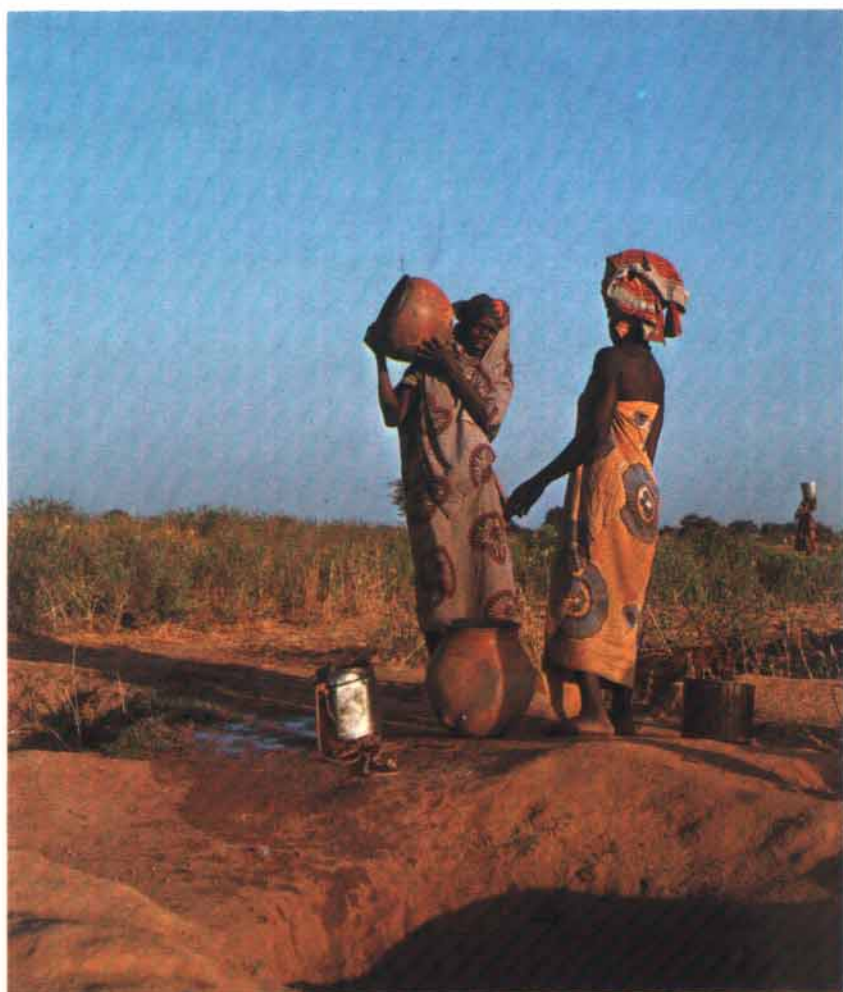

Jean-Claude Barbier
(sous la direction de)

Femmes du Cameroun

Mères pacifiques, femmes rebelles



ORSTOM KARTHALA

FEMMES DU CAMEROUN

Jean-Claude BARBIER
(sous la direction de)

FEMMES DU CAMEROUN

Mères pacifiques, femmes rebelles

ORSTOM
70-74, route d'Aulnay
93140 Bondy

KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 Paris

© KARTHALA-ORSTOM, 1985
ISBN : 2-86537-129-8
ISSN : 0290-6600

LISTE DES AUTEURS

Textes réunis par J.-C. BARBIER,

*avec la collaboration de M. BEKOMBO, E. COPET-ROUGIER,
J. MOUTOME-EKAMBI et J.-F. VINCENT.*

Les auteurs :

Jean-Claude BARBIER, sociologue de l'ORSTOM.

Marie-Paule BOCHET DE THÉ, ethnologue.

Véronique de COLOMBEL, ethno-linguiste du CNRS.

Élisabeth COPET-ROUGIER, ethnologue du CNRS au Laboratoire d'anthropologie sociale

Bernard DELPECH, psycho-sociologue de l'ORSTOM.

Grâce ETONDE-EKOTO, professeur de littérature négro-africaine à l'Université de Yaoundé.

Peter GESCHIERE, anthropologue à « Institute of Cultural Anthropology Non-Western Sociology, Free University » (Amsterdam).

Chantal GUILMAIN-GAUTHIER, ethnologue à l'Université de Bordeaux II.

Jane I. GUYER, anthropologue à « Boston University » (Massachusetts, USA).

Jeanne K. HENN, économiste à « Northeastern University » (Boston, Massachusetts, USA).

Philippe LABURTHE-TOLRA, ethnologue à l'Université René Descartes (Paris V Sorbonne).

Guy MAINET, géographe à l'Université de Bordeaux III

Bertrand MASQUELIER, anthropologue à « Tulane University » (New-Orleans, L.A., USA).

Jacqueline MOUTOME-EKAMBI, sociologue à l'Université de Yaoundé.

Paul Nchoji NKWI, anthropologue à l'Université de Yaoundé.

Arouna N'SANGOU, économiste à l'Institut des Sciences humaines (Yaoundé).

Louis-Marie ONGOUM, professeur de littérature négro-africaine à l'Université de Yaoundé.

Marie-Lorraine PRADELLES DE LATOUR, ethno-linguiste du CNRS à l'Université de Strasbourg.

Martine QUECHON, ethnologue.

Claude TARDITS, ethnologue à l'École pratique des hautes études (Paris).

Pierre TITI NWEEL, sociologue à l'Université de Yaoundé.

Jeanne-Françoise VINCENT, ethnologue du CNRS à l'Université de Clermont-Ferrand.

à Henri Ngoa
sociologue camerounais

Cet ouvrage est dédié à Henri Ngoa, sociologue camerounais prématurément décédé en 1975, à l'âge de trente-huit ans.

Henri Ngoa était, lui aussi, un enfant beti...

C'est en France qu'il entreprit et poursuivit ses études supérieures en lettres et sciences humaines jusqu'à l'obtention, en Sorbonne, de son doctorat de sociologie. Déjà, avec sa thèse portant sur *Le mariage chez les Ewondo* (1968), il s'était engagé dans la recherche, animé tout à la fois par le vif désir d'affirmer la spécificité du fait beti au sein du monde bantu et la ferme volonté de fournir des bases « scientifiques » à une africanité trop souvent proclamée, il y a une vingtaine d'années, avec une notoire impudicité. Parallèlement aux enseignements qu'ils dispensait alors à l'École normale supérieure, à Yaoundé, il menait des recherches ethnographiques et historiques consacrées au monde beti, en particulier chez les Ewondo.

Disparu trop tôt, après avoir dessiné le canevas de sa thèse de doctorat d'État, Henri Ngoa n'a pu laisser ni œuvre, ni théorie, ni même une pensée. Il s'est révélé cependant porteur d'une intuition originale, laquelle se dégage de ses écrits comme trait dominant d'une démarche intéressante : intrigué en quelque sorte par le fait sociologique majeur que constitue l'importance déterminante des rôles féminins dans une société qui prône à ce point l'image masculine, Henri Ngoa considéra la femme comme son principal objet d'étude, songeant reconstituer l'histoire des Ewondo et démontrer leur système socioculturel par l'analyse minutieuse des statuts et des rôles à elle conférés, aussi bien à travers les institutions sociales qu'à travers l'univers des représentations. Cette option méthodologique propice à la comparaison l'incitait à tourner son regard sur d'autres sociétés camerounaises, notamment celles implantées sur les plateaux à l'ouest, où il se proposait de mener parallèlement des recherches du même ordre.

A ses qualités de chercheur, Henri Ngoa associait celles d'un homme à l'esprit ouvert, mais sans complaisance, au cœur généreux, à la parole franche. Aussi, pour tous les collaborateurs à cet ouvrage et pour ceux, nombreux, qui n'ont pu y introduire leur témoignage, Henri Ngoa était surtout un ami.

Manga Bekombo-Priso

Professeur à l'Université de Paris X-Nanterre
(Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparatives)

BIBLIOGRAPHIE D'HENRI NGOA

- Le mariage chez les Ewondo*, Thèse de 3^e cycle sous la direction de G. Balandier (Paris, université de la Sorbone, Faculté des lettres et sciences humaines, 1968, multigr.)
- « Le rite *so* : essai de synthèse ethnographique », *Abbia*, 29/30 (Yaoundé, 1975), 129-161.
- Non, la femme africaine n'était pas opprimée* (Yaoundé, éd. Clé, 1975).
- « Les rites féminins chez les Beti. Région du Centre-Sud au Cameroun », in *La civilisation de la femme dans la tradition africaine* (Paris, Présence africaine, 1975), 242-255.
- « Tentative de reconstitution de l'histoire récente des Ewondo », in Cl. Tardits (éd.), *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun* (Paris, CNRS, 1981), vol. 2, 547-561.
- « Situation historico-généalogique des Ewondo », *Abbia*, 22 (1966).
- Le langage amoureux chez les Ewondo* (Yaoundé, École normale supérieure, 1972).

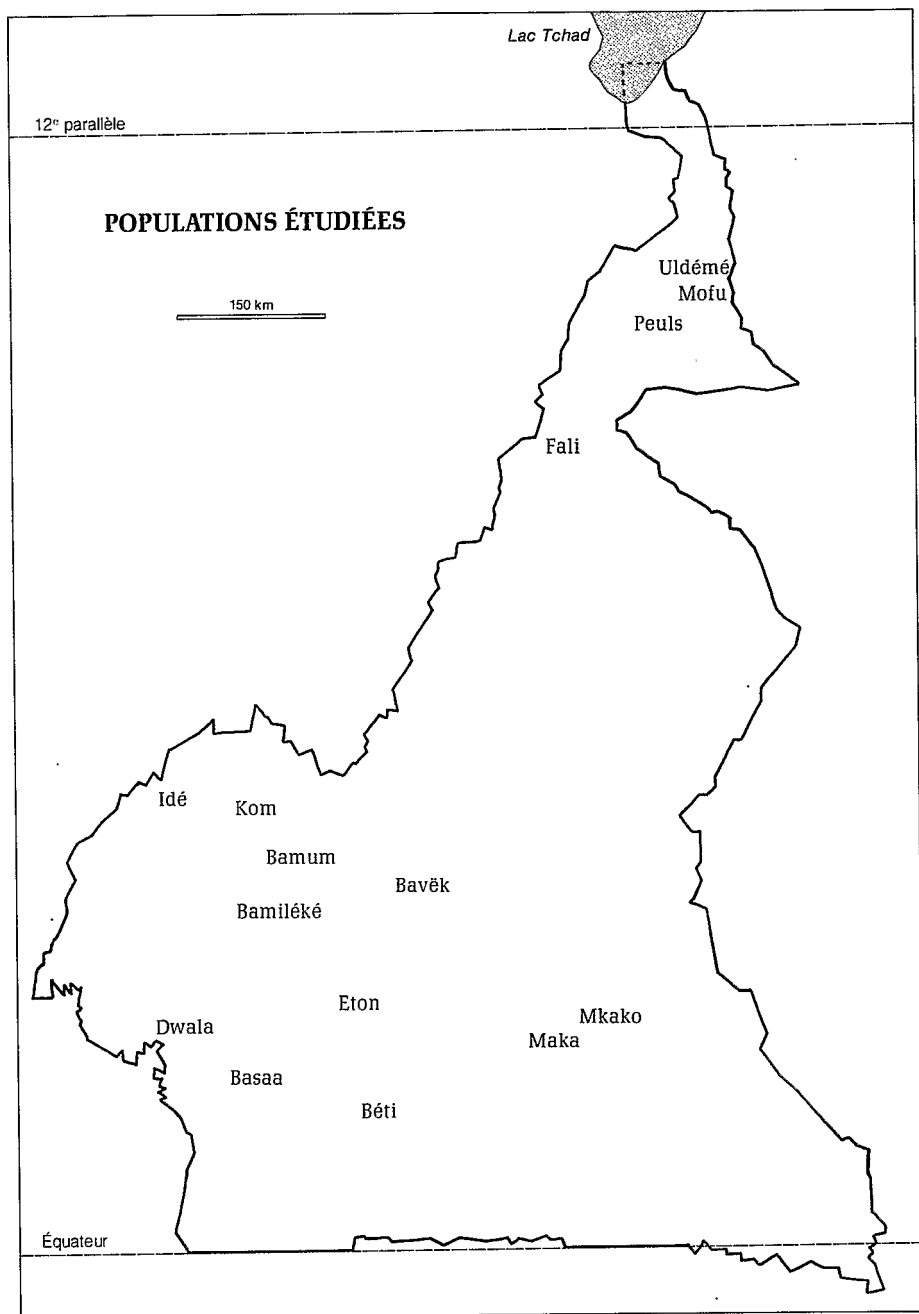
« ... Je dirai simplement comment j'ai été amené aux choses des femmes.

Un jour que j'interrogeais un vénérable vieillard, sur les rites initiateurs chez les Bèti, une femme d'environ quatre-vingts ans vint s'asseoir à côté de moi et me dit sans ambages : "Mon fils, pourquoi oublies-tu la femme ? Fœtus, je te porte dans mon ventre, bébé je te porte sur ma poitrine ; enfant, je te porte sur mon dos ; adulte, je te porte sur mes genoux (allusion à l'acte sexuel); et quand je cesse de te porter, c'est que tu es mort ! Pourquoi oublies-tu la femme ?"

C'est à partir de cette question angoissante que j'évolue avec timidité dans le monde des femmes bèti, et notamment dans un domaine particulièrement délicat : celui du rituel.

... La femme peut être considérée comme un élément de transition, sinon un lieu de transit. Si l'on veut changer de statut social ou de mode d'existence, si l'on veut sauver sa vie en danger, il faut transiter par la femme. Et ceci n'est d'ailleurs pas exclusivement bèti : le monde entier ne considère-t-il pas la femme comme une passerelle sûre ? La prostitution sacrée, les relations sexuelles d'agréations à certains groupes, l'échange de filles valant traité de paix, le changement de statut social par l'acte de prendre femme l'illustrent avec bonheur. Probablement pourrait-on améliorer la condition humaine si la femme occupait des postes importants dans les organismes internationaux. »

Henri NGOA, communication au
Colloque d'Abidjan « La civilisation de la femme dans la tradition africaine », 3-8 juillet 1972



INTRODUCTION

Mères pacifiques, femmes rebelles

par Jean-Claude BARBIER

Nous ne reprendrons pas ici le débat désormais classique qu'Henri Ngoa avait ouvert avec tant de vigueur au lendemain d'un colloque tenu en 1972 sur « la civilisation de la femme dans la tradition africaine » (1), auquel il avait activement participé : la femme africaine était-elle opprimée et l'est-elle encore aujourd'hui ? Certes, les rapports entre moitiés masculine et féminine des sociétés, dont nous verrons qu'ils peuvent culminer en des antagonismes extrêmement violents, sous-tendent les textes qui suivent, sans toutefois en tirer une réponse unanime.

Les cas abordés sont divers, les relations sociales où sont impliquées les femmes complexes, enfin les analyses se situent à des niveaux différents : mythes fondateurs de la Tradition, normes sociales transmises par l'éducation et rappelées à chaque occasion par les Anciens, croyances et représentations collectives, cérémonies rituelles ésotériques aux yeux du profane mais pleines de sens et d'actions pour l'initié, pratiques réelles et stratégies, aspirations individuelles et imaginaires, notamment dans les villes africaines (2).

Les articles qui composent cet ouvrage collectif nous invitent à considérer une réalité complexe et mouvante, non exempte de contradictions, où les femmes sont amenées à jouer plusieurs rôles qui, de plus, ne sont pas sans évoluer, dans des sociétés en pleine transformation. La condition féminine en Afrique noire, peut-être plus qu'ailleurs, ne se laisse pas enfermer dans des stéréotypes, ni réduire à des analyses unidimensionnelles. Nous souhaitons que cet ouvrage aide le lecteur à s'ouvrir à un univers féminin riche et chargé de forces avec lequel les hommes doivent compter.

La plus grande liberté dans la façon de parler des femmes camerou-

(1) *La civilisation de la femme dans la tradition africaine*, actes de la Rencontre organisée par la Société africaine de Culture à Abidjan, du 3 au 8 juillet 1972, 1975, 606 p. (cf. la communication d'H. Ngoa : « Les rites féminins chez les Bété... », pp. 242-255).

(2) Voir le numéro spécial de la revue *Autrement* consacré aux « Capitales de la couleur » (octobre 1984, 311 p.) où des jeunes filles et femmes inventent de nouvelles façons de vivre en ville (cf. les articles de Ph. Haeringer, Alain Marie et R. de Maximy, etc.).

naïses a été laissée aux auteurs. Les articles, écrits entre 1978 et 1981, témoignent pour la plupart d'une intense pratique de terrain et sont le fruit d'une démarche anthropologique dont on sait qu'elle est toujours sensible à la particularité de l'objet étudié. Les auteurs, quant à eux, relèvent des sciences les plus diverses allant de l'ethnologie pure à l'économie et la géographie, disciplines littéraires incluses, ce qui n'est pas sans ajouter à la pluralité des approches. Certes, l'ouvrage est limité à l'espace national camerounais, mais celui-ci est suffisamment hétérogène pour que l'on puisse y étudier des cas aussi différents que des sociétés segmentaires comme les Mkako de l'est du Cameroun et les Béti de la région de Yaoundé, des petites chefferies resserrées sur leur « montagne » comme en pays mofu, au Nord, des confédérations de villages à l'exemple de celle des Idé de la vallée de la Metchum, dans la province du Nord-Ouest, d'importantes chefferies telle Kom et des royaumes historiquement confirmés comme celui des Bamum (3). Par ailleurs, la femme « camerounaise » est évoquée dans des contextes historiques dissemblables, allant des temps mythiques (Titi Nwel, V. de Colombel) au présent, en passant par l'histoire du XIX^e siècle (C. Tardits, J.-C. Barbier) et celle, plus proche, de la colonisation (J.-K. Henn), puis de la décolonisation (P.N. Nkwi).

Au sein de ces sociétés si diverses, la femme tient des rôles sociaux variés. Elle est la jeune fille qui, s'offrant à la cour des garçons, se laisse « séduire » dans un pidgin à la franchise grivoise (M.L. Pradelles de Latour), ou qui, dans le quartier Akwa de Douala (G. Mainet), n'hésite pas à sortir avec des Blancs, comme l'Agatha de Francis Bébey (G. Etoundé-Ekoto). Elle est aussi la jeune mariée, rangée, que les femmes de sa famille conduisent jusqu'au bord du lit de la chambre nuptiale soigneusement préparé de leurs mains (J. Moutomé-Ekambi). Elle sait être l'épouse espiègle qui tire toujours son épingle du jeu (C. Guilmmain-Gauthier), et aussi l'épouse modèle, compagne du patriarche des temps anciens (P. Titi Nwel).

Elle se fait séductrice devant le souverain, dans un gynécée royal de plus de 500 épouses, dans l'espoir de devenir — qui sait ? — la mère d'un futur roi (C. Tardits), mais elle peut être aussi jalouse de son pouvoir que son fils doit lui arracher (V. de Colombel). Pourtant, femme-chef formant couple avec un chef homme, elle peut détenir elle-même le pouvoir (B. Masquelier), ou bien elle est reine, mais solitaire dans l'exercice de ce pouvoir suprême qui ne fait pas appel à ses qualités maternelles (J.-C. Barbier).

Elle est étrangère chez le mari où elle réside (et traitée comme telle) car née dans un autre quartier-clanique et capable de transmettre volontairement la sorcellerie de la stérilité à ses filles (E. Copet-Rougier) ; et

(3) Un échantillon de cette diversité ethnique du Cameroun, vue sous l'angle des structures politiques traditionnelles, a été donné par un précédent ouvrage collectif : *Nature et forme de pouvoir dans les sociétés dites acéphales*, compte rendu de la journée scientifique de Yaoundé, 1^{er} mars 1978, Paris, ORSTOM, coll. « Travaux et documents de l'ORSTOM », 1982, 171 p.

pourtant elle se défend de l'accusation de sorcellerie lors des discours sur le forum du village où elle se fait l'arbitre des groupes patrilignagers en perpétuelle compétition (B. Masquelier). Elle se pose en intraitable gardienne de la maternité qu'elle ne saurait laisser insulter (P.N. Nkwi) mais en même temps elle représente l'ultime recours des hommes lorsque la fécondité de la Nature est menacée (P. Laburthe-Tolra).

Femme divorcée, elle cherche — mais y parvient-elle ? — à choisir son destin (M. Quéchon) et lutte — souvent seule — devant les tribunaux coutumiers avec un certain sens de la procédure en mettant à profit les lois « modernes » (B. Delpech).

Veuve, elle pleure son ancien mari au temps du lévirat en un admirable poème élégiaque (L.M. Ongoum), ou bien elle s'acharne à maintenir les droits de son fils à l'héritage, face à un oncle paternel dont la tutelle cache bien souvent des visées d'accaparement (J.-I. Guyer).

Elle est la fille qui doit donner les semences de maïs aux épouses de son père, et la sœur dont les frères rapatrieront le corps après sa mort dans une autre famille (E. Copet-Rougier).

Belle-fille dynamique, elle prouve ses qualités guerrières en osant « kidnapper » la dépouille de son beau-père ; belle-mère, elle impose ses prérogatives avec truculence (P. Geshiere). Citadine, elle vit souvent aussi pauvrement que la paysanne restée au village (J.-K. Henn) ; mais elle peut être riche revendeuse de produits vivriers, connaissant parfaitement les astuces du commerce (A.N'Sangou) et sachant se « débrouiller » dès lors qu'elle a une expérience de la vie urbaine (G. Mainet).

Cette femme n'est jamais seule. Elle porte les germes d'une descendance, déposés en elle par un dieu créateur (C. Guilmain-Gauthier), et lie souvent son destin à la réussite sociale de ses enfants (C. Tardits).

Neveux utérins, ceux-ci verront dans les frères de leur mère, par une inversion totale de la relation avunculaire comme chez les Mofu (J.-F. Vincent), des parents redoutables prêts à les maudire. En tant que sœur, elle reste membre de son lignage d'origine, ni oubliée, ni vendue (J. Moutomé-Ekambi). Elle est unie à un mari, gendre et débiteur du groupe familial dont elle est issue (P. Geshiere).

Elle manifeste enfin une sociabilité féminine intense : co-épouse, amie intime (C. Guilmain-Gauthier), membre d'association secrète (M.-P. Bochet de Thé), notable dans une association hiérarchisée (C. Tardits), ou encore détentrice en commun d'un pouvoir partagé avec les hommes (B. Masquelier).

Ces femmes sont aussi, tout simplement, voisines du même village. Elles retrouvent au sein d'associations coutumières un peu de la chaleur conviviale qu'elles ont perdue en quittant leur communauté d'origine, mais surtout elles représentent une force considérable qui n'est pas sans inquiéter leurs partenaires masculins (M.-P. Bochet de Thé). Ceux-ci dominent en paroles mais pas toujours en pratique, commandent tout en craignant (E. Copet-Rougier), contrôlent en principe, mais sont bien souvent mis devant les faits accomplis (M. Quéchon). Le pouvoir de

l'homme ne peut-il donc s'exercer que si celui de la femme disparaît (V. de Colombel) ?

Nous essaierons de présenter au lecteur la variété des rôles et des situations ainsi que les questions qu'elle soulève mais sans vouloir lui dicter une quelconque conclusion : les femmes camerounaises sont et resteront diverses.

*
* *

Nous choisirons d'abord, comme fil d'Ariane, l'image de la mère. Par la maternité, qui est son rôle spécifique, la femme assure la reproduction biologique de la société. Sa fécondité devient un enjeu entre groupes dès lors que l'agriculture sédentarise les hommes, implique le contrôle des cycles culturels et de la conservation des récoltes par les « aînés », l'accumulation d'une force de travail, et la capacité de défendre le terroir occupé et mis en valeur. Selon C. Meillassoux dont s'inspire P. Geshiere dans son analyse de la société maka, c'est là que s'inscrit la « défaite historique » (4) de la femme, dont la circulation, entre groupes exogames, va désormais faire l'objet d'une étroite surveillance : fiancée parfois dès sa naissance, mariée souvent très tôt sans que son avis personnel soit toujours sollicité, elle doit se montrer soumise à son mari et à sa belle-famille, et ses velléités de divorce se heurteront à la nécessité de rembourser une compensation matrimoniale dont le montant est parfois très élevé.

Alors que les relations entre hommes et femmes sont très égalitaires au sein de la bande, par exemple dans les sociétés pygmées (5), elles deviennent asymétriques avec la constitution de groupes lignagers où les femmes sont traitées en cadets sociaux.

Cet accaparement de la femme par des groupes lignagers s'effectue dans un contexte échangiste, que ce soit entre groupes éloignés et dispersés, ou localisés dans un isolat comme celui d'Asém (J.-C. Barbier). Alors que la prohibition de l'inceste manifestée par des interdits matrimoniaux est limitée en Europe aux proches parents, elle s'applique souvent en Afrique à de nombreux groupes de parenté (J.-F. Vincent en dénombre huit chez les Mofu), qui englobent une grande partie des consanguins réels et classificatoires définis comme tels par chaque société. Ainsi, dans les systèmes d'alliance omaha, tout se passe comme si les institutions tentaient de repousser les mariages possibles à la périphérie des réseaux matrimoniaux, là où se trouvent encore des groupes avec lesquels des alliances n'ont pas encore été nouées (Mkako, Mofu) (même si par ailleurs les mariages sont réalisés au plus près des prohibitions matrimoniales). Même les Fulbé de Maroua, qui, islamisés de longue date, peuvent pratiquer le « mariage arabe » avec la cousine parallèle patrilatérale (donc au sein d'un même clan), l'évitent de

(4) Meillassoux C., *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero, 1975.

(5) Althabé G., « Changements sociaux chez les Pygmées Baka de l'Est-Cameroun », *Cahiers d'Études Africaines*, n° 20, 1965, pp. 561-592.

« crainte que les désaccords entre époux ne viennent menacer l'unité de la famille étendue » (M. Quéchon).

A son rôle de reproductrice, la femme ajoute celui de médiatrice, même si, dans cet échange entre groupes, elle est plus passive qu'active (du moins au moment de la transaction matrimoniale). De là l'accent mis par les anthropologues sur les multiples rapports entre groupes donneurs de femmes et groupes preneurs : travaux effectués par le prétendant agréé chez son futur beau-père, versement d'une compensation matrimoniale, remise d'un trousseau à la mariée (J. Moutomé-Ekambi) ou d'un douaire (M. Quéchon), paiement de droits sur les enfants (E. Copet-Rougier), réception des « belles-mères » par les « gendres » (G. Geshiere), ultime versement d'une « dette de mort » par les frères du veuf aux frères de la décédée (E. Copet-Rougier) ; prestations versées par les neveux utérins à leur oncle maternel prolongées à la génération suivante par les enfants de ceux-ci (J.-F. Vincent).

« Femmes-pivots dans une société d'hommes », pour reprendre l'expression de C. Guilmain-Gauthier, les femmes, autrefois, étaient bien souvent les seuls liens existant entre villages dans certaines sociétés marquées par une très vive hostilité (Idé de la vallée de la Metchum, Maka et Mkako de l'est camerounais, etc.) (6). A l'extrême, on pouvait dire avec les Maka : « nous épousons nos ennemis », si bien que lors des affrontements les neveux utérins s'entremettaient et jouaient les médiateurs (P. Geshiere).

Pour Manga Bekombo-Priso (7), la femme, « envoyée » en mariage dans un autre groupe « afin qu'elle devienne femme, puis mère et, si possible, ancêtre », se situe « au centre des éléments constitutifs de l'atome de parenté » et utilise « les aptitudes des trois hommes qui la cernent » : le frère, le mari et le fils, à qui elle distribue d'autres femmes (la compensation matrimoniale, que sa famille a reçue en contrepartie de son mariage, « circule » d'abord au bénéfice de son frère ; elle suggère à son mari de prendre d'autres épouses et, souvent, dirige son choix ; enfin la relation qu'elle a avec son fils débouche sur une filiation « par les femmes »).

L'atome de parenté ainsi défini tisse la trame de la société : « Du fait de cette triple alliance, la femme embrasse les trois espaces sociaux dont la répétition à l'infini constitue ce que nous appellerons le tissu social... » En définitive, c'est parce qu'elles sont « au centre du procès social — c'est-à-dire origine de toute descendance et support de toute alliance — que les femmes sont objet du contrôle de toutes les

(6) A une dynamique interne née de l'organisation de ces sociétés sur une base lignagère et segmentaire, où l'unité résidentielle (le hameau, le village) correspond à un segment lignager localisé, à un groupe homogène placé en compétition avec d'autres, s'ajoutaient au siècle dernier des causes externes : la rivalité entre communautés pour avoir accès aux biens européens (sel, fusils, tissus, etc.) et la traite des esclaves en vue d'approvisionner les *lamidats* fulbé de l'Adamawa.

(7) Bekombo-Priso M., « Une femme et trois hommes », *Cahiers d'Études Africaines*, n° 73-76, vol. XIX, 1979, pp. 299-313.

sociétés (8) ». De surcroît, leur force de travail est amplement utilisée car souvent les femmes travaillent beaucoup plus que les hommes, ainsi que nous le rappelle J.-K. Henn pour le Sud. Il s'ensuit qu'une idéologie de la maintenance est préconisée par les hommes qui, à la tête des unités de parenté, sont responsables de l'ordre social. Elle vise à s'assurer de la participation des femmes à ce rôle fonctionnel : devenues épouses, mères virtuelles ou effectives, elles doivent savoir rester à leur place, tranquilles.

Cette place de la femme est rappelée par les mythes fondateurs. Chez les Basaa, le patriarche Mañal ma Mbañ, héros civilisateur, met au point à l'usage de sa descendance une véritable charte sociale (9). Après en avoir discuté toute une journée avec son épouse, il détermine que « c'est l'homme qui va chercher la femme », adoptant ainsi le principe d'une résidence patri-virilocale où la femme mariée peut se retrouver loin des siens. P. Titi Nwell précise que les incartades de la femme, plus que celles de l'homme, sont de nature à provoquer la dissolution de l'union conjugale, à remettre en cause les équilibres sociaux entre groupes, aussi la répression autrefois était sévère : on coupait, en pays basaa, l'oreille droite des femmes infidèles, sanction appliquée par ailleurs aux esclaves qui s'étaient enfuis.

Mais il serait excessif d'assimiler la femme à une prisonnière. Une littérature coloniale s'est montrée trop souvent partielle dans ses analyses, isolant les faits de leur contexte, s'arrêtant aux aspects les plus spectaculaires, les plus choquants aussi de cette condition féminine : les mariages précoces, les marques de soumission que les femmes doivent témoigner en public aux hommes, les corrections corporelles recommandées vis-à-vis des épouses « têtues » (mais dont les sociétés africaines n'ont nullement l'apanage), les traitements humiliants réservés aux veuves toujours soupçonnées de responsabilité dans le décès de leur mari, les mutilations sexuelles (clitoridectomie, infibulation). La violence exercée à l'encontre des femmes atteint parfois les limites du supportable, ainsi lorsque les grands initiés mkako introduisent une femme dans l'enclos initiatique pour la battre, la souiller, la violer (E. Copet-Rougier). Il s'avère, par ailleurs, que les femmes ne manquent pas de moyens de réagir et qu'elles peuvent inverser le sens de la domination. Mais « si l'homme est le maître incontesté dans les relations extérieures à la maison, elle (la femme fali) règne d'une façon aussi incontestable sur le foyer de son mari » (C. Guilmmain-Gauthier). Mieux elle jouit d'une certaine indépendance économique : elle a ses propres champs (mais en usufruit), ses greniers, son petit bétail, en plus de ceux

(8) Le Cour Grandmaison C., *Femmes dakaroises, rôles traditionnels féminins et urbanisation*, Abidjan, Université, Coll. Annales de l'Université d'Abidjan, série F. tome 4, Ethnosociologie, 1972, 254 p., cf. p. 8.

(9) Mboui J., *Mbog Liaa, le pays de la grotte ou le savoir social du peuple basaa*, Bordeaux, Université des Lettres et Sciences humaines, thèse de III^e cycle d'Ethnologie, 1967.

du chef de ménage (comme chez les Mofu) (10), bien que les cultures socialement les plus valorisées (ainsi le maïs chez les Mkako) et celles dites de rente soient souvent monopolisées par les hommes.

La polygynie renforce d'une certaine manière cette autonomie féminine dans la mesure où le mari n'a pas intérêt, s'il veut éviter les conflits, à s'interposer entre ses co-épouses. Il s'appuie d'ailleurs volontiers sur la première épouse, qui jouit d'une prééminence institutionnelle reconnue partout. L'autorité de la femme ne s'en impose pas moins avec efficacité : « Toujours cachée, toujours présente, son autorité est à la mesure de sa discrétion » (C. Guilmain-Gauthier).

La position de la femme dans l'ordre social n'est cependant pas toujours aussi effacée. Dans les sociétés politiquement centralisées (chefferies, royaumes), certaines femmes accèdent à des fonctions prestigieuses. Dans chaque communauté villageoise idé, les femmes sont représentées par l'une d'entre elles lors des assemblées, de même qu'au niveau de l'ensemble de la confédération. Il s'agit-là, souligne B. Masquelier, d'un rôle constitutionnel et politique. En pays bamum, toute jeune fille du royaume, y compris les plus humbles, pouvait rêver d'enfanter un prince, puisque « le roi épousait bas, même très bas » et que « toutes les catégories sociales du royaume étaient représentées dans le gynécée royal » (C. Tardits). Il n'était pas rare enfin qu'une femme exerce le pouvoir politique suprême en tant que leader ou encore comme prêtresse chef de terre, plus exceptionnellement souveraine politique à l'exemple de Mimboo, reine d'Asêm (J.-C. Barbier).

*

* *

Contrairement à l'attente des hommes et en dépit de toutes les précautions qu'ils prirent, les femmes ne sont pas restées « tranquilles ».

La vie quotidienne est vécue d'une façon nécessairement moins rigide que ne le sont les principes fondateurs de la morale sociale. Des pratiques de compensations existaient, introduisant une tolérance inattendue. L'épouse basaa pouvait, par exemple, avoir un amant « officiel » qui bénéficiait contre un cadeau de la permission du mari ; à défaut, un amant clandestin, après coup, officialisait la relation en « étouffant la fureur du mari par un amoncellement de dons » (P. Titi Nwel).

Les séances de catharsis, comportant des scènes d'inversion des rapports sociaux, ont été décrites depuis longtemps par les anthropologues. P. Geschiere se réfère aux analyses fonctionnalistes de M. Gluckman à propos des rébellions rituelles, pour expliquer en partie le comportement des « belles-mères » maka qui se livrent à une véritable chasse à

(10) J.-F. Vincent, « Place et pouvoir de la femme dans les montagnes mofu (Nord-Cameroun) », *Cahiers d'Études Africaines* n° 73-76 (numéro spécial en hommage à Denise Paulme), 1979.

l'homme dans le village où elles ont été invitées par leur gendre pour cultiver un champ (11).

Mais cette « revanche des femmes » n'est pas seulement de l'ordre de la fête qui rompt la quotidienneté. Elle ne se vit pas seulement de temps à autre. Elle s'inscrit dans une tension permanente entre hommes et femmes qui, dans certaines sociétés, se manifeste par une très forte agressivité (12). Elle s'appuie sur un véritable pouvoir féminin qui dérive de leur maternité. Leur rôle de génitrice leur assure le monopole de tout ce qui touche à la fécondité au sens large du terme ; la leur d'abord, celle des autres aussi : lorsque le gibier devient rare, les hommes bété font appel à l'association féminine *mevungu* (M.-P. Bochet de Thé et P. Laburthe-Tolra). Si, par malheur, des hommes s'aventurent à blasphémer ce rôle maternel (par des propos indécents sur les femmes qui « sentent mauvais » ou sur la mère de quelqu'un, en malmenant leur épouse enceinte, etc.), la réaction des femmes ne se fait pas attendre ; elle peut conduire l'imprudent à un ostracisme total comme dans la chefferie de Kom où les femmes se mobilisent immédiatement dans le cadre de l'association coutumière *anlu* (P.N. Nkwi). Elles détiennent le pouvoir sur la place publique tant que dure la répression.

La femme se retrouve, au dire d'un proverbe basaa, dans la situation du palmier qui n'a pas d'ordre à recevoir de la liane car « la femme est le palmier à vin, l'homme est la liane qui le fait fermenter » (P. Titi Nwel).

La femme passe ainsi d'une autonomie domestique, qui découle de la répartition des tâches entre sexes, à un pouvoir qui fonde une « exclusivité féminine » dans le domaine des représentations (E. Copet-Rougier).

Celui-ci peut être renforcé par la capacité qu'ont les femmes à transmettre la sorcellerie de la stérilité de façon intentionnelle : chez les Mkako, *ngobo* est une sorte de vampire qui mange le sang menstruel ou le fœtus à son premier stade, stérilisant ainsi les femmes. A cette vision semble faire écho cette réflexion désabusée d'un homme idé dans une assemblée de village, en 1970, rapportée par B. Masquelier : « Il est clair que les femmes se nourrissent des os de leurs époux. »

On comprend dès lors l'attitude ambivalente des hommes qui ont besoin de leurs partenaires pour obtenir une progéniture et fertiliser la nature par des rites qu'elles seules peuvent accomplir, mais qui redoutent les pouvoirs dangereux qu'elles peuvent utiliser contre eux. Même l'intimité sexuelle du couple, renforcée lorsque les conjoints « nourrissent » le fœtus (C. Guilmain-Gauthier), n'empêche pas la plus grande méfiance, manifeste par exemple au sud et à l'est du Cameroun.

(11) Les funérailles sont souvent l'occasion de tels rites d'inversion. Voir par exemple la description d'Alfred Schwartz : « Images de la femme kru à travers une cérémonie de funérailles (Côte-d'Ivoire) » *CEA*, (numéro spécial en hommage à Denise Paulme) n° 73-76, 1979, pp. 323-327.

(12) J.-F. Vincent le constate à propos des femmes bété (J.-F. Vincent, *Entretiens avec des femmes bété du Sud-Cameroun*, Paris, ORSTOM-Berger-Levrault, 1976).

La femme que l'on souhaiterait « tranquille », cette mère sécurisante envers laquelle les poètes africains, à la suite de Camara Laye, ont été si reconnaissants, s'avère être aussi *La Mère dévorante* décrite par D. Paulme (13), celle contre qui lutte Aguedzavernda, le héros uldémé (V. de Colombel).

Porteuses d'un pouvoir magique, les femmes ont entre les mains des outils rituels qui sont souvent maniés au sein d'associations coutumières féminines dont les actes et les délibérations sont tenus secrets, ou du moins l'étaient, comme P. Laburthe-Tolra et M.-P. de Thé ont pu, avec minutie et finesse, en reconstituer pour nous les temps forts (14).

Mieux, les femmes n'hésitent pas à innover dans le domaine religieux ; ainsi les femmes-devins du pays mofu, qui ont l'exclusivité du culte des génies *fakalao*, d'introduction récente (15), peuvent concurrencer les hommes dans la fonction importante de devin. « Mieux que les hommes », nous dit à ce propos J.-F. Vincent, « les femmes paraissent aptes à tirer parti de situations nouvelles ». Elles répondent par ailleurs en masse et avec ferveur, dans tout le sud du Cameroun, aux incitations des multiples églises chrétiennes ou d'inspiration chrétienne.

C'est néanmoins une voie tout à fait profane qu'empruntent la plupart des femmes d'aujourd'hui qui cherchent à prendre en charge leur destin. Elles mettent à profit la législation coloniale, reprise et développée par les États nouvellement indépendants, et dont B. Delpech nous dresse un bref historique portant sur les conventions matrimoniales, les ruptures d'union, le statut des veuves, les successions et héritages. Divorcer dans les meilleures conditions depuis que les lois étatiques individualisent les responsabilités (devant les tribunaux, les femmes par exemple ne sont pas tenues au remboursement de la dot, celle-ci étant l'affaire exclusive du père ou de son représentant légal) (16), garantir les droits à l'héritage des enfants orphelins de père, avoir accès à des plantations arbustives en faisant reconnaître juridiquement une donation entre époux ou un héritage en faveur des filles du défunt (B. Delpech) constituent les nouveaux soucis des femmes.

Elles savent également se lancer dans les nouvelles activités économiques : la commercialisation des produits vivriers (A. N'Sangou), les emplois salariés, la prostitution permanente ou occasionnelle dans les grands centres urbains (G. Mainet). Elles en tirent très vite des conséquences pratiques concernant leur situation matrimoniale : beaucoup d'entre elles préfèrent rester célibataires ou filles-mères, n'hésitent pas à divorcer, quitte à rembourser elles-mêmes la dot ainsi que le font les femmes éton (B. Delpech), ou encore refusent le remariage léviratique,

(13) D. Paulme, *La Mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, Paris, Gallimard, 1976, 323 p.

(14) Cf. aussi J.-F. Vincent, 1976.

(15) J.-F. Vincent, 1979.

(16) A signaler que le mariage fulbé traditionnel est déjà « explicitement considéré comme un contrat liant des individus et non des groupes » (M. Quéchon).

en cas de veuvage, et partent vivre avec un fils qui peut les accueillir (J.-I. Guyer, J.-F. Vincent).

Elles apparaissent comme des « femmes libres », des femmes « de tête », que les hommes traitent aisément de « rebelles » du simple fait qu'elles ne leur obéissent plus, qu'ils ne les contrôlent plus. Scolarisation et christianisation se conjuguent pour accélérer cette évolution qui fait apparaître de nouveaux modèles relationnels (B. Delpech) qui ne reproduiront pas nécessairement le couple monogamique de la civilisation chrétienne. Francis Bebey, dans son roman *Le fils d'Agatha Moudio*, où dominent les portraits de femmes, fait coïncider cette évolution avec trois générations successives dont la dernière est un point d'interrogation à partir d'un métissage biologique et culturel qui met l'homme africain devant le fait accompli (G. Etondé-Ekoto).

Pour l'instant, les femmes vivent leur destin d'une façon apparemment plus individuelle que collective, rompant avec l'esprit des associations coutumières où elles réunissaient leurs forces. Et pourtant, selon C. Le Cour Grandmaison (17), la sociabilité entre femmes dans les quartiers populaires de Dakar reste néanmoins importante, et cet auteur y voit « la conséquence de l'institutionnalisation de la ségrégation sexuelle », toujours de rigueur et accentuée par l'islam. Il n'en est plus de même pour les femmes salariées qui, « instruites, recherchent des modes récréatifs que leurs maris puissent partager ». Ce groupe de femmes se distingue « par ses pratiques et par l'idéologie qui sous-tend ses rapports conjugaux : il recherche le dialogue entre les sexes ». En fait le libertinage des maris, voire la débauche qui sévit dans les milieux urbains, à commencer par les classes dirigeantes, dont C. Vidal se fait l'écho pour la cité abidjanaise (18), ruine bien souvent un tel espoir.

Il convient de rappeler ici, à la suite de M. Augé (19), qu'une société est faite d'individus et que ce sont des individus qui sont opprimés. Ils sont de chair et d'os, éprouvent des sentiments de frustration et d'épanouissement. Dès lors, la sociologie ne saurait être considérée comme humaniste que si elle tient compte aussi de cette dimension individuelle (20), n'en déplaise aux doctrines de libération collective qui la nient. L'éros bamikélé qui s'exprime dans les poèmes de femmes, traduits et commentés par J.-M. Ongoum, prend ici tout son sens. La sociologie se doit d'être attentive aux plaintes et aux joies, aux regrets et aux espoirs, dont parfois seule la poésie permet l'expression. Il est symptomatique que les poètes-chanteurs des milieux populaires camerounais, contrairement aux griots professionnels de la zone soudanaise, se montrent « incapables de s'inspirer d'autre chose que de leur propre situation » (J.-M. Ongoum). Tout individu peut se révéler en définitive

(17) *Op. cit.*, p. 140.

(18) « Guerre des sexes à Abidjan. Masculin, féminin, CFA », *Cahiers d'Études Africaines*, n° 65, vol. XVII, 1977, pp. 121-153.

(19) Augé M., 1977.

(20) Ariane Deluz, Colette Le Cour-Grandmaison et Anne Retel-Laurentin nous donnent un bon exemple d'approche sociologique qui tient compte de cette dimension dans leur ouvrage collectif : *La natte et le manguier. Les carnets d'Afrique de trois ethnologues*, Paris, Mercure de France, 1978, 247 p., préface de Han Suyin.

incontrôlable au plus profond de lui-même, là où règnent sa conscience et sa liberté. La grande patience des femmes africaines, en partie motivée par le dévouement vis-à-vis de leurs enfants, ne saurait être interprétée comme une soumission totale, ni comme l'acceptation d'une vision fataliste d'un monde prédestiné.

Alors que l'homme se montre conservateur, finalement prisonnier d'un ordre lignager ou d'un rang social, la femme, par sa mobilité, est instigatrice de nouveaux rapports sociaux. Là où les sociétés traditionnelles n'ont pas prévu la promotion sociale des femmes comme dans les chefferies et royaumes de l'ouest camerounais (C. Tardits), ou n'ont pas autorisé leur mobilité comme en pays fali (21), les femmes ont pris l'initiative. E. Copet-Rougier, constatant le taux élevé des divorces en pays mkako, considère que ce sont elles qui, individuellement, choisissent les directions de l'alliance : « Si les hommes échangent les femmes, les femmes, elles, changent souvent d'hommes » !

Aujourd'hui s'ouvrent aux femmes, non plus comme jadis des domaines d'« exclusivité féminine », mais des « espaces non interdits » dont on peut souhaiter qu'ils soient de plus en plus larges et accueillants. On peut certes regretter que certaines s'y aventurent en empruntant d'autres langues, au détriment de leur propre parler maternel dont la charge affective est encore ressentie trop fortement (M.-L. Pradelles de Latour). De même le niveau de vie des ruraux et des urbains reste nettement en deçà des besoins, du fait, nous explique J.-K. Henn, du contexte économique qui ne permet pas au plus grand nombre de femmes d'accéder au mieux-être auquel elles aspirent (22).

Ce procès est-il définitif ? Les hommes resteront-ils longtemps crispés sur une crainte séculaire, héritée du temps où les femmes pouvaient être sorcières et magiciennes ?

Entre moitié masculine et moitié féminine, ne peut-il y avoir convergence ?

(21) Il arrive souvent qu'une veuve d'un certain âge et sans enfant n'ait pas envie de se retrouver sous l'autorité d'un homme et préfère vivre chez ses amants successifs. Elle est appelée « celle de la route » (*ni otu'o*) et se consacre à l'éducation amoureuse des jeunes gens (C. Guilmann-Gauthier).

(22) Dackey Michelle, *La femme camerounaise et le développement : bibliographie*, Addis-Abéba, Centre africain de recherche et de formation pour la femme — Fondation Ford, 1981, 70 p. (série bibliographique, 3).

PREMIÈRE PARTIE

**FONCTION DE LA FEMME
DANS L'ORDRE SOCIAL**

1

Le statut social de la femme dans les mythes basaa d'origine

par Pierre TITI NWEL

Il est malaisé, pour ne pas dire très difficile, à l'heure actuelle de rendre compte, objectivement, de la relation homme/femme dans une société africaine précoloniale. Les écrits d'ethnologues et la littérature missionnaire ont réussi à imposer, à grand renfort de faits parlants, l'image d'une femme noire tantôt asservie par son seigneur l'homme, tantôt simplement prolétarisée, mais toujours considérée par la gent masculine comme un objet de transaction. Aussi, en montrant à la femme ses droits vis-à-vis de l'homme, en la réhumanisant en somme, l'entreprise coloniale s'est-elle universellement affirmée comme une œuvre pie.

Le caractère partisan d'une telle affirmation n'a pas échappé à tout le monde. S'ajoutant à un grand nombre de travaux (menés sur place par des expatriés et par des nationaux) dont l'objectif était de tempérer ce qu'on a pu appeler l'idéologie coloniale, l'opuscule de Henri Ngoa, présenté sur le ton d'une universelle négative : « Non, la femme africaine n'était pas opprimée » (1), a été considéré comme une riposte excessive. Pourtant, loin d'être spéculative, l'analyse de H. Ngoa s'appuie sur les faits concrets. Mais la contre-riposte ne manque pas d'arguments ni d'exemples prouvant que, dans tel ou tel coin de la brousse africaine, les femmes sont vendues, échangées contre des biens matériels, et, comme des têtes de bétail ou des parcelles de terre, léguées en héritage.

Pour voir clair et départager les deux points de vue, on penserait à interroger les intéressées. Mais que peut-on attendre de jeunes femmes instruites par des manuels scolaires et autres romans dans lesquels il était continuellement question de la femme-esclave, sinon qu'elles disent et pensent effectivement que leurs grand-mères étaient à plaindre ?

(1) NGOA H., *Non, la femme africaine n'était pas opprimée*, Yaoundé, CLÉ, 1975.

Quant à ces dernières, elles furent très tôt convaincues qu'elles étaient opprimées par les hommes, car leur sort fut l'objet d'une attention particulière aussi bien de la part des missions chrétiennes que de l'administration coloniale, comme le prouve cette note d'un pasteur protestant, en date du 29 août 1945 :

« Au point de vue missionnaire, l'idée indigène de clan doit peu à peu faire place à celle de la famille. Aussi, dans les régions du Sud-Cameroun, qui sont plus ou moins christianisées, la notion coutumière de clan existe toujours mais elle est fortement ébranlée, tandis que celle de famille chrétienne se fait jour et prend lentement, mais régulièrement, de plus en plus d'importance.

C'est surtout dans la question du mariage que nous sentons le conflit entre ces deux notions. Les différents textes réglementant le mariage indigène au Cameroun montrent avec quelle sage prudence l'Administration française a essayé de faire la part des choses entre le mariage coutumier, par lequel une femme devenait la propriété d'un clan (et non d'un homme, ni même d'une famille), et les grands principes de la civilisation française que ces notions coutumières ne peuvent que heurter (2). »

Le besoin d'un observateur neutre pouvant témoigner avec sérénité et objectivité du statut réel des femmes se fait sentir ici. Ce témoin impartial, ni juge, ni partie prenante, nous l'avons trouvé dans le mythe d'origine du peuple basaa (3).

Œuvre humaine, le mythe peut apparaître comme une superstructure destinée à justifier un ordre établi, loin que son impartialité à cet égard soit mise en doute, elle se confirme au contraire, car le mythe se présente ainsi comme ce qu'une « classe », la « classe dominante » constituée par les aînés, pense *effectivement* du statut social de la femme. Témoin neutre, en outre, parce que cette « histoire » n'a pas été racontée à J. Mboui par le vieillard Njebet Tuulag dans le but de prouver quoi que ce soit, surtout pas dans le but d'étaler le tissu des relations entre les hommes et leurs femmes dans la société antique (4). C'est nous qui extrayons et juxtaposons les passages qui ont trait aux problèmes qui nous préoccupent : le mariage précoce de la femme, la polygynie, l'intimité du couple, la femme et le couple face à la société (5).

(2) Note présentée au Gouverneur du Cameroun français au nom du Conseil protestant du Cameroun et de l'Afrique équatoriale française au cours d'une audience accordée à M. Boury, vice-président (Yaoundé, Archives nat., APA 1030/3).

(3) MBUI J., *Mbog Liaa, le pays de la grotte ou le savoir social du peuple basaa*, Bordeaux, Université, 1967, thèse de III^e cycle d'ethnologie.

(4) « Il était très heureux de m'accueillir et de me transmettre un message dont il mesurait la qualité et l'intérêt au désarroi dans lequel se trouvait le monde détribalisé dont il avait fait l'expérience depuis fort longtemps » (J. MBUI, *op. cit.*, p. XIV).

(5) Notre démarche a quelque chose de paradoxal : à partir d'un mythe, nous prétendons rendre compte, objectivement, de la relation homme/femme dans la société basaa antique. Ce qui, par définition, est un récit populaire mettant en scène des êtres surhumains, nous le prenons pour un « témoin impartial » des faits sociaux passés.

Le récit lui-même se présente sous forme de paragraphes numérotés de 1 à 191, et se subdivise en deux parties. La première raconte l'origine de la société ; neuf hommes, leurs femmes et leurs enfants sortent d'une grotte et s'installent progressivement aux alentours de celle-ci, on assiste à la naissance de conflits sociaux ayant essentiellement trait à la répartition du pouvoir et à l'organisation du travail. L'un de ces conflits oppose un homme, Mode Sop, à la société : profanateur, incestueux et fratricide, Mode Sop est enfin arrêté et meurt enchaîné. La deuxième partie du récit commence avec l'arrivée de Mañal ma Mbañ, le héros civilisateur (§ 108). La société fuyant devant le malfaiteur s'est dispersée : Mañal va la rassembler, appelant régulièrement auprès de lui des chefs de famille pour les instruire. Les lois qu'il établit, les coutumes qu'il instaure régiront la société basaa jusqu'à l'invasion coloniale. Il est assisté dans sa tâche de réformateur par sa femme Ngo Maa. Les cours d'instruction commencent par une conversation intime entre Mañal et Ngo Maa, après quoi tous deux se présentent devant les gens et leur transmettent, chacun de son côté, le résultat de leur discussion. Nous exposons d'abord leurs propos sur la vie matrimoniale.

Le mariage, une obligation

« Sa femme lui demanda : ici au pays de la grotte, combien de tâches ont les femmes ? Mañal répondit : "trois : la première est le mariage, la deuxième donner des enfants, la troisième la recherche de la nourriture pour le mari". Ngo Maa dit : "qui commande cette nourriture" ? Mañal répondit : "la femme commande les choses de la maison de son mari plus que le mari lui-même (ce sont les *fétiches* qui ne sont pas permis aux femmes). C'est pourquoi la femme s'enrichit auprès de son mari avec joie et fierté" » (§ 176).

Nous n'insistons pas outre mesure sur le principe de la division du travail que contient ce passage. On croirait que se justifie ici l'idée qu'en Afrique la femme est une bête de somme au service de son mari

C'est parce qu'il relate les événements concernant les origines du peuple basaa que nous appelons mythe le récit dont nous allons analyser quelques extraits. Un récit n'est mythe que pour autrui, jamais pour celui qui le débite, ni pour le peuple dont il retrace l'histoire. *Mbog Liaa* est loin d'être une construction fabuleuse pour Njebet Tuulag, ni pour la grande majorité des Basaa. Pour ces derniers, il rassemble des faits historiques comme le sont pour nous, aujourd'hui, la bataille de Zama (202 av. J.-C.) et l'invasion des Wisigoths. Bien plus, *Mbog Liaa* Xonfirme et codifie ce qui — avant que le récit ne soit recueilli — faisait partie des connaissances communes du Basaa moyen, à savoir que les premiers membres de la société sont sortis de Ngog Lituba, qu'une partie du peuple, les Likol, a traversé la Sanaga en direction de l'Est pour s'établir dans l'actuel département de Nyong et Kellé. C'est pourquoi la plupart des clans likol (Ndog-Send, Ndog-Ngond, Pan, etc.,) se retrouvent de l'autre côté de la Sanaga.

qui, assis le long de la journée, devant sa case, bavarde avec ses compères. Il n'en est rien, à notre avis. Nous sommes ici en zone forestière ; Mañal a réparti les tâches : lui (l'enseignant) instruit, les autres manient la machette pour débroussailler et abattre les arbres (§ 112) ; les femmes labourent et font la cuisine. Dorénavant un enfant affamé ou dans le besoin ira se plaindre à sa mère, car c'est elle qui nourrit la société ; maîtresse de maison, elle veille sur l'avoir du couple à l'exception des choses sacrées.

Mais Mañal nous apprend surtout que le mariage est le destin de tout le monde : de la femme (§ 176) mais aussi de l'homme : « quiconque ne se marie pas n'est qu'un paresseux... C'est une loi d'une extrême importance » (§ 177). C'est que la société est issue du mariage : « ceux de tel, ceux de l'autre, c'est que cet homme s'est marié » (§ 178). En effet « ceux de tel » signifie « les gens du lignage ou du clan X », et l'on ne parle d'ancêtre fondateur de lignage que si un homme s'est marié et a eu une descendance. En violant sa nièce, Mode Sop voulut avoir une descendance sans se marier : il commit une grave faute (§ 77). Empêcher le mariage d'autrui entraîne la peine de mort : « Quiconque interdit le mariage à un autre on doit le jeter dans l'eau après lui avoir attaché une pierre au cou » (§ 177). L'obligation individuelle de se marier se fonde sur l'obligation sociale de l'échange généralisé : l'homme qui refuse de marier sa fille doit renvoyer sa femme et ses enfants chez son beau-père (cf. § 177).

La première conséquence de l'obligation universelle de se marier est la valorisation de l'enfant et de la femme-mère : la deuxième tâche de la femme est de « donner des enfants ». Tâche importante à tel point que les parents peuvent être tenus pour responsables du mauvais fonctionnement de l'appareil génital de leur enfant, comme l'affirme Mañal : « Si la femme est frigide ou asexuée, on appelle ses parents et on leur demande la cause. Si les parents ne parlent pas bien, ils méritent la peine de mort » (§ 177).

L'obligation de se marier est aujourd'hui encore, une donnée première en anthropologie africaine. Dominique Zahan note à ce sujet :

« Il est notoire qu'en Afrique le célibat ne jouit d'aucune valeur et qu'à part les solitaires rituels ou les individus délaissés, hommes et femmes choisissent le mariage comme la formule par excellence de l'idéal humain en ce monde. Ceci est si vrai et si profondément ancré dans l'esprit des Africains que les célibataires, s'il en existait en dehors des cas particuliers déjà mentionnés, ne trouveraient aucune excuse à leurs yeux. Ils seraient traités avec mépris, voire chassés de la famille et de la société. Le célibat constitue pour le Noir un dérèglement incompréhensible de l'ordre social et religieux (6). »

Memel Fote exprime les mêmes idées avant d'aboutir à ce que nous

(6) ZAHAN D., *Religion, spiritualité et pensée africaine*, Paris, Payot, 1970, p. 21.

considérons comme la deuxième conséquence de l'obligation de se marier : le mariage précoce :

« Le mariage apparaît ainsi à la fois comme un devoir social, un facteur de survie individuelle et collective et comme le signe d'un équilibre moral et social. Voilà une des raisons pour laquelle les jeunes gens sont destinés parfois très tôt les uns aux autres par les familles soucieuses de leur immortalité (7). »

En effet, s'il est entendu que tout membre de la société se marie, la seule limitation acceptable ici concerne celle que la nature impose aux conjoints : pour consommer leur union, ils attendront qu'ils aient l'âge requis. Mais avant cela, ils peuvent bien se promettre l'un à l'autre, célébrer ou faire célébrer les rites matrimoniaux.

Il serait indécent d'évoquer la coutume du mariage précoce sans relever parallèlement l'aspect peu reluisant de cette pratique, à savoir la restriction et parfois l'annulation de la liberté de choix de la jeune fille. En tant que valeur, le mariage occupe une position inférieure sur l'échelle des valeurs par rapport à la valeur liberté, car une vie maritale non épanouie, dans l'asservissement quotidien, ne vaut pas la peine d'être vécue.

Il importe toutefois de signaler que, dans la tradition basaa, la morale conjugale est bâtie sur des principes autres que le libre arbitre des partenaires conjugaux. Ngo Maa dit :

« Est-ce que les mariages seront égaux entre l'homme et la femme ? Mañal dit : "Non, comme Mbañ supporta Mbog par souci de ne pas voir les hommes se gêner, ainsi l'homme ne sera pas égal à sa femme, ni celle-ci à son mari. C'est la patience qui tient le mariage, parce que c'est de là que vient la bonne renommée" » (§ 177).

Pour Mañal, le mariage n'annihile et ne dissout pas la personnalité des conjoints ; bien au contraire, toute union prospère doit reposer sur le respect des personnalités. Pour être durable, l'union conjugale doit se fonder sur la patience, sur le respect des différences. Si les conjoints se séparent, l'unité de la famille issue d'eux se rompt.

Tout se passe comme si, en Afrique, on s'amuse à l'idée qu'entre 15 et 20 ans, par un choix délibéré, un être humain puisse se féliciter d'avoir cristallisé pour toujours son destin et celui de son partenaire. Le courant personnaliste moderne donne raison à l'éthique négro-africaine. Si « l'homme est une liberté à la poursuite des valeurs » on peut prévoir qu'il rejettera demain la valeur qu'il aura adoptée aujourd'hui. Sous ce rapport, le choix lucide d'un conjoint reçoit le caractère d'un acte transitoire et sans portée sur le futur, parce que n'hypothéquant en rien les multiples choix quotidiens ultérieurs. Le nombre croissant des divorces dans la société actuelle où les époux se choisissent le témoigne. Le paradoxe est que la société actuelle, si respectueuse du choix indivi-

(7) FOTE H.M., « Rapport sur la civilisation animiste, in *Colloque sur les religions*, Abidjan, avril 1964, p. 39.

duel, ne laisse pas à la discrétion des époux la décision de se séparer. Mais bien au contraire, par la longue et difficile procédure de divorce, elle contraint des personnes s'étant révélées d'humeur incompatible à vivre ensemble plus longtemps qu'elles ne le voudraient.

La société africaine comptait pour peu le choix individuel des conjoints. Par la pratique des conseils de famille, elle mettait tout en œuvre pour consolider et protéger, dans la mesure du possible — car il existait des cas de divorce —, l'union dont elle était l'auteur :

« Ngo Maa dit : "Est-ce que les mauvaises habitudes de l'homme ne peuvent pas conduire la femme à le quitter ?" Mañal dit : "L'on n'a pas le droit de garder sa fille si elle quitte son mari. Cette loi ne s'efface pas. Si la femme quitte son mari et se rend chez une personne qui n'est pas son père, son mari a le droit d'aller l'arrêter et de la ramener chez lui. C'est alors qu'il appelle la famille pour juger. Si l'homme est reconnu coupable, il donne une chèvre ; mais si c'est la femme qui est reconnue coupable, elle reçoit un avertissement. Si elle commet encore cette faute, on lui coupe l'oreille droite. C'est la marque de l'entêtement que tout le monde doit reconnaître" » (§ 177).

Adultère et polygynie

Astucieuse, Ngo Maa s'enquiert de l'adultère masculin :

« Ton instruction sur les mariages m'a beaucoup plu. Mais je te demande une chose au sujet des hommes : si quelqu'un prend la femme de son cousin, que doit lui faire ce dernier ? »

« Mañal dit : "Je suis très heureux de ta question sur les mariages parce que c'est par là que les gens sont venus... Si l'enfant ne veut pas épouser une femme, s'il est impuissant ou si ce sont ses parents qui sont la cause — la couche (8) s'en inquiète ; mais si c'est l'enfant qui refuse lui-même le mariage, parce qu'il court après les jeunes filles et les femmes mariées, on l'envoie en exil... Si cet enfant, alors que son père lui a donné une épouse, abandonne celle-ci pour aller courir après d'autres femmes on doit lui faire payer le prix de l'adultère (trois chèvres)" » (§ 178).

Moralité : pour Mañal, comme pour la société basaa par la suite, l'adultère d'un homme marié est un moindre mal par rapport à la fornication d'un célibataire. C'est parce que ce dernier, en se détournant de l'obligation fondamentale de mariage, est considéré comme inutile à la société. Mais il reste à savoir pourquoi la femme se fait mutiler alors qu'on demande seulement à l'homme de payer le prix de l'adultère. Est-ce parce que le paragraphe 176 nous apprend que « la femme s'enrichit auprès de son mari avec joie et fierté », qu'elle « commande les choses de la maison de son mari plus que son mari lui-même » ? En fait, elle n'a pas de biens propres ; les biens qu'elle possède ensemble avec son

(8) Le lignage.

mari, elle les gère sans en être l'ordonnatrice. En conséquence, lorsqu'elle a fauté, elle ne peut décider d'elle-même, devant la société réunie, de donner à son mari quoi que ce soit. Il ne lui reste qu'à subir une sanction morale (l'avertissement), et si elle récidive, une peine corporelle.

A qui revient le prix de l'adultère ? Au mari cocufié. Si A couche avec la femme de B, A dédommage B en lui remettant trois chèvres, et la femme de B peut subir les sanctions ci-dessus. La partie se joue entre trois personnes et non pas quatre, car la société ne semble accorder aucune considération au préjudice fait à la femme de A. Pourtant A a bel et bien trompé sa femme, comme on dit aujourd'hui. C'est que, de toute évidence, la faute n'est pas commise contre un individu (ni contre B, ni contre la femme de A). Elle est une faute contre la société à travers le mari trompé. Ce qui est sanctionné, c'est la relation sexuelle non socialement autorisée. La suite de l'entretien entre Ngo Maa et son mari nous le prouve :

« Ngo Maa dit : "Un seul homme a le droit d'épouser combien de femmes ?" Mañal dit : "Environ une centaine, selon ses possibilités". Ngo Maa dit : "Comment fait-il l'amour avec elles ?" Mañal dit : "L'homme n'est pas comme la femme, pour qu'il puisse rester cinq jours sans faire l'amour avec sa femme. C'est ainsi que même si l'homme a trois cents femmes il vit bien avec beaucoup d'honneur faisant l'amour avec elles, comme il veut. La femme est la langue qui parle sans peur, c'est ainsi que les mots qui sortent de la bouche de la femme empêchent l'homme de s'exciter. C'est ainsi que l'homme peut épouser plusieurs femmes" » (§ 179).

Lors donc qu'une union est normalement scellée et socialement reconnue, il n'y a plus d'adultère, l'homme ne trompe plus sa femme ; il n'est pas considéré comme partageant son amour ou se partageant entre plusieurs femmes. Nous verrons comment, dans des conditions semblables, l'adultère de la femme est toléré, ou tout simplement ignoré. Le polygyne qui va d'une de ses femmes à une autre n'est plus adultérin. Ainsi le veut Mañal.

La littérature ethnologique nous a habitués à considérer le polygyne comme un chef d'entreprise dont les ouvriers sont ses propres femmes. Un homme ne se décide à épouser plusieurs femmes que dans le but de les faire travailler dans ses plantations. Mais avant l'introduction récente des cultures d'exportation et de l'économie de marché, la polygynie existait en Afrique et l'on ne voit pas pour quel intérêt un homme aurait cherché à produire une grande quantité d'ignames ou de macabos dans une société où tout le monde les cultivait.

Une idée aussi généralement admise est que dans une société où l'enfant est une valeur, les hommes prennent autant de femmes que possible pour assurer une progéniture nombreuse. Les études les plus récentes (9) montrent, chiffres à l'appui, que dans les sociétés où la

(9) Cf. KENGNE J., *Contribution à l'étude des fondements du dynamisme bamileke*, Yaoundé, Université, 1979, p. 39, Mémoire de D.E.S.

polygynie est largement pratiquée, le nombre d'enfants d'un homme n'augmente pas proportionnellement à la quantité de ses épouses. Même lorsque la polygynie est expliquée par un système d'échange réciproque entre un chef et son peuple — le peuple offrant des femmes au chef contre la sécurité collective qui découle de l'organisation politique (10) — on peut s'interroger sur la pratique de cette coutume dans une société où tout un chacun — pas seulement le chef — peut se procurer plusieurs femmes « selon ses possibilités » (§ 179).

Les raisons que Mañal donne à sa femme, et à travers elle, à toute la société féminine, pour justifier la pratique de la polygynie, parce que fondée sur la « nature humaine », paraissent acceptables. Mañal n'avance pas, comme beaucoup d'hommes le font trop légèrement aujourd'hui, que les besoins sexuels de l'homme sont impérieux. A quoi les femmes répondent toujours spontanément : « Comment le savez-vous ? Nous ressentons toutes les mêmes désirs que vous, mais nous nous maîtrisons. » Pour Mañal, l'homme n'a pas, comme la femme, une période de quelques jours dans le mois (allusion faite aux menstrues) pendant laquelle l'acte sexuel lui est déconseillé. L'homme est apte à faire l'amour tout le temps. Pendant que sa compagne ne le peut pas, pourquoi se priverait-il ? Seule une morale inconnue de la société en question peut proposer une réponse positive à cette interrogation. Le deuxième argument s'appuie, cette fois, sur la « nature masculine ». Contrairement à la femme, l'homme est fait de telle manière qu'il peut être frappé d'impuissance temporaire. Cela arrive lorsqu'il se brouille avec sa femme. Tant que dure le conflit, il peut connaître une activité sexuelle normale avec une autre femme. Pourquoi doit-il s'en abstenir ? Mañal s'efforce de nous faire croire que ces deux raisons rendent compte d'une polygynie à grande échelle (cent, voire, plusieurs centaines de femmes). En réalité, trois à quatre femmes « suffiraient ». Mais on peut supposer que, comme pour le Beti, la prestance sexuelle est un instrument d'affirmation masculine pour le Basaa (11) : « Même si l'homme a trois cents femmes, il vit bien avec beaucoup d'honneur, faisant l'amour avec elles comme il veut » (§ 179).

La polygynie aurait été intolérable pour la gent féminine si le mari devait être seul à jouir de ses nombreuses épouses. On sait que la tradition basaa reconnaît à la femme de polygyne le droit de vivre avec un amant de son choix (qui peut aussi être marié), tout en restant attachée à son foyer (cf. § 185). La condition est que l'amant (*likumba* en basaa) ait le courage de se présenter devant le mari muni de présents : un coq et une calebasse de vin. « L'autorisation éventuelle n'entraîne pas une cession définitive de l'épouse au solliciteur, mais détermine un droit de jouissance à titre essentiellement temporaire, d'autant que le véritable

(10) Cf. LEVI-STRAUSS C., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1973, p. 51.

(11) « La femme beti prend l'homme à son propre mot, et lance à sa virilité un continué défi. Dire d'un garçon qu'il est doux, paisible, est presque une insulte ». LABURTHE-TOLRA : *Minlaaba. Histoire et société traditionnelle chez les Beti du Sud-Cameroun*, Université de Paris V, 1975, p. 820.

mari garde le plein usage — souvent théorique, il est vrai — de son épouse et que les enfants qui naissent de cette union adultérine lui appartiennent (12) ».

La relation concubine autorisée peut être durable, dans le cas d'un *linyaa* ; un *linyaa* verse une indemnité de loin plus importante que celle d'un *likumba*. Il ne sollicite pas la permission du mari, il le place devant un fait accompli et étouffe sa fureur par un amoncellement de dons. Comme le fait remarquer J. Mboui, en pays basaa, un père seul a le droit de marier sa fille. En aucun cas, un mari ne peut donner sa femme en mariage à un autre homme (13). Si cela était possible, le *linyaa* serait une forme de mariage secondaire, et l'on pourrait, à juste titre, parler de polyandrie. On le constate bien, ce qui est interdit en matière sexuelle, ce n'est pas le fait, mais c'est l'acte accompli à la dérobee. L'homme adultère dédommage le mari de son amante parce qu'il a tenté d'enlever celle-ci (on peut toujours imaginer que leur concubinage aille jusque-là, cf. § 177) et de briser une union approuvée par la société. Par contre, la femme trompée n'est pas indemnisée parce que dans un système où l'on exporte des sœurs et importe des épouses (14), il n'y a pas grand danger qu'un homme abandonne son foyer et intègre le domicile de sa concubine. Le cas d'une relation adultérine entre un homme et une fille célibataire n'est pas plus autorisé car le père de celle-ci préfère la marier plutôt que de voir un homme en jouir sans être socialement engagé.

De ce qui précède, il y a lieu de s'interroger honnêtement sur le degré de « fidélité conjugale » chez les Basaa. Kant ne disait-il pas qu'il n'y a de lois que pour les gens libres ? On peut justement sourire de ce qu'on ne parle de vertu que dans une société où la contrainte sociale maintient les gens dans une continence forcée. Il est légitime, en milieu traditionnel basaa, de rechercher des hommes et des femmes vertueux, parce que l'infidélité conjugale n'y est pas considérée comme un tort causé au conjoint. Tous les hommes ne sont pas polygynes et toutes les femmes ne vivent pas en concubinage notoire, mais par-delà cette « fidélité conjugale » extérieure, il existe des femmes qui, comme Ngo Maa, ont décidé de rester unies à leur mari (§ 164). La contrepartie, vue à travers le code moral actuel, n'est pas à la mesure de cette fidélité exemplaire : Mañal jure tout simplement à Ngo Maa de ne se contenter que de ses cinq femmes, et pas plus (§ 185). Mais aucune, ni la vertueuse Ngo Maa, ni ses co-épouses, ne se sent pour autant frustrée et opprimée. Le réformateur n'a rien d'un égoïste tyran. Sa maison reste, pour la société, un modèle et un phare.

(12) Mboui J., *Essai sur la vie domestique des Basaa du Sud-Cameroun*, Bordeaux, Université, 1971, thèse de Doctorat ès Lettres, p. 236.

(13) *Ibidem*, p. 238.

(14) L'hypothèse de l'uxorilocalité fut imaginée à l'origine, mais abandonnée : « Son mari dit : "Ngog et Mbän discutèrent une journée entière au sujet des mariages, Ngog disait que c'était la femme qui devait épouser l'homme, mais Mbän dit que c'était l'homme qui devait chercher la femme" » (§ 182).

La femme au foyer

« Ngo Maa dit : "C'est ce que je voulais te demander, comment la femme doit vivre avec son mari, et comment l'homme se marie ?" Son mari dit : "Comme je prends la peine de m'entretenir avec toi c'est ainsi que toute femme doit s'entretenir avec son mari. Les hommes aussi doivent instruire leurs femmes" » (§ 175).

Au pays de la grotte donc, la femme n'est pas esclave de l'homme. Elle entretient avec son mari une intimité qui a pour modèle la relation Mañal/Ngo Maa. Ce dialogue est à la fois utile et nécessaire, car, ordinairement plus jeune que son mari, la femme est appelée à lui survivre. C'est à elle que reviendra la tâche de transmettre le savoir social à ses enfants : connaissances relatives aux généalogies, aux règles matrimoniales, à la répartition des terres, au gouvernement de la famille, etc. (cf. § 173). On comprend pourquoi « si la mère de maison devient idiote, c'est que la famille est tombée » (§ 181).

En sa qualité de génitrice et d'éducatrice de la société, la femme est placée par Mañal au-dessus de l'homme. C'est à elle que l'esprit est envoyé au moment où elle fait l'amour avec l'homme pour assurer sa descendance (15). Quoique indispensable, la part de l'homme dans la conception n'est pas déterminante. « L'homme est semblable au bec de poulet qui fait sortir le petit de la coquille » (§ 166). La métaphore est parlante. Dans le passage qui suit, la femme est comparée à la sève de palmier et l'homme au produit qui la fait fermenter :

« Ngo Maa dit : de la femme et de l'homme, qui pèse au front de l'éléphant ? Mañal dit : "Le poids de la femme dépasse parce que l'homme est le gardien de la femme." L'homme dépasse seulement la femme par l'âge, mais la femme dépasse l'homme en honneur. Nga Maa dit : pourquoi ? Son mari dit : "La femme est le palmier de vin, l'homme est la liane qui le fait fermenter, la liane ne peut pas commander le palmier" » (§ 181).

La réalité quotidienne paraît contredire Mañal : du point de vue du gouvernement de la famille, l'homme conserve une prééminence certaine sur la femme. La raison en est que l'homme est chez lui et qu'il a fait venir son épouse.

« Le jour où l'homme va chercher la femme à épouser, c'est ce jour-là même qu'il reçoit le commandement sur sa femme. La femme n'a pas le droit de chercher l'homme, c'est une grave interdiction. Le commandement qu'exerce la femme, elle le reçoit uniquement de son obéissance à son mari. Mais l'homme commande la femme ici tous les jours, au pays de la grotte » (§ 176).

Nous entrevoyons la clé de l'ambiguïté des relations entre l'homme et la femme : maîtresse de maison, productrice et gardienne de l'avoir

(15) Toute naissance d'être humain chez les Basaa est une réincarnation.

du couple, la femme ne peut cependant rien gérer à sa guise : elle demeure soumise à l'homme qu'elle reproduit et éduque. Le choix initial d'un système à la fois virilocal et patrilinéaire est la vraie source de l'autorité de l'homme sur la femme.

Nous venons de voir que cette autorité n'est pas tyrannique. A la suite d'un comportement adultérin, la femme reçoit certes une correction rude et propre à inhiber ses sentiments par la suite. Toutefois, il faut savoir, premièrement, que, si on la pratiqua jadis sur les femmes infidèles, l'ablation de l'oreille fut par la suite le châtement réservé aux esclaves, la femme adultère étant seulement battue par son mari ; deuxièmement que, compte tenu de l'idée que la société se faisait du mariage et sachant que les incartades de la femme — plus que celles de l'homme — étaient de nature à conduire directement à la dissolution de l'union conjugale, la société se devait de protéger ce qu'elle considérait comme une institution fondamentale.

Il nous sera sans doute reproché d'avoir, ici et là, surestimé la morale traditionnelle en la comparant aux pratiques actuelles. Mais n'a-t-on pas cessé de commettre cette erreur depuis le début de la colonisation, en jugeant les us et coutumes d'une civilisation d'après les canons d'une autre ? Durkheim a affirmé avec raison que la morale avait une origine sociale : « Il faut renoncer à cette habitude, encore trop répandue, nous recommande-t-il, de juger une institution, une pratique, une maxime morale, comme si elles étaient bonnes ou mauvaises en elles-mêmes et par elles-mêmes, pour tous les types sociaux indistinctement » (16). Mais, par-delà la relativité des systèmes moraux, il importe de repérer les traces de la raison universelle : ce que nous avons essayé de faire en cherchant un lien logique entre un principe à une époque précise, le mariage obligatoire, et les comportements sociaux de ce temps-là relatifs à la polygynie et au mariage précoce des jeunes gens. Replacée dans son contexte, la démarche d'un homme auprès d'un autre dont la femme est enceinte, en vue de réserver, à lui-même ou à son fils, le rejeton à naître pour épouse s'il est du sexe féminin, n'a en soi rien de ridicule. Qu'on ne vienne pas nous dire que la femme de polygyne ou celle qu'on mariait très jeune étaient traitées comme des esclaves, nous répondrions comme Henri Ngoa : « Non, la femme africaine n'était pas opprimée », en nous référant au système social basaa.

(16) DURKHEIM E., *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1960, pp. 56-57.

Le jeu de la femme

par Chantal GUILMAIN-GAUTHIER

Chez les Fali du Nord-Cameroun (1) le rôle de la femme se joue dans la différence. Différence qui n'est ni inégalité ni opposition par rapport au rôle de l'homme, mais bien plutôt complémentarité dans le respect de l'harmonie du monde voulue par Dieu, *Faw* (2). Masculinité, placée sous le signe du trois, et féminité, placée sous le signe du quatre, étant les deux termes de la perfection (sous le signe du sept) de la création, l'hypertrophie de l'un ne pourrait avoir comme corollaire que l'hypotrophie de l'autre, ce qui serait absolument contraire à l'idéal d'équilibre des Fali. Aussi cette différence, cette complémentarité se joue-t-elle dans un dialogue permanent homme/femme, où les demandes et propositions de l'un n'ont de sens qu'en regard des réponses et suggestions de l'autre, ce dialogue permanent affectant tous les domaines de la vie sociale et religieuse, publique ou privée.

Mais il faut bien souligner que la clé de tous ces échanges, quels qu'ils soient, est la femme : c'est elle qui donne droit au pouvoir politique ou religieux, c'est par elle que l'on contrôle la vie ou la mort.

Femme donnée, femme reçue, femme offerte, femme prise ou femme volée et femme rendue. Mais aussi femme-passerelle, femme-dialogue, femme-don, mais femme-refus ou femme-richesse, femme-enjeu ou femme-gage, femme promise et femme due et surtout femme-pivot d'une société d'hommes. Toujours cachée, toujours présente, son autorité est à la mesure de sa discrétion.

(1) Les Fali, environ 40 000, vivent à l'extrémité sud des Monts Mandara où ils occupent quatre massifs : Tinguelin, Kangou, Peské-Bori et Bossum, à une quarantaine de kilomètres au N-O de Garoua, capitale administrative du Nord-Cameroun. Ici, il s'agira plus particulièrement des Fali Tinguelin des villages de Ngoutchoumi et de Toro.

(2) Au sujet de la religion des Fali, voir Ch. GUILMAIN-GAUTHIER, *Le village qui n'existe pas*, mémoire CIEH, Bordeaux, 1981, pp. 71-84.

Un partage complémentaire

Si l'homme est le maître incontesté dans les relations extérieures à la maison, elle règne d'une façon aussi incontestable sur le foyer de son mari. Il faut dire que durant toute son enfance, élevée exclusivement dans un milieu hyper-féminisé, par sa mère et, éventuellement, ses coépouses, en relations permanentes avec ses grands-mères, ses tantes, sœurs et cousines, elle arrive au mariage prête à jouer ce rôle intérieur, alors que le garçon, pris en charge dès l'âge de six ans par son père, les oncles et les cousins, se tourne tout naturellement vers l'extérieur.

La différenciation des tâches, initiée très tôt dans l'enfance, confirme chacun du côté de la féminité ou de la masculinité, ce qui n'est pas sans rapport avec les croyances fali touchant à la procréation (3) : en effet, ils considèrent que chaque individu porte, à des degrés divers, les caractéristiques de la masculinité et de la féminité. Ils en déduisent, en toute logique, ce que nous qualifions de « caractères dominants ou récessifs » : l'homme est mâle dominant, féminin récessif ; la femme est femelle dominante, mâle récessive. D'une telle croyance découle la complémentarité de l'homme et de la femme, non seulement au niveau de la conception et de la procréation, mais aussi dans la vie religieuse, dans les activités agricoles et technologiques, et d'une façon générale dans la séparation des tâches, droits et devoirs de chaque sexe.

La première de ces conséquences, et non des moindres, est que, à chaque rapport sexuel (*râte têlu*), masculinité et féminité se rapprochent presque jusqu'à l'équilibre parfait, au point que, si l'instant de l'orgasme devait se prolonger, chacun des deux partenaires pourrait, en quelque sorte, devenir neutre, par l'échange absolu de leur substance réciproque.

De la même manière, les organes et sécrétions corporelles sont classés suivant le mode féminin ou masculin, ce mode qui colle à la peau de chacun comme un vêtement dont il ne pourrait se séparer (4).

D'une manière générale sont réservés aux hommes les travaux les plus pénibles, mais aussi, il faut bien le dire, les plus spectaculaires : construction des habitations et greniers (aidés par les femmes pour le transport et le foulage de l'argile nécessaire à l'élévation des murs), vannerie, tissage, broderie. Dans le domaine alimentaire, chasse, cueillette de brousse et apiculture (peut-être à cause du danger) ainsi que l'ensemencement des champs leur sont exclusivement réservés, de même que les activités commerciales qui doivent s'effectuer à l'extérieur du périmètre de l'habitation, en particulier les ventes au marché : bière de mil, viande de chasse ou d'élevage, surplus des récoltes, nattes... Les denrées produites par la femme sont vendues à son domicile quand elle ne les confie pas au mari (ce qui arrive très rarement, la confiance n'étant pas leur fort, peut-être non sans raison...).

Les activités féminines sont sensiblement plus réduites et ne dépass-

(3) V. *infra*, p. 41.

(4) A ce sujet, voir Ch. GUILMAIN-GAUTHIER, *Organisation et vie familiale chez les Fali du Nord-Cameroun*, thèse de 3^e cycle, Bordeaux, 1982, tome II, pp. 330-333.

sent guère le cadre étroit de la maisonnée, sauf pour les cultures. Ce sont toutes les activités alimentaires y compris les corvées d'eau et de bois (qui peuvent également être effectuées par les adolescents pour le compte exclusif de leur mère), la poterie, le tressage des fibres de haricots pour les pagnes féminins (5), la confection des colliers et bracelets de petites perles rouges et jaunes, aussi bien pour elles que pour les hommes.

Certaines activités sont totalement mixtes : c'est le cas, par exemple, du défrichage des champs et des récoltes. D'autres nécessitent la complémentarité de l'homme et de la femme en des phases distinctes : si c'est l'homme qui partage les récoltes entre ses épouses, ce sont elles qui transportent les paniers jusqu'à leurs greniers respectifs ; si c'est la femme qui confectionne le moût pour la bière de mil (mil rouge exclusivement), c'est l'homme qui le délaye avec l'eau chaude et sert les convives.

En ce qui concerne l'élevage du bétail, bovins, ovins et caprins sont la propriété des hommes (mais les veuves âgées et non remariées peuvent posséder des chèvres), et sont gardés par les jeunes gens, tandis que les femmes s'occupent de la volaille. Les hommes se réservent le droit de prélever les coqs nécessaires aux sacrifices pour les ancêtres ou d'en vendre une partie (l'argent devra alors être partagé par moitié avec la femme). Celle-ci peut disposer de ses poulets à son gré « puisqu'elle les nourrit » (mais le mari peut lui en demander) ; les œufs sont exclusivement consommés par les hommes.

Les femmes mariées possèdent un lopin de terre donné par le mari au moment du mariage (6). La taille de ce terrain varie avec l'étendue des terres du mari, le rang de l'épouse (il est toujours plus grand pour la première, et souvent les dernières arrivées n'en n'ont pas, faute de terre à leur distribuer, ce qui, bien souvent, entraîne des conflits entre co-épouses), et il faut bien le dire, aussi, en fonction des sentiments du mari... Cependant un homme ne peut jamais retirer son lopin de terre à sa femme, même si elle le laisse en friche (ce qui n'arrive pratiquement jamais) ou quels que soient les griefs qu'il puisse avoir contre elle. Seul le départ de la femme, divorce ou décès, le fera rentrer dans le pool commun des terres du mari (7), qui pourra alors en disposer à nouveau, pour lui, pour une autre épouse ou pour l'un de ses fils.

Si la femme possède en exclusivité le produit de ses récoltes personnelles (vente ou consommation familiale, à son gré), si elle peut tout y

(5) Cette activité a complètement disparu depuis 10 ans, le pagne de cotonnade ayant supplanté le jupon de fibres de haricots.

(6) Même remarque faite par J.F. VINCENT, in « Place et pouvoir de la femme dans les montagnes mofu (Nord-Cameroun) », *Cahiers d'Études Africaines*, 73-76, XIX-1-4, pp. 225-251.

(7) Chez les Fali, seuls les génies sont propriétaires du sol. Les hommes n'ont que l'usufruit des récoltes. Jadis, tous les champs faisaient partie du territoire clanique dont aucune parcelle ne pouvait être distraite. Actuellement, avec le développement des cultures industrielles, on assiste à l'émergence de la notion de propriété individuelle, ce qui ne va pas sans modifier les rapports communautaires. Toutefois, la terre ne peut encore être ni vendue ni achetée, mais seulement échangée entre hommes d'un même clan ou conquise sur la brousse (et accessoirement sur les Foulbé) par défrichage.

cultiver à l'exclusion du mil — culture masculine donnée jadis aux hommes avec la musique et la mort (8) — et du coton — culture industrielle obligatoire qui nécessite de grands espaces —, elle ne peut disposer du terrain qui appartient à son mari, et plus largement au clan de celui-ci. Bien que les filles héritent de leur mère, et d'une façon générale des femmes de leur lignée maternelle, ce lopin de terre ne leur reviendra jamais ; elles auront celui que leur concédera leur époux dont elles viendront enrichir le clan, à la fois par leurs enfants et leurs produits agricoles. Cependant, avec l'assentiment de son mari, la femme peut en faire don, de son vivant, à l'un des neveux de ce dernier, le plus souvent le fils d'un frère cadet.

Jusqu'à l'âge de six ans, l'élevage des enfants incombe uniquement aux femmes. Peu différencié, quel que soit le sexe de l'enfant, il consiste surtout à leur apprendre les règles de bienséance qui régissent la vie en société. Si, dès l'âge de quatre-cinq ans, les châtements corporels vont plutôt aux garçons, encore qu'ils soient relativement rares, c'est que les Fali considèrent que si les femmes ne leur sont pas inférieures sur le plan de l'intelligence (certains, même, ne sont pas loin de se demander si elles ne leur seraient pas légèrement supérieures...), physiquement, par contre, elles ont la réputation d'être beaucoup plus faibles, réputation savamment entretenue par les intéressées qui y voient une façon d'échapper aux gros travaux et d'attirer l'attention du mari : « *Mi lôye, mi lôye na hamtitcha !...* » « Je suis fatiguée, je suis trop fatiguée !... » entend-on d'une voix mourante au fond des cours. Le moindre malaise, la moindre contrariété sont prétextes à des gémissements, des plaintes, quand ce n'est pas l'alitement sur la natte, dans l'obscurité de la case, le front ceint d'un bandeau de coton blanc. Mais l'inquiétude, réelle ou feinte, du mari aura tôt fait de lui faire trouver les paroles réconfortantes ou le cadeau qui remontera le moral de la « malade », tandis qu'une fille ou une servante aura pilé le mil et qu'un fils aura été au loin, en brousse, chercher le bois nécessaire à la cuisine. Aussi n'est-il pas rare, durant la saison sèche, période des travaux domestiques les plus pénibles, de voir les femmes faire la sieste, tresser leurs pagnes ou enfiler des perles en se plaignant de la chaleur, pendant que les hommes s'adonnent à la construction ou à la réfection des habitations. Le jeu de la faiblesse s'est institutionnalisé en règle de vie.

Dans le même ordre d'idées, lorsque l'on part en brousse, où l'on ne va « jamais seul », femmes et enfants passent toujours devant, l'homme suivant derrière (s'ils sont plusieurs, l'un d'eux ouvrira la marche), car c'est toujours par derrière qu'arrive le danger. « *C'est aux épaules que saute la panthère du haut de son rocher, c'est au talon que mord le serpent, c'est dans le dos que frappe la flèche de l'ennemi* ». A cette fin de défense du groupe familial, et plus largement communautaire, les femmes portent les charges et les enfants en bas âge, afin de laisser les mains de l'homme libres pour manier les armes.

(8) Cf. la légende de Badoblum in J.-G. GAUTHIER, *Les Fali de Ngoutchoumi*, Anthropological Pub., Oosterhout, Pays-Bas, 1969, pp. 227-228.

Après ce bref aperçu du quotidien fali, c'est à travers la procréation, le mariage, l'érotisme, trois domaines évidemment inséparables, que se donne libre cours ce « jeu de la femme ».

Le rôle des partenaires

Avant le mariage, que l'on soit homme ou femme, on n'est pas tout à fait un adulte ; après le veuvage, de l'un ou de l'autre, on n'est qu'un surplus qu'il faut nourrir en attendant la mort, à moins que l'on ne soit assez jeune pour pouvoir se remarier et avoir encore des enfants.

Cette prééminence de la vie conjugale est amorcée dès l'initiation du garçon comme celle de la fille. Le jeune homme, initié entre 14 et 18 ans, pourra alors participer à toutes les activités d'homme, que ce soit dans les domaines sexuels, économiques, politiques et autrefois guerriers : toutes tâches viriles et tournées vers l'extérieur du cercle étroit de la famille. C'est en pleine possession de ses moyens, en pleine connaissance de cause, qu'il entrera dans le mariage. Par son initiation, ou plutôt sa présentation aux ancêtres de son clan peu avant ses noces, la jeune fille pourra aller procréer dans un autre clan que le sien où, avec la permission de ceux et celles qui l'ont précédée, elle portera sa force de production et de reproduction. En effet, outre sa future fécondité, elle emmène avec elle son savoir clanique, les connaissances et la pensée, qualités intrinsèques de son groupe d'origine. C'est ainsi qu'un homme, par la pluralité de ses unions, pourra enrichir son clan, à travers ses descendants, des qualités propres aux clans de ses différentes épouses (étant bien entendu qu'un homme ne peut épouser deux femmes d'un même clan — de leur vivant, du moins) et qui font forcément défaut au sien.

Car il faut savoir que dans leurs conceptions touchant à la procréation, s'ils ignorent les rôles respectifs de l'homme et de la femme dans le processus de fécondation, les Fali pensent que l'un et l'autre transmettent certains caractères héréditaires, en quantité et qualité variables, bien entendu. Le rôle de chacun des deux parents dans la genèse de l'enfant est défini par leurs conceptions cosmogoniques : l'homme y joue Dieu, la femme y joue la Terre.

Au commencement du monde, Dieu, *Faw*, vit la Terre *Ona*. Il la trouva belle et désirable et s'en approcha. De leurs unions successives naquirent tous les êtres vivants, depuis les insectes jusqu'aux génies et aux hommes. Puis, Dieu, son œuvre accomplie, se retira dans son ciel, le *fakturum*. Mais il laissa à chaque être femelle, animal ou végétal, la possibilité de continuer son œuvre créatrice. Peut-être est-ce pour cela que les Fali ne sont pas éloignés de croire que les femmes sont plus près de Dieu que les hommes.

Cachée au plus profond de l'utérus (*dongu*), de celui de la femme en particulier, se trouve une graine, *yodju lâhlam*, et cela dès la naissance. De même nature que la Terre de la Genèse, *Ona Tumboshum*, elle ne peut se développer que par un apport de nourriture « *noom* », consti-

tuée à la fois par le mucus féminin, *numo téhlu*, et par le sperme, *tchakto*.

Toute union de l'homme et de la femme s'apparente donc à celle de Dieu et de la Terre. Mais ici, la femme est prédestinée par Dieu pour continuer sa création : l'homme n'y joue qu'un rôle d'adjuvant. La vie est une virtualité déposée par Dieu au fond de toute femme, ou presque toutes. Pour cela, on ne reproche jamais sa stérilité à une femme : c'est la volonté de Dieu dont les voies sont impénétrables. Aussi la stérilité d'une épouse n'est-elle jamais source de répudiation. Par contre, la négligence du mari envers sa femme sera jugée coupable, car assimilée à un refus de procréation.

Cette graine ne peut se développer que par un apport de nourriture suffisant en quantité et en qualité, dans des conditions spécifiques d'âge et de développement des deux partenaires : les mariages trop précoces ne sont donc jamais souhaités, les futurs parents étant alors jugés trop faibles pour procréer valablement.

Ces substances, à la fois différentes et complémentaires, sont élaborées à partir des reins (*tibayo*). Elles sont spécifiques des individus d'un même clan. Aussi la virginité de la fille, qui n'est pas une vertu morale en soi, est-elle exigée comme garante de l'intégrité de ces caractères claniques que son mari transmettra à travers elle. En effet, cette graine, déposée par Dieu au sein de la femme, est protégée d'une enveloppe dure qui éclate au premier rapport sexuel, pour lui permettre de libérer la vie sommeillant en elle. Ce premier rapport n'est donc pas indifférent puisqu'il imprime d'une marque définitive toute la progéniture d'une femme. Même la descendance d'une femme divorcée et remariée garde la trace de ce premier accouplement. Sans doute est-ce pour cela que l'adultère, bien qu'assimilé à un vol et puni comme tel, est relativement bien toléré : par ce premier rapport le mari marque sa femme d'une façon indélébile. C'est pour cela, également, que la mère surveille étroitement sa fille, avant sa présentation aux ancêtres qui précède de peu son mariage.

C'est cette cérémonie qui la libère des liens de sujétion envers ses ancêtres pour lui permettre d'aller procréer chez d'autres. Elle ne devra cependant jamais les oublier, car elle ne cesse pas d'appartenir à son clan d'origine, et devra donc les honorer régulièrement.

Un père qui différerait par trop la présentation de sa fille l'empêcherait non seulement de se marier, car elle est alors toujours considérée comme une enfant inféconde, mais pourrait être suspecté de nourrir des sentiments incestueux à son égard.

Malgré tout, aucune preuve de la virginité de la jeune fille n'est jamais exigée, aucun reproche ne peut être fait à la mère, ni aucune diminution de dot demandée pour ce défaut ou ce manque... Au mari à savoir être beau joueur... car de toutes façons, il sera le père de l'enfant à venir.

Dès le début constaté de sa grossesse, lorsque la graine suffisamment nourrie est arrivée à maturité et que s'est tarie « la fontaine des génies » (*tindom sita* = les règles), la femme a une double tâche. Elle doit d'abord s'efforcer d'accroître ce que les Fali conçoivent comme sa

propre « liqueur séminale », qui doit constituer le liquide amniotique, et essayer d'exacerber le désir de son époux. En effet, c'est lui qui doit communiquer, à travers le liquide amniotique, tous ou presque tous les caractères de son futur enfant : d'abord son sexe, si la quantité de sperme est suffisante, ensuite le savoir clanique, dont celui-ci est le support et le véhicule, qui dépend de la qualité de cette substance. Ainsi se trouve légitimé la recherche du plaisir physique.

Le sexe de l'enfant sera déterminé au moment de l'orgasme par la quantité et la qualité des produits génitaux émis. Qu'ils soient plus abondants du côté paternel, et ce sera un garçon ; plus abondantes du côté maternel, et ce sera une fille. Aussi un homme qui n'engendrera que des filles sera-t-il taxé d'un certain manque de vaillance...

Les caractères héréditaires sont transmis de la même façon, et seul le mélange équilibré des sécrétions parentales permet l'harmonieux développement de l'embryon. Au-delà des particularités physiques, le père donne la plus grande partie du savoir « *sumti* » et surtout du savoir-faire ; la mère lègue une part importante de la pensée « *qumji* » (9).

Puisque de la fréquence et de la qualité des rapports sexuels va dépendre le bon développement de l'embryon, ils seront assidûment poursuivis jusqu'au septième-huitième mois de la grossesse, c'est-à-dire lorsque la femme jugera que l'enfant est assez fort pour pouvoir se passer de la « nourriture » de son père. Aussi ne négligera-t-elle rien pour exciter le désir de son compagnon. Quant à lui, il n'aura de cesse d'exalter l'empressement de sa compagne.

L'épouse enceinte soignera tout particulièrement les repas, aussi bien pour elle que pour son mari. Elle lui fera absorber des nourritures réputées riches, telles les pieds de bœufs (également considérés comme nourriture collante, elle n'y aura droit qu'au repas qui suivra l'accouchement), bouillies de mil, sésame. Pour elle, ce seront surtout des graines de concombres, aliment mâle, et des graines de citrouilles (10), aliment femelle, ainsi que de la pâte d'arachide mélangée à du miel. Son mari veillera à lui procurer du gibier, de la viande du marché, des fruits rares qu'il ira parfois chercher très loin... Aucun des deux ne négligera les noix de kola, qu'ils s'offrent mutuellement en signe d'amour, ou les oignons, réputés aphrodisiaques. Elle se parera avec soin, ne ménageant ni les bijoux ni les parfums afin d'attirer son mari, et soignera tout particulièrement sa toilette intime. C'est toujours d'une oreille complaisante qu'elle écoutera les recommandations des vieilles femmes qui passaient, jadis, pour expertes dans l'art de la séduction. Les conseils de ses sœurs plus âgées, de sa mère et de sa belle-mère seront également les bienvenus. Les pratiques magiques, pour la plupart empruntées aux Peuls, demeurent rares, bien qu'en légère augmentation de nos jours.

Les Fali estiment que si la future mère pense trop intensément à un

(9) Cf. Ch. GUILMAIN-GAUTHIER, « La stratégie du mariage chez les Fali », *Bull. de la Soc. d'Anth. de Bordeaux et du Sud-Ouest*, 1982, tome XVII, n° 3, pp. 155-163.

(10) Les unes et les autres, séchées après la récolte, sont conservées dans les greniers en vue d'une éventuelle grossesse ou pour offrir à une parente ou amie enceinte.

objet, un animal, une personne, éprouve une vive émotion ou un désir contrarié, cela peut avoir des répercussions sur la constitution aussi bien morale que physique de l'enfant à venir (11). Aussi en profite-t-elle souvent pour ne plus faire grand-chose, sauf les repas de son mari, et pour se montrer plutôt capricieuse. Ses co-épouses, si elle en a, prennent à leur compte le surcroît de travail, à charge de revanche bien sûr, sinon elle demande à une jeune fille de sa parenté de venir l'aider. De toutes façons, il est rare qu'un mari impose à sa femme des tâches pénibles durant sa grossesse.

Une femme enceinte ne doit pas voir Tibingo, le serpent noir (*Naja nigricolis*), symbole de la mort. Elle ne doit pas non plus se baigner de crainte qu'un génie ne pénètre dans son ventre et ne la fasse avorter. Durant sa grossesse, elle adopte tous les interdits du clan de son mari, alors qu'en temps ordinaire elle ne respecte que ceux de son clan d'origine, et lui-même observe les interdits du clan de sa femme : l'enfant procède bien de l'un et de l'autre.

Tout ce que l'on peut retenir de ces données à la fois cosmogoniques, religieuses, physiologiques est la notion du tout qui constitue l'univers créé par Dieu. Un univers tendant de plus en plus vers la perfection et l'équilibre à mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie de la création. Il faut sans doute voir dans cette conception très particulière du monde le fait que les Fali accordent la même importance, sinon la même considération, à l'homme et à la femme. Ils sont chacun à leur place dans l'ordre voulu par Dieu, dans une relation de complémentarité et d'échange permanent où la femme, par son pouvoir de dire oui ou non à l'homme, détient la clé de la décision.

Mariage et bienséance

On comprendra, d'après ce qui vient d'être dit de la procréation, que, sans exclure d'autres motivations, les mariages sont souvent fondés sur l'affection qui unit les époux, même en cas d'union polygame.

Même si les enfants sont fiancés en bas âge par leurs parents, ceux-ci leur laissent le libre choix, le moment venu, d'accomplir ou non l'union projetée. Ceci est valable pour les filles comme pour les garçons.

Dans presque tous les cas d'un premier mariage, aussi bien pour un garçon que pour une fille, celui-ci est arrangé par les parents aux alentours de la troisième année des enfants, c'est-à-dire lorsqu'ils ont passé les aléas de la première enfance. Il s'agit généralement d'un accord entre deux familles, et plus largement entre deux lignages ou deux clans qui ont des habitudes matrimoniales communes. Les discussions au sujet de la dot, si elles ne sont jamais absentes (elles font partie du jeu

(11) C'est ainsi que les Fali expliquent la naissance d'albinos : « leur mère pensait à un Blanc ».

matrimonial), s'en trouvent cependant simplifiées et le montant peut en être sensiblement diminué.

Ce mariage, préparé longuement à l'avance, présente deux avantages aux yeux des parents. D'une part, les pères, et plus particulièrement celui du garçon, peuvent choisir une descendance à leur convenance. D'autre part, ils considèrent ces arrangements comme une assurance sur l'avenir de leurs enfants, particulièrement pour la fille. En effet, c'est un devoir moral, pour un père, que de pourvoir à l'établissement de ses enfants, car ni l'un ni l'autre (à moins d'une maladie grave ou de déficience mentale) ne doivent rester célibataire : la finalité d'une femme est d'être mère, celle d'un homme est, à travers sa descendance et par le truchement d'une femme, de perpétuer le culte de ses ancêtres.

Si c'est le père du garçon qui a l'initiative officielle, le père de la fille peut laisser entendre, négligemment, que telle ou telle alliance ne lui déplairait pas. Si les mères ne sont jamais présentes, il ne faudrait pas croire qu'elles soient absentes de la décision. Leur rôle se fait d'une façon plus occulte, plus allusive, mais il n'en n'est pas moins décisif. L'accord des mères respectives est toujours requis par les pères ; un refus de leur part, et le mariage projeté aurait peu de chances de succès. La place qu'elles tiennent d'ailleurs dans les préliminaires de la cérémonie d'engagement où leur rôle est prépondérant (12), la façon discrète mais bien réelle dont elles participent aux discussions de la dot, marquent bien la considération dont elles jouissent au sein de la famille, l'autorité qu'elles ont et gardent toujours sur leurs enfants.

Si l'homme détient l'autorité dans le ménage, ou plus exactement sur les membres de la famille qui habitent dans sa maisonnée, en particulier en ce qui concerne les relations extérieures, la femme la possède sur son foyer, c'est-à-dire sur ce qui dépend immédiatement de sa case. Le mari prend les décisions importantes : choix des cultures, agrandissement de l'habitation, mariage des enfants. Comme sa femme participe toujours de près ou de loin à ces activités, il a intérêt à la consulter, et dans la mesure du possible, à suivre son avis, car elle lui mènerait vite une vie impossible. Mais il faut dire que les hommes reconnaissent volontiers la sagesse et le bien-fondé des conseils de leur(s) femme(s), à condition que ceux-ci soient formulés discrètement et sans témoin. Aussi la vie nocturne des couples est-elle presque aussi souvent occupée par des conversations à voix basse que par des jeux sur la natte ou le *tara* (13). L'autorité de la femme est sans partage à l'intérieur de l'habitation, en particulier sur sa cuisine où elle fait ce qu'elle veut, sur ses greniers où elle seule peut entrer (à moins qu'elle ne délègue ce privilège à une de ses filles), sur ses enfants jusqu'à l'âge de six ans et quel que soit leur sexe (le bébé non sevré lui appartient comme un bien

(12) C'est par une onction d'huile sur l'épaule gauche du père du petit garçon que la mère de la petite fille scelle la promesse d'alliance, ce geste préfigurant l'acceptation du fiancé par la jeune fille lors de l'accord définitif.

(13) *Tara* : lit emprunté aux Foulbé et constitué d'une sorte de bâti affectant la forme d'une cage en cannes de mi ou en branches flexibles d'acacia. Il tend de plus en plus à supplanter la natte fali directement posée sur le sol ou le lit fali fait d'une planche incurvée posée sur un support.

propre que le mari ne peut jamais lui enlever, même en cas de divorce), sur ses fils jusqu'à leur mariage, et même au-delà si elle habite avec l'un d'eux en cas de veuvage. Ses filles dépendent d'elle exclusivement jusqu'à leur mariage et elle aura toujours un droit de regard sur ses petits-enfants (ceux de ses fils aussi, d'ailleurs, ce dont elle ne se prive pas et qui n'est pas sans amener de conflits avec sa belle-fille).

Si le mari doit assurer la protection de sa famille et pourvoir aux besoins de nourriture, en contrepartie, la femme doit veiller au confort de tous. Outre l'activité alimentaire, l'entretien des ustensiles de cuisine et d'une façon générale la propreté de l'habitation, c'est à elle qu'incombe l'accueil des étrangers et leur nourriture (préparée cependant avec les provisions apportées par ces derniers). Même si c'est le mari qui achète viande ou poisson séché au marché, c'est elle qui partage les rations entre tous les membres de la maisonnée : elle peut ainsi avantager qui bon lui semble, mari, enfants, parents. Elle peut aussi n'acheter de la viande, sur ses deniers propres, que pour elle et ses enfants, si elle trouve son mari par trop avare. Dans ce cas, il devra se contenter de la boule de mil et d'une sauce aux herbes séchées.

Étant donné que c'est à la femme qu'il revient exclusivement de préparer les repas, la coercition alimentaire est très pratiquée dans les ménages fali. Qu'un mari trompe son épouse, la contrarie trop fortement ou la néglige et il sera privé de dîner le soir et peut-être le lendemain (mais il ne faut quand même pas que cela dure trop longtemps !....). C'est généralement ce moment qu'elle choisit pour sacrifier un de ses poulets, inviter des amies... et lui faire profiter du fumet de sa cuisine. Il devra alors essayer de préparer lui-même son repas, ce qu'il fait plutôt maladroitement et d'assez mauvais gré, ou aller demander l'hospitalité d'un voisin compréhensif... à charge de revanche, bien sûr ! (14).

Cependant, l'habitation appartient en propre au mari : il l'a élevé de ses mains. La femme habite chez son mari et ne cesse jamais d'appartenir à sa propre famille (15). Malgré cela, on considère que sa case et ses greniers lui appartiennent en propre puisqu'ils ont été construits pour elle. Comme son mari range ses biens personnels chez lui, dans son *ara*, elle garde chez elle, dans son *hoy tibuelgu*, tout ce qu'elle possède en propre.

La vie en société n'étant possible, pensent les Fali, qu'en observant certaines règles de bienséance, celles-ci sont inculquées très tôt aux enfants. La discrétion est ici érigée à la hauteur d'une vertu morale. De ce fait, on ne pénètre jamais dans la case personnelle de quelqu'un sans y être invité ou sans en avoir la permission. Aussi un mari n'entre-t-il jamais chez sa femme sans son autorisation et ne cherche-t-il jamais

(14) Même pour les cérémonies religieuses auxquelles elle ne participe pas, c'est la femme qui prépare le repas culturel : mil, sésame, haricots, moût pour la bière. Seuls les poulets, parce que leur sang doit couler sur les pierres des ancêtres, sont sacrifiés et cuisinés par les hommes.

(15) Une femme mariée est toujours désignée et appelée, même par son mari, par son nom clanique. Par ex : Sa Pemgu = Femme Pemgu (du clan Ni Pemgu).

dans ce qu'elle peut y ranger. Il n'aura le droit de forcer sa porte que pour exercer ses prérogatives conjugales, et ceci uniquement en cas de refus répétés de la part de sa femme, ce qui, il faut bien l'avouer, est extrêmement rare. La femme observe la même réserve envers l'*ara* de son mari. Elle n'y entre que si elle y est invitée, garde le yeux baissés et ne touche à rien. De la même façon, les filles n'entrent pas chez leur père, ni les garçons chez leur mère à partir du moment où ils ont leur case personnelle (vers douze-treize ans). Ces mêmes règles de discrétion, de respect, qui permettent d'harmoniser les rapports familiaux, surtout dans les ménages polygames, sont également valables à l'extérieur de l'habitation. En public une femme n'appelle pas son mari par son nom, mais par son surnom ou son titre : *Ardo* (Chef), *Délégué*, *Tondji* (Sage). De même, elle ne lui adressera la parole qu'en cas de nécessité absolue et rarement sans y être invitée. De toutes façons, elle évitera de rester à ses côtés, sous peine de passer pour une malaprise et une dévergondée, et rejoindra bien vite le groupe des femmes... qui n'ont de cesse d'attirer sur elles les regards masculins, tout en ayant l'air de penser à autre chose. De son côté, le mari se gardera de toute attitude familière envers sa femme et observera toujours à son égard une grande réserve empreinte de déférence. Seuls, les enfants qui vont et viennent librement de l'un à l'autre forment, en quelque sorte, un trait d'union entre eux.

Mais il ne faut pas se leurrer : cette froideur, cette indifférence entre mari et femme(s) ou entre membres d'une même famille n'est qu'apparence. Simplement, il ne convient pas d'étaler au grand jour des sentiments trop personnels ou trop intimes qui ne peuvent s'exprimer librement que le soir, autour du feu dans la cour ou dans l'intimité de la case. Cette réserve contraste évidemment avec la liberté de parole que se permettent les uns et les autres, sortis du cadre étroit de la famille immédiate. Même entre beaux-frères et belles-sœurs, on peut se lancer les plaisanteries les plus grivoises, à condition, bien sûr, de s'en tenir aux paroles.

L'indépendance des époux fali l'un vis-à-vis de l'autre n'est qu'une conséquence de ce respect de la liberté de chacun.

Lorsqu'un mari désire inviter des amis (masculins uniquement) à partager son repas, il demande à sa femme de les soigner tout particulièrement, ce qu'elle ne fait pas toujours de très bonne grâce car elle apprécie peu ce surcroît de travail. C'est lui qui lui apporte les denrées nécessaires, généralement de la viande, des poulets achetés au marché ou du gibier pour éviter de puiser dans les réserves familiales (et aussi pour ne pas s'entendre dire qu'il va affamer ses enfants...). La plupart du temps, elle allonge la sauce et garde une partie de la viande pour elle et ses enfants. Dans les ménages polygames, le mari demande à ses différentes épouses de préparer les divers plats, en espérant qu'ainsi elles tricheront le moins possible, ce en quoi il se trompe, la plupart du temps. Mais comment faire autrement ?

De la même façon, une femme peut inviter des amies quand bon lui semble. Elle en prévient son mari qui ne peut en aucune façon s'y

opposer. Théoriquement, la cuisine est alors faite sur les réserves propres de la femme, mais comme elle doit aussi nourrir son mari, elle puise largement dans les provisions familiales, sans que celui-ci puisse s'y opposer, puisque de toute façon il n'entre pas dans le grenier de sa femme. Les enfants petits, garçons et filles, participent toujours aux agapes de leur mère, alors que seuls les garçons peuvent partager les réceptions de leur père.

La femme, tout comme son mari, peut inviter des amies ou des parentes, ses sœurs en particulier, à demeurer pour la nuit. Elles partageront alors sa case, avec leurs enfants si elles les ont amenés. Le mari s'abstiendra de visiter sa femme, à moins qu'il ne l'appelle chez lui... ou qu'il ne choisisse ce moment pour aller se promener...

Il n'y a jamais d'invitations mixtes, même pour les membres d'une même famille. Les hommes mangent et dorment ensemble, les femmes de même.

La femme est également libre d'aller passer quelques jours chez une amie ou une parente où elle amène ses enfants petits, ainsi que ses provisions (car on ne va jamais chez quelqu'un sans apporter sa nourriture, cela aussi fait partie de la bonne éducation fali) (16). Elle doit simplement en avertir son mari qui ne peut s'y opposer. Bien entendu, il peut faire exactement la même chose de son côté, ce qui est extrêmement rare : en effet, l'homme marié quitte peu son habitation. Elle est à lui et il s'en considère comme le gardien, car à l'inverse de la femme qui peut changer de maison en changeant de mari, lui, en changeant de femme, garde la même demeure. La femme joue sa vie dans la mobilité alors que l'homme représente l'élément stable de la société.

Comme on l'a déjà souligné précédemment, le mari consulte toujours sa femme pour les décisions importantes, et, même s'il ne tient pas compte de son avis, il vaut mieux pour la paix de son ménage qu'il lui fasse part de ses projets. Il aura donc à cœur de se concilier les bonnes grâces de son épouse en lui faisant des cadeaux : pagnes de cotonnade, colliers, bracelets, noix de kola, tabac... seule la façon de les offrir pourra témoigner des sentiments qu'il lui porte vraiment. Les cadeaux de l'épouse au mari ne sont pas rares, non plus, et sont toujours pris sur sa cassette personnelle : tabac, natron, noix de kola, parfum, bijoux. Parmi les cadeaux les plus appréciés, de l'un comme de l'autre, on trouve actuellement les savonnettes, les boîtes d'allumettes et les lampes de poche à piles.

Tout comme l'homme et la femme sont complémentaires dans la vie familiale, ils le sont aussi dans la vie religieuse. En effet, à l'intérieur de l'habitation, l'un et l'autre assistent au culte du conjoint, sans y participer, toutefois. Si elle est l'aînée de sa famille, elle transporte chez elle, au moment de son mariage, les pierres représentant ses ancêtres, qu'elle place dans un coin de sa case. Les femmes originaires de certains clans (Ni Nugwabel, par exemple), et toujours si elles sont les

(16) Peut-être faut-il voir dans ce comportement une réminiscence des temps de frugalité, pas si lointains, où chaque famille n'avait que sa subsistance personnelle pour l'année, et où toute bouche supplémentaire à nourrir la mettait en péril.

ainées, peuvent posséder un petit grenier sacré derrière leur case. Que les pierres ancestrale soient rangées sous son toit ou dans un grenier, elle leur rend elle-même un culte régulier auquel assiste le mari sans y prendre part. De même, en certaines circonstances (présentation des nouveau-nés aux ancêtres du clan, par exemple), peut-elle accompagner son mari jusqu'au sanctuaire clanique et assister au culte qu'il rend à ses ancêtres,

De toutes façons, la complémentarité de l'un et de l'autre est requise par la matérialité même de l'exercice du culte : c'est lui qui cultive le pied de vigne sacrée, *dalengu* (*Cissus quadrangularis*), planté dans un coin de la cour de l'habitation, c'est elle qui fabrique le moût pour la bière et cuisine le sésame, nourriture des ancêtres.

Monogamie, polygamie et cohabitation

Les différences entre les ménages monogames et polygames tiennent beaucoup plus à la formalisation des relations qu'à leur essence même. La politesse et le respect mutuel que se témoignent entre eux les membres d'une même famille permettent, pour une bonne part, une cohabitation harmonieuse et l'apaisement de bien des conflits.

La monogamie est la forme de mariage la plus répandue chez les Fali. En 1977, 75 % des ménages de cette zone du Tinguelin étaient monogames. A ceci deux raisons : l'une d'ordre affectif, l'autre d'ordre économique.

Il est rare en effet qu'un jeune époux songe à prendre une autre femme avant la naissance de son premier enfant, et, de toutes façons, comment acquitter une deuxième dot (17) alors qu'on vient à peine de finir de payer la première ou qu'on en est encore aux derniers versements ?

Le cap le plus difficile à passer dans une union monogamique est celui de l'interdit de deux ans qui suit toute naissance (en pratique, d'ailleurs cet interdit se réduit à dix-huit mois). Aussi, consciente du sacrifice qui est demandé à son mari, la jeune épouse demande souvent à une jeune fille de ses amies de venir habiter chez elle. Pendant qu'elle l'aidera au travail de la maison elle pourra aussi distraire son mari. Comme cette jeune fille n'est pas présentée aux ancêtres, elle ne peut donc avoir de rapports sexuels complets avec un homme. Rassurée de ce côté-là, la jeune femme le laisse « rire » (« *washam* ») avec cette jeune fille. Aimant beaucoup le flirt, très caressant, le jeune mari fali (et aussi les moins jeunes) se satisfait la plupart du temps de cette situation. Il faut dire qu'il est plus confortable de rester tranquillement chez soi plutôt que de courir la brousse en quête d'une bonne fortune, au risque de tomber sur un mari jaloux ou un père irascible, ce qui est toujours fort désagréable. Il faut préciser aussi que ce genre d'arrange-

(17) 200 000 à 300 000 CFA, mais toujours payée en nature : bandes de coton (*djolu*), chèvres, mil, arachide. L'argent ne sert que de complément, pour le moment, du moins.

ment organisé par la femme contente tout le monde, à commencer par elle-même qui peut ainsi surveiller son mari ; ce dernier a une vie des plus agréables chez lui où deux femmes accomplissent ses moindres désirs. La jeune fille fait son apprentissage de la vie de femme, et ses parents (car elle vient avec leur accord) y voient une occasion de la marier, ce qui est souvent le cas. On peut même ajouter que ce n'est pas sans arrière-pensée que l'épouse choisit telle jeune fille plutôt que telle autre, sachant très bien qu'elle risque de rester. Elle préférera donc avoir une co-épouse avec qui elle s'entendra bien et qui lui aura une certaine reconnaissance pour l'avoir aidée à se marier (ce qui n'est pas toujours le cas par la suite...).

Dans les ménages monogames, les deux époux vivent généralement très proches l'un de l'autre, au point que le mari, bien que possédant sa case personnelle, partage la plupart du temps celle de sa femme, et bientôt la sienne devient une sorte de case-réserve, une annexe, des greniers. Il ne la réintègre que pendant les périodes d'interdits sexuels (menstruations, allaitement, préparation de la bière de mil). Les manifestations de tendresse, regards complices, gestes affectueux, laissent entrevoir une réciprocité de sentiments que la rareté des paroles échangées ne permet pas toujours de percevoir. Il faut dire que l'épouse d'un monogame, qui tient la plupart du temps à le rester (le drame survient lorsqu'une deuxième épouse lui est imposée malgré elle ; après, on s'habitue...), fait tout pour satisfaire au maximum son mari, ce qui fait que nombre d'époux fali n'en prennent pas d'autres uniquement pour avoir « la paix chez soi », d'autant plus que la facilité des rencontres en brousse vient un peu tempérer la monotonie des jours.

Mais il faut bien souligner ceci : toute épouse d'un ménage monogame est la première d'un ménage polygame en puissance, ce qui est, néanmoins, le rêve de tout fali, trois épouses étant considérées comme l'idéal à atteindre.

Sans insister sur la polygamie de devoir (d'origine politique, par exemple) où pas plus l'homme que la femme n'ont à donner leur consentement, puisque ce sont les circonstances qui décident, une mention spéciale doit être faite de la polygamie léviratique. En effet, le lévirat, qui est une cause fréquente de l'obtention d'une épouse supplémentaire, est un devoir pour l'homme et un droit pour la femme.

A la mort de son mari, la femme est recueillie avec ses enfants par le frère le plus proche du défunt. Après le délai de viduité qui est d'un mois, elle peut décider de rester ou non chez son beau-frère. D'y rester à titre d'épouse, ou en tant qu'hôte. Dans ce dernier cas, il lui devra le vivre et le couvert ainsi qu'à ses enfants ; elle lui devra sa contribution au travail des champs ainsi qu'à l'entretien de la maison. Il ne peut en aucun cas l'obliger à devenir son épouse ; mais si elle le désire, il ne peut s'y opposer. Dans le lévirat, tel qu'il est pratiqué chez les fali, la femme peut exiger le mariage, l'homme ne peut ni le refuser ni l'imposer. Elle peut aussi décider d'épouser un autre homme étranger au clan, sans que son beau-frère puisse s'y opposer. Elle devra néanmoins laisser ses enfants dans leur clan d'origine, mais pourra leur rendre visite aussi souvent qu'il lui plaira.

Dans ce dernier cas, le nouveau mari devra rembourser la dot à la famille du mari défunt, dont le clan n'aura aucun droit de regard sur les enfants à venir.

Enfin, la veuve peut décider, avec l'accord de sa famille et de sa belle-famille, de rester une veuve libre et de se consacrer à l'éducation amoureuse des jeunes gens. Cette *ni otu'o*, « celle de la route », est surtout une veuve d'un certain âge, sans enfant — donc sans obligation à l'égard de sa belle-famille — et qui n'a pas envie de se retrouver sous l'autorité d'un homme. Jalouse de son indépendance, elle habite tantôt chez l'un, tantôt chez l'autre de ses amants occasionnels. Elle tient leur ménage et y reste le temps qu'elle veut. Il est bien évident, pour des raisons faciles à comprendre, qu'elle s'installe toujours chez un célibataire. La venue d'une *ni otu'o* chez un couple marié provoquerait un drame. Mise dehors par l'épouse légitime, elle n'aurait d'autre ressource que de quitter le village. Quant au mari, il devrait faire des excuses publiques à sa femme et donner une indemnité en chèvres à ses beaux-frères pour injure et outrage à leur sœur, donc à un membre de leur clan, donc à eux-mêmes. Cependant, il faut bien souligner qu'aucun opprobre ne s'attache au genre de vie de ces veuves. Les enfants nés d'une de leurs unions occasionnelles appartiennent toujours au clan du défunt, puisqu'il n'y a pas eu de remboursement de dot, donc pas de rupture du contrat (le remboursement de la dot par le père-géniteur équivaldrait alors à un mariage, ce que la femme refuse généralement ; celui-ci n'a aucun droit de regard sur l'enfant). Propriété de leur mère jusqu'au sevrage, par la suite, elle peut les voir chaque fois qu'elle le désire. De toutes façons, elle peut toujours modifier son genre de vie et revenir chez son beau-frère, à titre d'épouse ou d'hôte.

La genèse d'un ménage polygame peut tirer son origine soit de l'homme, ce qui est le cas le plus fréquent, soit de la femme, ce qui n'est pas si rare qu'on pourrait le croire. Outre les raisons affectives, politiques, économiques ou ostentatoires, les plus souvent invoquées pour expliquer un nouveau mariage, les maris fali prétendent, avec la plus parfaite mauvaise foi, que la venue d'une autre épouse est le meilleur remède au « vilain vice de l'adultère », pourtant pratiqué sur une échelle assez stupéfiante par l'un et l'autre sexe.

Cette raison est également celle qui est la plus couramment mise en avant par les femmes et ce sont souvent elles qui cherchent une autre épouse à leur mari. En effet, elles préfèrent le voir tranquille chez lui que perpétuellement en quête d'une aventure. La polygamie, c'est bien souvent la paix des ménages, surtout lorsque l'une des deux ou trois épouses a des obligations de nourrice. C'est pour cela que c'est souvent l'épouse ou la première des co-épouses qui cherche une autre femme au mari, en l'absence d'une union prévue dans son enfance qu'il tiendrait particulièrement à honorer ; dans ce cas, elles n'auraient rien à dire. Le mari s'incline généralement devant le choix de sa ou ses femmes, car il tient avant tout à la bonne entente au sein de sa maison, une co-épouse co-optée par la ou les précédentes ayant plus de chances d'être bien accueillie que si elle leur est imposée. Il peut alors se trouver au sein

d'une véritable coalition d'amies dirigée par la première, mais il y trouve aussi son avantage, car une deuxième épouse fournit pour la première, une troisième pour les deux autres, etc., une aide ménagère non négligeable, surtout en cas de grossesses rapprochées, donc d'enfants en bas âge à élever ; aussi l'arrivée d'une deuxième ou troisième femme assure la régularité des repas, ce qui, pour lui, est toujours un argument décisif. Il arrive même que ce genre d'union fasse le bonheur d'une veuve relativement âgée ou tout au moins ayant dépassé l'âge d'enfanter. Flattée d'être accueillie par un homme dans la force de l'âge (18) (souvent dix ou quinze ans de moins qu'elle), bien considérée par ses co-épouses qui verront en elle une aide aux travaux ménagers, et non une concurrente, elle sera toute dévouement, alors qu'elle avait été humiliée du peu d'empressement des hommes de la famille de son défunt mari à l'épouser.

Il est bien évident que l'instauration d'un ménage polygame requiert des aménagements, aussi bien au niveau de l'habitation que des relations interpersonnelles à l'intérieur de la maison. Bien sûr chaque épouse possède sa propre case où elle loge avec ses enfants, ainsi que ses propres greniers où elle seule a le droit de pénétrer. Généralement elle en possède deux : l'un pour sa part des récoltes familiales, l'autre, plus petit, pour ses récoltes personnelles. Si elle n'en possède qu'un, la séparation entre les deux catégories de denrées se fait d'une façon particulièrement subtile dont elle seule a le secret. Il n'y a pourtant jamais mélange ni confusion des deux. Tout comme chacune a sa case, son ou ses greniers, chacune a sa cuisine où elle range ses ustensiles personnels. Les prêts d'objets ménagers sont extrêmement rares entre co-épouses, sans doute pour éviter les conflits en cas de perte ou de détérioration. L'espace dévolu à chaque épouse par le mari (à chaque nouvelle arrivée, il en décide l'emplacement avec les autres, surtout la première) est sa propriété personnelle. Si l'union projetée ne plaît pas aux autres femmes, celles-ci font traîner la discussion au maximum et, pour peu que l'on arrive à la saison des pluies, il faudra se remettre aux cultures ; cela fait toujours un an de gagné, car le mariage ne peut avoir lieu tant que la future épouse n'a pas d'habitation pour elle. Dans cet espace privé, les co-épouses ne pourront pénétrer sans invitation, sans s'annoncer ou sans en demander l'autorisation. Il en est de même pour les enfants de chacune. D'une façon générale, elles manifestent toutes un grand respect de l'autonomie de chacune à l'intérieur du domaine commun, et si les prêts sont extrêmement rares, voire inexistants, les menus cadeaux (kola, tabac, natron...) sont relativement fréquents.

La bonne entente règne le plus souvent au sein de ces ménages. Des conflits cependant peuvent éclater. La plupart du temps, ils ont comme origine la compétition pour obtenir de plus grandes faveurs du mari :

(18) Il y trouve un avantage économique non négligeable : en effet, dans ce cas la dot est bien moins élevée que pour une jeune fille. Agée et stérile, le clan du mari défunt ne peut prétendre au remboursement intégral de la dot, ce qui serait le cas si elle était jeune et féconde.

compliments, cadeaux, dons de nourriture et de noix de kola (symbole d'amour), permission de l'accompagner au marché dans l'espoir de se faire offrir quelque chose. La beauté des enfants, leur intelligence et leur nombre, entrent également en jeu. Ces conflits sont souvent fomentés ou entretenus par la première épouse qui s'estime presque toujours lésée dans ses prérogatives.

Il ne faudrait cependant pas croire que ce climat conflictuel soit la règle générale des ménages polygames. Comme on l'a déjà souligné, une entente profonde règne souvent entre les femmes, et de toutes façons, elles se réconcilient toujours « sur le dos » du mari, infidèle par exemple. Ce n'est pas alors une scène de ménage, mais deux, trois, quatre..., successives avant la grande scène, finale et collective orchestrée par la première. Ce n'est pas un jour qu'il sera privé de repas, mais un, deux, trois, quatre... Ainsi, celui qui aurait sept épouses (19) en serait-il privé durant toute une semaine... Dans ces cas-là, la solidarité féminine est rarement prise en défaut. L'épouse « traître » aurait vite une vie impossible de la part des autres, ce que ne compenseraient absolument pas les quelques faveurs, passagères, du mari.

Le seul moyen de représailles qu'il possède est de les priver de ses visites. Mais on ne peut pas dire que cela l'enchantait vraiment... Et si jamais elles le trompaient?... Alors cadeaux, promesses et bonnes paroles suivent généralement ces moments critiques.

Elles peuvent aussi s'unir pour faire, dans le calme et la dignité, cette fois, des remontrances à un mari jugé trop avare, ou au contraire trop dépensier, ou s'il se montre par trop désagréable à l'égard de l'une d'elles. Dans ce dernier cas, la démarche n'est pas totalement désintéressée, car cela pourrait leur arriver à chacune...

Malgré les heurts et les aléas de la vie quotidienne, lorsque survient le décès de l'une d'elles, les autres manifestent généralement une grande peine dont la sincérité ne peut être mise en doute. Il faut dire qu'un mari commun, des enfants communs (20), une habitation commune, bref une vie passée ensemble, ne sont pas des liens faciles à trancher. Si le mari perd une épouse, les femmes restantes perdent souvent leur meilleure amie.

Comme dans la vie quotidienne les décisions graves sont relativement rares — on ne partage les récoltes qu'une fois par an et on ne marie pas un fils ou une fille tous les jours —, finalement, le mari a peu de choses à dire chez lui et c'est à la première épouse qu'incombe la bonne marche de la maisonnée.

Comme elle jouit de prérogatives spéciales, dont elle se montre fort jalouse, la bonne entente entre tous dépend fortement de son caractère et la bonne tenue de l'habitation de ses qualités.

(19) Le maximum observé dans cette zone du Tinguelin.

(20) Chaque femme mariée est considérée comme une mère même si elle n'a jamais enfanté. Elle peut prendre à sa charge quelques enfants de ses co-épouses (ceci est une affaire d'entente entre femmes où le mari n'a rien à voir) ou même s'occuper complètement de ceux d'une épouse décédée. Le mari, lui, est le père de tous les enfants, sans distinction de leur origine maternelle.

D'abord, elle porte le titre de « *gomji* », « maîtresse ». Théoriquement, les autres épouses devraient la saluer ainsi. En pratique, seuls servantes et serviteurs, lorsqu'il y en a, ce qui devient de plus en plus rare, le font. Elle règne au foyer de son mari (ou du moins, elle essaie...). Elle est, par excellence, sa confidente et sa conseillère ; elle a toute sa confiance car elle a été choisie avec soin par son beau-père. Elle est l'interlocuteur privilégié de sa belle-mère. Les autres épouses, sans lui être soumises, doivent, en principe, l'écouter et lui obéir...

Elle bénéficie de l'habitation la plus spacieuse. Jadis, l'intérieur et la porte de sa case pouvaient être peints, privilège que lui disputaient parfois d'autres épouses.

Chaque fois que son mari prend une autre épouse, il doit lui élever un nouveau grenier, en plus de celui qu'il construit pour la nouvelle venue. Elle a donc ainsi le double des ressources, ce qui constitue les réserves du ménage en cas de disette (21).

Elle peut entrer partout où se trouve son mari (à l'exclusion des lieux cultuels), sans lui demander l'autorisation. Elle peut lui adresser des reproches publics (ce que ne se permettra jamais l'épouse d'un monogame, pourtant première épouse potentielle) et formuler les doléances des autres. Elle sert les repas de son mari debout, alors que les autres le servent à genoux (mais c'est un usage qui se perd...). Chaque fois qu'il passe une nuit avec une autre de ses épouses, il devrait en passer deux avec elle. Elle devrait donc avoir deux nuits tous les deux, trois, quatre... jours. Comme c'est une coutume rarement respectée c'est là une des principales sources de remontrances. Première mère de tous les enfants, même de ceux des autres épouses, elle ne se prive ni de conseils ni de commentaires à leur sujet, même quand on ne lui demande rien. Si elle n'est pas tenue de distribuer les tâches aux autres (ce qu'elle fait quand même), ceci pour éviter les conflits, elle doit recevoir en premier les cadeaux, et éventuellement les répartir entre les autres épouses si son mari lui accorde cette faveur. Elle seule peut inviter des amies sans le prévenir. Il ne peut ni s'y opposer, ni faire de remarques à ce sujet.

Rarement répudiée, il lui est également très difficile de divorcer, son remariage étant plus qu'aléatoire, non point en fonction de l'âge mais de la renommée. En effet, les premières épouses, ayant pris des habitudes de commandement, ont souvent un caractère qui n'est pas des plus faciles et dont s'accommoderait difficilement un nouvel époux et encore moins une éventuelle première épouse à qui elle pourrait être soumise. Consciente de ses devoirs et de son rang, elle est rarement infidèle à son mari qu'elle soutient en toute circonstance. Même si elle

(21) Dans la réalité, le grenier supplémentaire est remplacé par les jarres appuyées contre le mur de sa case, car le mari apprécie peu ce surcroît de travail, d'autant plus qu'il devrait, théoriquement, élever un grenier supplémentaire à chacune de ses épouses lors de chaque nouvelle union. S'il contente sa première épouse, il est rare qu'il en fasse autant pour les autres. Dans ce cas, ces greniers sont autant de marques d'ostentation pour elle, qui se voit confortée dans ses privilèges à chaque nouvelle union de son mari.

a pu faire preuve de quelque légèreté dans sa jeunesse, vieillissante, elle a tendance à avoir la vertu un peu austère.

Toujours consciente de son rang, fière, parfois hautaine, elle ne s'abaisse jamais à demander une faveur. A son mari de ne pas oublier les devoirs de respect et de considération qu'il lui doit, sinon elle peut faire appel à ses frères pour les lui rappeler ; chaque femme possédant ce droit de réclamer justice auprès de ses frères. Mais dans le cas d'une première épouse, c'est tout son clan qui s'estimerait concerné par un injure et l'affaire serait extrêmement grave.

Lorsqu'elle est en cause dans un conflit, c'est souvent avec la dernière arrivée de ses co-épouses, qu'elle considère comme la favorite, ce qui est souvent vrai surtout si celle-ci est très jeune. Elle s'efforcera alors par tous les moyens de troubler leurs moments d'intimité. En effet, les visites du mari sont toujours nocturnes. Aussi n'aura-t-elle de cesse de l'attirer dans sa case pendant la sieste qui n'appartient à aucune, en espérant qu'ainsi il sera fatigué le soir... Il s'efforce bien de lui échapper, mais ce n'est pas toujours facile ; aussi l'arrivée d'une nouvelle épouse est-elle souvent source de « grande fatigue pour le mari »... malgré les oignons dont on agrmente sa cuisine. Et puis, le temps passe ; survient un nouveau-né, et tout rentre dans l'ordre.

La plupart du temps, les conflits entre époux trouvent d'eux-mêmes leur résolution. Certains, cependant, ne trouvent de solution que dans le divorce, qui peut être le fait aussi bien du mari que de la femme, et cela avec la même facilité. Il est même peut-être plus facile à une femme de divorcer qu'à un homme car il lui faudra de sérieuses raisons pour la répudier, alors qu'un nouveau mariage lui permet de se distraire d'une épouse vieillissante, acariâtre, ou tout simplement qui ne lui plaît plus. La stérilité de la femme n'est en aucun cas un motif de répudiation, puisqu'elle est le fait de la divinité et qu'on ne peut aller contre la volonté de Dieu. Donc seuls l'adultère (mais c'est toujours considéré comme une mauvaise raison), la répugnance à l'accomplissement du devoir conjugal (le mari soupçonne alors sa femme d'avoir un amant, et l'on rejoint la première raison), une maladie vénérienne qui lui aurait été transmise par un autre que par lui ou une malformation des organes génitaux rendant difficile ou impossible l'accomplissement des rapports sexuels, sont les motifs admis pour le mari ; encore devra-t-il convaincre la parenté de sa femme du bien-fondé de ses accusations, s'il veut récupérer tout ou partie de la dot. Il semble que le mauvais caractère de celle-ci, chose qui peut être vérifiée par tout le monde, soit le prétexte le plus communément admis pour le renvoi d'une épouse, car c'est alors sa valeur sociale extérieure qui est atteinte.

La femme peut, théoriquement, divorcer quand bon lui semble et pour n'importe quelle raison, et cela beaucoup plus facilement qu'un homme. En réalité, elle ne le fera que si elle a un amant qu'elle désire épouser et qui le désire également. Même si elle retourne chez son père ou un de ses frères mariés après son divorce, ce ne peut être que très temporairement et en attendant son remariage.

Les raisons les plus fréquemment invoquées sont, mis à part le désir

de changer de mari, l'adultère ou les mauvais traitements de sa part sans motif grave (injures, coups, humiliations publiques), maladie vénérienne ou refus du devoir conjugal. La première de ces raisons est la plus fréquente. C'est aussi celle qui donne lieu aux plus longues palabres pour le remboursement, par l'amant, de la dot au mari. Pour la deuxième raison, c'est souvent sa famille et tout son clan qui demandent le divorce pour elle et lui cherchent un autre mari. Dans ce cas, la dot n'est pas remboursée à l'époux fautif.

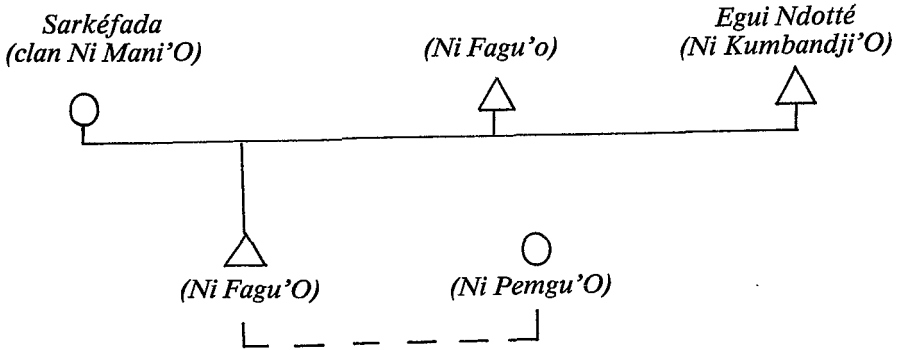
L'adultère du mari constatée par elle-même lui donne le droit de demander le divorce, et seulement la moitié de la dot sera remboursée. Ce fait est assez rare pour être souligné. La seule différence est que l'époux, ayant surpris sa femme en flagrant délit d'adultère, peut exercer sur elle des sévices corporels, ce qu'évidemment elle ne peut faire à son encontre, à moins qu'elle ne demande à ses frères de l'attendre au détour d'un chemin...

Le refus du devoir conjugal est considéré comme une injure grave, non seulement envers elle-même, mais aussi envers sa famille, son lignage, son clan. Non seulement le mari n'est pas remboursé de la dot, mais encore peut-on lui demander des indemnités réparatrices du préjudice causé à son épouse, surtout si elle n'a pas d'enfant, car il en est alors tenu pour responsable.

Si le divorce marque la fin du mariage, il ne signifie pas la fin de l'union. La séparation des deux époux ne peut faire qu'une alliance n'ait pas eu lieu, alliance dont il faudra tenir compte pour les remariages des deux partenaires, ainsi que pour le choix des conjoints de leurs enfants. Ceci souligne bien la fonction de trait d'union de la femme. Les liens qu'elle a créés subsistent au-delà du mariage, et même, pour certains, par-delà sa mort.

On peut citer l'exemple de la troisième épouse de Egui Nodtté (clan Ni Kumbandji'O), chef de Ngoutchoumi. Cette femme, Sarkéfada, du clan Ni Mani'O, avait épousé en premières noces un homme du clan Ni Fagu'O dont elle a eu un fils fiancé à une jeune fille du clan Ni Pemgu'O. Ainsi, à elle seule, elle a mis en rapport quatre individus, et par leur intermédiaire quatre clans. Rien ne pourra jamais effacer l'alliance Mani-Fagu, dont il faudra tenir compte pour les mariages ultérieurs, d'autant plus qu'elle vient s'ajouter à l'alliance Mani-Kumbandji. Le premier mari ne pourra épouser une autre Ni Mani, du moins du vivant de celle-ci, pas plus que le deuxième une Ni Fagu dans un éventuel mariage successif.

Il faut souligner aussi qu'il s'agit ici des quatre principaux clans nobles de ce village qui pratiquent entre eux une assez forte endogamie. Pour la petite histoire, si l'on peut dire, il faut savoir que cette femme est la fille de l'ancien chef de Ngoutchoumi, qui avait lui-même hérité son pouvoir d'une femme. A l'origine, Sarkéfada, fiancée à Egui Nodtté, lui en avait préféré un autre à qui elle apportait sa noblesse et l'autorité de sa famille. Le premier fiancé n'a eu de cesse de la « récupérer », non seulement parce qu'il considérait qu'elle lui était due, mais parce qu'il avait besoin de cette union pour affirmer son autorité de chef et héritier du précédent, en l'occurrence son beau-père. Il a attendu et œuvré patiemment pendant quinze ans pour parvenir à ses fins.



Caché et obscur, presque étranger à elle-même si sa subtilité n'était pas sa force, le jeu de la femme s'exerce au mieux dans le mariage qui est avant tout un moyen d'asseoir une position sociale, d'acquérir ou confirmer un pouvoir politique, de perpétuer un culte des ancêtres et, plus nouvellement, d'accroître des biens économiques puisque les éléments constitutifs de la dot ont tendance à suivre les modifications du niveau de vie, sinon dans leur valeur relative, du moins dans leur nature. C'est aussi un moyen d'assujettir un groupe à un autre, d'agir sur la démographie d'un clan en lui donnant ou lui refusant les moyens de se perpétuer, c'est-à-dire en lui accordant ou non le nombre d'épouses nécessaires à sa reproduction.

La femme reçue, accordée, refusée ou enlevée (toujours avec son accord quand ce n'est pas à son initiative) est donc le pivot d'une société d'hommes où la stratégie matrimoniale s'exerce dans un dialogue de village à village, de clan à clan, de lignage à lignage, de famille à famille, mais rarement d'individu mâle à individu femelle : ils ne sont que les truchements nécessaires des échanges entre leurs groupes d'origine.

Pour en revenir aux personnages de l'exemple ci-dessus, Tyalo, du clan Ni Mani'O, précédent chef du village et originaire du massif du Kangou, n'a dû son élection à la chefferie de Ngoutchoumi que parce que sa mère et sa deuxième épouse, toutes deux du clan Ni Kumbandji'O, en venaient. L'une lui avait transmis une partie du savoir et de la pensée de son clan, l'autre avait fait de même pour ses héritiers. Ceci permit à Tyalo, en l'absence d'autres candidats valables, d'accéder au pouvoir dans le village d'origine de ces deux femmes, d'y faire souche, donc d'y implanter un nouveau clan avec lequel jouent, matrimonialement parlant, les autres clans nobles, pourtant plus locaux et plus anciens.

On comprendra, dans ces conditions, quel rôle d'équilibre social est dévolu à la femme et pourquoi l'adultère de celle-ci, bien qu'officielle-

ment très mal admis (22), soit relativement bien toléré. En effet, on ne saurait nier qu'il est un facteur de régulation de la consanguinité due à la relative endogamie pratiquée entre les clans nobles. Il peut même arriver que l'enfant adultérin, toujours considéré comme celui du mari légal de la mère, se présente comme un véritable « enfant du miracle » pour des couples jusqu'alors stériles. Tout l'honneur en reviendra à celle-ci : grâce à elle, un culte des ancêtres pourra être perpétué.

Érotisme et amitiés féminines

Hommes et femmes vivent l'un en face de l'autre en société, l'un à côté de l'autre à l'intérieur de l'enclos familial, mais d'une façon générale, les hommes vivent entre eux et les femmes entre elles. Si l'homosexualité masculine, toujours très mal vue n'existe pratiquement pas, par contre les « jeux de femmes » font partie de la vie quotidienne.

Il est des heures douces, tendres, intimes où lorsque la brousse se tait sous la chaleur et que vient l'heure de la sieste, lorsque les enfants dorment et que le mari somnole en filant son coton, alors dans la pénombre tiède des cases, les femmes se laissent aller aux confidences et... aux caresses. Ces « jeux » communément pratiqués entre co-épouses ne sont pas seulement réservés aux périodes d'interdits sexuels mais à tout moment de détente. Considérés comme une chose normale par le mari qui n'y prend jamais part, les enfants petits n'en sont pas vraiment éloignés, surtout les filles dont l'éducation commence très tôt dans ce domaine-là.

Si ces « jeux de femmes » n'existent entre co-épouses qu'à titre de passe-temps, sans plus, beaucoup de femmes possèdent une amie de prédilection. L'ambiguïté de leurs rapports, caractéristique de l'amitié féminine, la distingue des simples relations de bon voisinage ou de politesse.

Cependant, aucune manifestation publique ne vient témoigner de cette affection, en dehors des habitations des intéressées. Les femmes n'extériorisent jamais leurs sentiments, quels qu'ils soient, en dehors du cadre fermé de l'enclos familial, et c'est ce qui fait leur force.

Néanmoins, en principe une fois par an, chacune offre à son amie une fête privée où elle convie toutes ses parentes, voisines et autres connaissances avec leurs maris et enfants. Ces fêtes qui durent du début de l'après-midi jusqu'à la tombée de la nuit rassemblent souvent plus

(22) Théoriquement l'adultère féminin est puni du meurtre des deux amants par le mari. Mais, comme disait les Fali, « heureusement que la loi n'est jamais appliquée car il y a longtemps qu'il n'y aurait plus de Fali !... » Alors le mari infortuné se borne à appliquer quelques coups de fouets à son épouse (pas trop, car la jalousie est très mal considérée, mais assez pour faire preuve d'autorité) et à réclamer une amende d'une dizaine de chèvres à son rival. Ainsi, un homme aux épouses particulièrement volages pourrait-il se constituer un joli « cheptel », avec lequel il acquerra une nouvelle femme, qui le trompera, vraisemblablement : les femmes sont infidèles parce que leur mari ne les satisfait pas. Ainsi le veut la sagesse fali...

d'une centaine de personnes. Les femmes sont reçues à l'intérieur de l'enclos, dans la cour couverte, devant la case de celle qui offre la fête. Pour l'occasion, des nattes ont été jetées sur le sol. Les hommes restent à l'extérieur et ne sauraient pénétrer dans l'habitation, sans en demander l'autorisation, même le mari. Les enfants et les jeunes filles circulent librement, d'un groupe à l'autre, alors que les jeunes garçons (à partir de douze ans) restent avec leur père.

La cuisine, préparée durant la matinée, est particulièrement abondante et grasse : mil, bien sûr, mais aussi diverses sauces aux arachides et à la viande ou au poisson séché, poulet aux oignons, citrouille confite, confiseries au miel. Chaque femme présente est tenue d'offrir ou de faire porter sa contribution au festin, tandis que l'hôtesse se doit de prélever le prix de la bière de mil sur sa cassette personnelle. Les hommes, restés dehors, sont servis aussi abondamment par les jeunes filles qui profitent de l'occasion — et aussi de l'absence de leur mère — pour ébaucher une conversation galante.

A l'intérieur de la cour, la fête bat son plein. Tandis que circulent calebasses de bière et de nourriture, les deux amies, assises sur une même natte devant la case de celle qui invite, semblent indifférentes à ce qui se passe autour d'elles. Chacune des deux, comme toute femme présente, a revêtu son plus beau pagne, sorti tous ses bijoux. L'amie invitée, celle en l'honneur de qui cette fête est donnée, est assise entre les jambes de l'amie hôte. Mutuellement, elles oignent leur corps d'huile parfumée et font de même à l'épaule gauche de toute femme ou jeune fille qui vient les saluer, leur souhaiter bonheur et prospérité. Elles se font manger l'une l'autre de petites bouchées, que chacune goûte souvent au préalable, et hanche contre hanche, épaule contre épaule, joue contre joue, lèvres contre lèvres, boivent la bière à la même calebasse, avant que leurs caresses ne se fassent plus précises et plus intimes... parfois interrompues par les pleurs du dernier-né dont il faut bien s'occuper.

Autour d'elle, dans la moiteur des corps entassés sur les nattes, car on est en saison sèche et il fait chaud, l'odeur du caïllédrat se mêle à celle de la bière et des oignons, des noix de kola circulent, des amitiés s'ébauchent... d'autres se défont.... Point n'est besoin de beaucoup se parler pour se comprendre. Pour déclarer sa flamme, il suffit de faire manger l'élue de son cœur... ou du moment. Comme la grosseur des bouchées offertes est proportionnelle à l'intensité des sentiments et qu'une sorte de compétition s'instaure parfois entre deux ou trois femmes envers une autre, bientôt celle-ci étouffe, ou presque. Alors, on éclate de rire, et on continue de plus belle. Quelquefois, une demande plus précise, chuchotée à voix basse : « si tu venais dormir chez moi cette nuit ? »..., demande qui n'attend pas toujours de réponse et ne tire pas à conséquence même si des caresses plus appuyées peuvent faire croire au sérieux de la proposition... Il semble que l'essentiel soit de manger et surtout de faire manger. C'est au nombre de dons de nourriture reçus de la sorte qu'une femme peut mesurer la popularité dont elle jouit au sein de son groupe d'amies. Mais la nourriture n'est-elle pas aussi le symbole même de la femme, pourvoyeuse de vie, qui doit

veiller à tout prix à l'entretenir : en mangeant elle entretient ses forces, par les caresses c'est son érogène qui se trouve renouvelé.

Les enfants circulent librement au milieu des corps assis, accroupis ou allongés, chipent un morceau de poulet, une poignée de haricots. Parfois une fillette, aux yeux brillants de fierté, reçoit une boulette de mil dégoulinante de sauce, à moins qu'elle ne s'enhardisse à l'offrir elle-même à une compagne de sa mère. Il faudra bien savoir, plus tard, comment s'y prendre.

À la nuit tombante, tout le monde se sépare, heureux, repu, et sur le chemin, la dignité que l'on avait un moment oubliée reprend ses droits.

Il semble, malgré tout, que ces amitiés féminines soient relativement éphémères. Mais il est difficile de savoir exactement à quoi s'en tenir car les femmes n'en parlent jamais. Seul un énigmatique petit sourire peut venir confirmer la véracité d'une supposition et la fréquence des invitations attester de la régularité de leurs affections.

L'érotisme fait très tôt partie de l'univers des enfants, mais les garçons, au sein de la société des hommes, y accordent moins d'importance, tandis que les fillettes baignant dans l'atmosphère d'affectivité qui caractérise la société féminine sont très vite initiées à ce genre de jeux. Elles s'amuse parfois à fabriquer des modelages de terre cuite représentant un sexe féminin dans ses moindres détails. C'est furtivement, d'un geste rapide, qu'elles le glissent dans la main d'une adulte de leur choix, amie de leur mère ou de leur sœur aînée. « *A gin wi* », « pour toi », et elle se sauve, son cadeau offert, déclaration d'affection, sans plus. Les femmes aussi confectionnent des cadeaux de ce genre. Par exemple, les figurines anthropomorphes décorées de perles rouges et jaunes, représentant un homme et une femme en position coïtale, où un épi de maïs, lui aussi décoré de perles, pour son évocation phallique. Offerts à une jeune femme qui n'a pas encore d'enfants, ils sont symboles de fécondité et de bonheur conjugal.

Pour les Fali, l'érotisme est plus qu'une activité occasionnelle. C'est aussi un moyen de communication sociale qui a son code, ses limites. C'est un langage gestuel, souvent plus sincère et plus crédible que la parole, source d'erreurs et de malentendus. Les femmes l'ont bien compris : leur silence est à la mesure de leur pouvoir et, quand on a quelque chose à dire, on le chante.

C'est en écrasant le mil ou les arachides sur la table à moudre qu'elles lancent au voisinage les louanges de leur mari, leurs plaintes, leurs doléances ou leurs suggestions pour une vie meilleure. Tout le monde est alors au courant des affaires du ménage (encore choisit-elle soigneusement les paroles et utilise-t-elle souvent les métaphores), mais que peut dire le mari ? Elle n'a pas parlé, elle a chanté, et peut-on rattraper ce qui est parti sur les ailes du vent ? Et chanter n'est-ce pas encore jouer ?

Épilogue

La vie était dure autrefois dans les montagnes fali. On avait douze, quatorze enfants, quand on ne mourait pas trop jeune. Deux ou trois arrivaient à l'âge adulte. On cultivait le mil sur les pentes des montagnes, on dansait et on chantait. Les familles, les lignages étaient groupés, on s'entraidait ; on se battait aussi, quelquefois, entre clans ou entre villages, et on pleurait ses morts.

Puis on est descendu en plaine, on a dû cultiver du coton et on gagne de l'argent (enfin, un peu...), alors on achète de la bière. Bien sûr, comme les enfants meurent moins, on en a moins, et on commence à les envoyer à l'école.

Les Fali ne font aucune discrimination entre les garçons et les filles pour choisir, dans le groupe des enfants, ceux qui iront ou non à l'école, car il est hors de question de tous les y envoyer : d'abord, on a besoin de bras pour les travaux agricoles, et puis, on ne sait pas encore très bien si cette scolarisation sera bénéfique ou non. Alors on partage les risques et le rang de naissance semble plus prépondérant que le sexe. Actuellement, à Ngoutchoumi où il y a entre 600 et 800 habitants, environ le quart des garçons de six à douze ans est scolarisé. L'évaluation pour les filles est plus difficile à faire car leur assiduité est plus irrégulière.

Pour le moment, la principale conséquence de la scolarisation est qu'on ne trouve plus d'enfants fiancés au-dessous de dix ans, et la raison en est très simple : un garçon instruit voudra une femme qui le sera aussi, ce sera donc à lui de choisir. Les pères des filles se trouvent placés devant un dilemme angoissant : qu'advient-il de leurs filles si elles vont à l'école ? Et si elles n'y vont pas ? Quel garçon sachant lire et écrire voudra d'une femme inculte ? Mais quel est l'homme ignorant de ces choses qui voudra d'une femme qui lui sera supérieure ? Alors la seule ressource, qui reste à ces pères angoissés, est de fiancer leurs petites filles à des hommes beaucoup plus âgés qu'elles. Mais est-ce la bonne solution ? « Je ne comprend plus les Fali, je ne sais pas ce qui arrive » disait récemment l'un d'eux, père de nombreuses filles à marier. Pour les grandes, pas de problèmes, elles suivront l'exemple de leurs mères. Mais les petites ? Qui voudra d'une femme ignorante ? Qui voudra d'une femme trop savante ?

A moins qu'une fois encore, ce ne soit Ève qui modifie la donne et trouve la solution. Rendez-vous dans dix ans.

BIBLIOGRAPHIE

- COLLARD (C.), 1977, *Organisation sociale des Guidar ou Baynawa du Cameroun septentrional*. Nanterre, Université de Paris X, thèse de 3^e cycle, 430 p. multigr.
- FROELICH (J.-C.), 1956, « Le commandement et l'organisation sociale chez les Fali du Nord-Cameroun », *Études camerounaises*, 53-54, pp. 20-49.
- FOURNEAU (J.), 1938, « Une tribu païenne du Nord-Cameroun, les Guisiga (Montouroua) », *Journal de la Société des Africanistes*, VIII, 2, pp. 163-195.
- GARINE (I. de), 1964, *Les Massa du Cameroun, vie économique et sociale*. Paris, Institut International Africain, PUF.
- GAUTHIER (J.-G.), 1969, *Les Fali de Ngoutchoumi, montagnards du Nord-Cameroun*. Oosterhout, Pays-Bas, Anthr. Publ.
- GAUTHIER (J.-G.), GUILMAIN-GAUTHIER (Ch.), 1977, « Essai sur le savoir des Kirdi Fali du Nord-Cameroun : embryologie, anatomie humaine », *Bull. Soc. d'Anth. du Sud-Ouest*, XII, n° 3, Bordeaux.
- GUILMAIN-GAUTHIER (Ch.), 1981, *Le village qui n'existe pas : conséquences écologiques d'un changement d'habitat au Nord-Cameroun*. Bordeaux, Université de Bordeaux I, mémoire du CIEH, 210 p.
- 1982, *Organisation et vie familiale chez les Fali du Nord-Cameroun*. Bordeaux, Université de Bordeaux II, Inst. d'Éthn., 463 p.
- 1982, « La stratégie du mariage chez les Fali », *Bull. de la Soc. d'Anthr. du Sud-Ouest*, XVII, n° 3, pp. 155-163, Bordeaux.
- JUILLERAT (B.), 1971, *Les bases de l'organisation sociale chez les Mouktélé (Nord-Cameroun)*. Paris, Institut d'Éthnologie, 271 p.
- MARTIN (J.-Y.), 1970, *Les Matakam du Cameroun*. Paris, ORSTOM, 215 p.
- VINCENT (J.-F.), 1972, « Données sur le mariage et la situation de la femme mofu (massifs de Duvangar et Wazan, Cameroun du Nord) », *Cahiers de l'ORSTOM, série sciences humaines*, IX, 3, pp. 305-323.
- « Place et pouvoir de la femme dans les montagnes mofu (Nord-Cameroun) », *Cahiers d'Études Africaines*, 73-76, XIX, 1-4, pp. 225-251.

La contre-dot chez les Dwala du Cameroun

par Jacqueline MOUTOME-EKAMBI

Une abondante littérature sur le mariage en Afrique a montré que la femme, mère en puissance, est un « bien précieux et inestimable » pour lequel il est juste que le fiancé, en signe de reconnaissance, donne une contrepartie dont la nature, plus ou moins symbolique ou matérielle, varie d'un groupe ethnique à un autre.

Curieusement, la participation de la famille de la jeune fille au mariage, sous forme de cadeaux parfois très importants, est rarement mentionnée. Aussi ai-je pensé, la première fois que j'en ai entendu parler, qu'il s'agissait d'un père particulièrement généreux, disposant qui plus est de moyens lui permettant ce geste. Il s'est avéré qu'il n'était rien puisque le *munangan* existe depuis fort longtemps chez les Dwala et que cette coutume se retrouve sous des formes et selon des modalités variées dans d'autres groupes ethniques du Cameroun (Basaa, Ewondo, Bulu, etc.).

Je me propose, ici, de vérifier, à partir d'une enquête exploratoire, comment à la dot versée par le futur mari à sa belle famille correspond chez les Dwala une contre-dot faisant l'objet d'un contrat signé, offerte au jeune couple (et non pas à la famille du mari) par la famille de sa femme.

A toute prestation correspond une contre-prestation. La famille qui « perd » une de ses filles y gagne deux alliances : celle qui s'établit par cette fille et celle d'un fils avec une fille d'une autre famille puisque, traditionnellement, la dot versée sur une fille est reversée sur une autre qui entre. La fille qui « part en mariage » et entre dans sa nouvelle famille est porteuse d'espoir : sa famille d'origine, loin de la vendre — comme une littérature heureusement largement dépassée le faisait croire — la donne, ou plus précisément l'échange, la valorisant ainsi puisqu'elle serait un poids, une charge improductive si elle restait dans sa

famille. En conséquence sa famille « l'accompagne » des attributs lui permettant d'entrer avec honneur dans sa vie d'épouse.

Quelle signification les Dwala du Cameroun donnent-ils à ces cadeaux de mariage ? Comment et quand les remettent-ils au jeune couple ? Toute jeune mariée en reçoit-elle ? Qui les offre ? Comment les femmes Dwala envisagent-elles d'accompagner leurs filles lorsqu'elles se marieront ?

Il eût été possible pour cette étude de privilégier la méthode anthropologique d'observation-participation avec entretiens suivis auprès d'un petit nombre d'informateurs dont les réponses se complètent et se vérifient. J'ai préféré une démarche quelque peu différente : quatre entretiens non directifs avec des informateurs privilégiés et 48 interviews de femmes Dwala mariées selon un questionnaire standardisé. Il m'est arrivé par ailleurs de participer, de plus ou moins près, à des remises de *munangan*.

Nous ferons, volontiers, référence à l'ouvrage de René Bureau sur les sociétés côtières (1) dont un chapitre est consacré à l'étude des termes de parenté et de la compensation matrimoniale (*bèmà*). Il y évoque incidemment l'existence d'une forme de contre-paiement répondant à la dot, sans en étudier toutefois les modalités et les circonstances. C'est précisément là l'objet de cet article.

Bien que la dot ne soit pas précisément notre sujet, il est nécessaire d'en rappeler, brièvement, le déroulement afin de mieux situer le *munangan* dans le cadre des prestations et contre-prestations qui accompagnent toute alliance.

Les fiançailles officielles *éwandé* commencent dès que le prétendant a « frappé à la porte », *epos'a jombà là jombe la sango' a muna*, littéralement « la bouteille pour l'ouverture de la porte du père de l'enfant ». Cette bouteille — le singulier étant un euphémisme qui englobe en fait plusieurs bouteilles dont au moins aujourd'hui une de whisky — est remise au futur beau-père. Celui-ci appelle sa fille et lui demande si elle consent à ce qu'on l'ouvre. Tout s'arrête là si sa réponse est négative. Par contre, si elle donne son accord, la bouteille est ouverte et elle en partage les premières gorgées avec son fiancé. Le *jumbà là jombe* (formule abrégée courante pour désigner cette étape) a toujours lieu en présence de parents des deux familles.

Il est suivi peu de temps après de l'*ekwala diba* : les pourparlers du mariage proprement dit. Le fiancé offre un repas (*bededi ba tumba ou da la mboa*) au cours duquel est fixé le montant de la dot (*bèmà*) et des prestations à fournir. Un délai était autrefois fixé pour la remise de la dot, le mariage ne pouvait avoir lieu qu'une fois que ces demandes — dûment discutées — aient été satisfaites car la fiancée sollicitée était parfois encore beaucoup trop jeune pour être mariée. Ce délai était mis à profit pour observer le comportement moral et le sens de l'économie du fiancé. De nos jours, de nombreux mariages sont célébrés avant la

(1) BUREAU R., « Ethnosociologie religieuse des Dwala et apparentés », in *Recherches et Études Camerounaises*, n° 7 et 8, 1962, pp. 161-211.

remise complète de la dot, mais, dans ce cas, nous verrons que la jeune femme doit attendre pour recevoir le *munangan* que le *wang'a bito*, sel des femmes, dernière et obligatoire prestation, ait été accompli.

Au repas du jeune homme répond un repas coutumier offert par les femmes de la famille de la fiancée : le *ngond'a nyàng'à mbóà*, c'est-à-dire « le gâteau de pistaches » (graines de courge) de la maîtresse de maison, ce repas s'organisant en effet autour de ce mets traditionnel tant recherché.

R. Bureau note que le jour du mariage on expose publiquement les *bèmà* et le *munangan*, « le contre-paiement fourni par la famille de la fille ».

Constatant des exigences parfois exagérées, la législation camerounaise a tenté de fixer une somme maximum au montant de la dot ou bien d'interdire cette pratique : mais ces dispositions juridiques sont restées sans effet. Aussi avons-nous mentionné dans notre questionnaire les trois principales possibilités suivantes : mariage avec dot, mariage coutumier sans dot et mariage ne respectant pas la coutume. Cette distinction assez grossière a été retenue car nous n'étudions pas ici cet aspect précis du mariage. Parmi les femmes interviewées seules les plus âgées ont reçu une dot : des prestations coutumières, une somme d'argent d'un montant très variable, et une chèvre (symbole d'alliance bien connu) offerte puis partagée lors d'un repas commun ou encore divisée en différentes parts distribuées dans la famille de la jeune fille. Un contrat écrit, faisant état des sommes et objets reçus, scelle le mariage avec dot. A l'opposé, trois jeunes femmes n'ont pas du tout respecté les coutumes. Les autres femmes interviewées disent avoir été mariées coutumièrement sans dot.

Si les formalités coutumières entraînent apparemment moins de dépenses (pas d'argent, pas de chèvre), les différentes étapes qui préparent le mariage restent néanmoins relativement coûteuses pour le fiancé et sa famille. Il leur faut en effet :

- frapper à la porte avec force boissons,
- offrir un grand repas,
- remettre les différentes prestations exigées et en particulier « le sel des femmes ».

« Le sel des femmes » est très important. Il représente en effet la clôture des dons qui entrent dans la dot ou dans la demande coutumière autorisant ainsi le mariage. Bien qu'aujourd'hui de nombreux mariages aient lieu avant, il est manifeste qu'une femme ne se sent réellement mariée qu'à partir du moment où son mari a remis le sel. On connaît la valeur à la fois économique et symbolique de ce produit. Les enfants sont légitimés par le sel en ce sens que le mari est libre de dettes à l'égard de sa belle-famille. Enfin, et ceci est important pour notre propos, le don du *munangan*, dont nous verrons plus loin le rôle intégrateur, est subordonné à sa réception.

Venons-en plus précisément au *munangan*. Toute institution porte

un nom, la périphrase utilisée en français : « cadeaux de mariage » traduit-elle bien la réalité dwala ? En fait nous avons retenu le terme *munangan*, car, seul ou accompagné d'attributs, il est le plus utilisé :

- « *Munangan mwa muna* ou *mwa muna muto* » : cadeau d'adieu, d'au revoir ou dot de l'enfant, ou de l'enfant qui est une fille ; « *munangan* » en est la tournure abrégée.
- *Masango* : terme qui précise qu'il s'agit de cadeaux destinés à meubler et à équiper la maison.
- « *Mbôsan mwa muto* » : apprêter (le trousseau de) la jeune fille.

Certaines explications données par les femmes interviewées complètent ces traductions :

- « C'est le dernier service d'une famille à sa fille qui part dans une autre famille. »
- « C'est un au revoir. Et il faut savoir à ce sujet que tous les cadeaux que reçoit une jeune épouse sont utilitaires et personnalisés. Elle sait ce qui vient de chacun. Il s'agit donc de souvenirs en même temps que d'outils ».
- « C'est pour faire honneur à la jeune mariée ».
- Enfin est évoquée l'idée de faciliter son intégration dans son nouveau foyer.

Ces deux dernières idées suggèrent que le *munangan* n'est pas un simple cadeau mais un don au sens où l'entendait M. Mauss, l'un des termes d'une relation sociale : l'alliance matrimoniale, en l'occurrence la relation sociale la plus importante dans un groupe traditionnel.

Mais auparavant, abordons un aspect plus pratique de la question : qui décide du trousseau et participe à sa confection ? Comment cela se passe-t-il ?

C'est la famille étendue de la jeune fille qui décide de ce que sera « son trousseau », mais les amis des parents et ceux de la jeune mariée sont bien souvent associés à la préparation matérielle du « trousseau » ; et parfois, mais plus rarement, à l'organisation de la soirée du mariage.

Les réponses sont moins précises quant au déroulement des préparatifs. Y a-t-il une grande réunion de famille à cette occasion ou bien la date du mariage est-elle transmise aux uns et aux autres de façon informelle ? En fait, le *munangan* n'est pas forcément remis le jour du mariage puisque, s'il reste subordonné à la remise du sel, le mariage lui, ne l'est plus. Aussi les modalités de préparation varient-elles d'un cas à l'autre. Cependant un schéma commun se dégage de l'hétérogénéité des réponses : toute la famille de la jeune femme, ainsi que certains amis, contribuent en versant une cotisation (le montant à fournir est alors précisé à chacun) ou une contribution financière libre, ou en offrant des objets. Dans ce dernier cas, on se met bien souvent d'accord à l'avance sur le type d'objet que la mariée désire. Dans les faits, on oscille donc entre deux formules qui peuvent se combiner de manières très diverses :

la cotisation ou le don en argent permettant éventuellement d'acheter des objets de valeur, et le don d'objets.

Le *munangan* est l'affaire de la famille de la fiancée ; mais elle-même, sait-elle ce qu'elle va recevoir ? Participe-t-elle à la confection de son trousseau ?

En principe, elle ne sait pas ce qu'elle va recevoir mais cela n'exclut nullement qu'elle puisse demander certaines choses : mobilier, équipement, objets précis qu'elle souhaite recevoir : « ce qu'elle sait que son fiancé n'a pas », par exemple ; par contre, il est rare qu'elle participe à tout, même s'il arrive qu'elle soit associée à certains préparatifs tels que broder des parures de lit. Dans bien des cas, la jeune fille est encore chez elle lorsqu'on prépare son trousseau, et, bien qu'on entoure ces préparatifs de discrétion, elle ne peut rester totalement ignorante de ce qu'elle va recevoir. En général, elle ne participe pas directement aux réunions de famille, mais les préparatifs de mariage suscitent une telle excitation que des informations sont échangées devant elle. La participation de la fiancée au *munangan* dont elle va être la récipiendaire dépend en définitive de circonstances particulières : son âge, son niveau d'étude, le fait qu'elle exerce un métier ou non, tout autant que l'ouverture d'esprit ou du degré de traditionalisme de sa famille. Il est d'ailleurs probable qu'en ce domaine précis les coutumes ont évolué vers une plus grande participation de la jeune fille dans la mesure où les familles choisissent de moins en moins le conjoint de leurs enfants mais entérinent, avec une satisfaction très variable, le choix mutuel des jeunes gens. De ce fait, la fiancée s'affirme d'avantage, et lorsqu'elle est majeure, la loi lui laisse théoriquement la latitude de ne plus consulter ses parents.

Quand et comment ces cadeaux sont-ils remis ? Nous avons déjà dit que le *munangan* ne peut-être offert à une mariée que lorsque le « sel des femmes » a été reçu par les femmes de sa famille ; mais dès lors que les célébrations du mariage civil et religieux ne dépendent plus de cette prestation, il n'y a pas de moment précis pour remettre le *munangan*. Par contre, si le *munangan* n'a pas été remis le jour même du mariage, il convient d'avertir la famille de la date qui a été fixée afin qu'elle se prépare. Il faut en effet accueillir avec des boissons et parfois un peu d'argent les femmes qui apportent le trousseau. Y manquer peut provoquer des affrontements pénibles car le mari, non prévenu, peut non seulement faire appel à des sœurs et à des cousines qui feront des reproches véhéments à sa belle-famille, mais encore renvoyer la remise du *munangan* à plus tard.

Peu d'hommes ont un rôle à jouer lors de cette remise. En principe on en compte deux par famille : le *mutopedi*, ou rapporteur, qui évalue la valeur de chaque cadeau et le *mutiledi*, secrétaire, qui en dresse la liste en deux exemplaires : un pour chaque famille.

Quand tout se déroule bien, la remise du *munangan* est une cérémonie très joyeuse.

Une fois le délai de remise terminé, les cadeaux rassemblés chez le père de la fille sont transportés en grande pompe au foyer du jeune

couple, les objets les plus lourds en camion, camionnette ou pousse-pousse (selon le poids ou le volume), les autres dans des cuvettes portées sur la tête par des femmes de la famille de la mariée revêtues, si tout se passe le jour du mariage, de tenues de même couleur et de forme identique, se faisant reconnaître ainsi comme membres d'un même groupe. A la maison du mari, les femmes de la famille du mari les attendent, elles aussi en « uniforme » mais d'une autre couleur et d'une forme différente. Ces uniformes permettent de se reconnaître lors des échanges rituels de moquerie. Lorsque la distance est trop courte entre deux maisons, le cortège fait des détours. La procession avance en chantant et en dansant pour informer tout le monde que l'on porte son trousseau à la fille d'un tel qui est mariée chez un tel : la remise du *munangan* déborde le cadre strictement familial et c'est tout l'entourage social qui doit savoir qui l'on honore et comment.

La maison où loge le jeune couple est envahie en même temps que les chants se renforcent : on « habille » salon ou séjour et chambre conjugale. Le jour du mariage le lit nuptial est apprêté par la famille de la femme. Si la mariée n'a pas reçu son *munangan* ce jour-là, le même lit sera apprêté une seconde fois le jour où on lui remettra son trousseau. Ne participent de près à cette préparation de la chambre nuptiale que des femmes de la famille de la jeune mariée qui répondent aux caractéristiques suivantes :

- une vie conjugale stable ;
- une nombreuse progéniture ;
- pas d'enfants morts à la naissance ou en bas âge.

Lorsque tout se passe le jour du mariage, la chambre préparée est fermée et gardée par l'une de ces femmes. C'est elle qui accueille le jeune couple à son retour de la mairie ou de l'église. Elle fait entrer les jeunes mariés seuls et les assied neuf fois sur le lit en leur souhaitant un mariage stable et fécond comme le sien. Autrefois, le parent de la mariée qui remettait traditionnellement le *munangan* au répondant de son mari unissait aussi neuf fois leurs mains. Je n'ai pas pu découvrir le symbole lié au chiffre neuf, mais il semble que cela représente la perfection : le chiffre trois multiplié par lui-même. Quoi qu'il en soit, tous les Dwala interrogés à ce sujet répondent qu'une parole neuf fois prononcée est indéfectible ; ainsi, le couple s'engage-t-il dans une union indissoluble.

Ce n'est qu'ensuite que les parents et amis viennent féliciter les mariés qui les reçoivent assis sur le lit.

Ce geste ne semble pas être répété le jour de la remise du *munangan*, alors que le lit conjugal est refait une seconde fois et toujours par des femmes ayant ces caractéristiques de stabilité conjugale et de fécondité. Cette seconde préparation de la chambre nuptiale est une innovation de toute évidence liée à la possibilité de célébrer un mariage avant que la dot (prise au sens large, dot ou versements coutumiers) n'ait été versée en totalité.

Mais pourquoi refaire un lit qui a, parfois, déjà « donné des enfants » ? C'est là que le geste prend toute sa signification. Le sel légalise coutumièrement la paternité du mari et l'appartenance des enfants à leur lignée paternelle mais le lit (sa literie en tout cas) vient bien de la famille de la fille et scelle l'alliance.

Si l'on resitue dans leur contexte original, c'est-à-dire le jour du mariage, la remise du *munangan* et la préparation du lit conjugal qui l'accompagne, on est encore confirmé dans cette idée que le *munangan* est bien la contrepartie de la dot. Si la femme seule constituait, comme promesse de descendance, le deuxième terme de l'échange, pourquoi entourer son entrée dans son foyer conjugal de tant d'attention ? Pourquoi ce monopole des femmes de la famille de la mariée sur le lit nuptial puisque c'est la lignée de son mari qui est la première intéressée par la descendance ?

La correspondance est claire entre les caractéristiques des femmes qui préparent la chambre et les vœux que l'on forme pour un jeune couple. C'est en effet un honneur pour une femme d'être mère d'une nombreuse progéniture. Il faut donc veiller à ce qu'aucune personne animée de mauvaises intentions ne puisse nuire à la jeune épousée en mettant des « remèdes » dans son lit, les mieux placées pour faire le lit sont ses propres « mères ». En plus ces femmes veillent à ce que ne subsiste aucune trace dans cette chambre des aventures de célibataire qu'aurait pu avoir son fiancé afin que sa femme entre en toute quiétude dans son foyer et qu'elle « sente que tout commence par elle dans cette maison ». Elle va y utiliser ce qui est à elle et au couple : des objets-souvenirs qui sont les attributs de son rôle de maîtresse de maison.

On peut considérer d'autre part que l'apport d'un linge de maison venant de chez la famille de la mariée est une manière de faire valoir la jeune épousée : « Notre fille a eu l'habitude de dormir dans un bon lit chez son père, que son mari n'aille pas croire que c'est son mariage qui va permettre à notre fille de connaître le confort. »

Le *munangan* meuble et habille donc un nouveau foyer dans lequel entre une femme. Chacun admire ces cadeaux et en même temps la jeune femme qui les reçoit. Ils sont pour elle un principe intégrateur dans sa vie conjugale : elle ne vient pas les mains vides, personne ne pourra lui reprocher d'avoir été « jetée » dans ce mariage par des parents qui voudraient s'en débarrasser. Aussi faut-il entendre les regrets des jeunes femmes dont les familles « modernistes » ne respectent plus la tradition. Ce n'est probablement pas tant la dot ou les cadeaux coutumiers qui leur permettent d'évaluer leur poids, leur valeur, que le *munangan* qu'elles reçoivent et qui fait d'elles des femmes à part entière. Des femmes qui se sont mariées sans respect des coutumes, pour quelque raison que ce soit, on rapporte que leurs belles-mères interrogées sur leur statut : « c'est ta bru ? », répondent volontiers avec un certain mépris dubitatif : « peut-être ».

Si le trousseau de la jeune femme est porté chez son mari, c'est bien encore pour signifier qu'elle entre dans une autre famille sans être pour autant abandonnée par les siens. Autrefois, en plus du trousseau, il

était courant de donner à la jeune mariée un accompagnateur ou une accompagnatrice : petite sœur, frère, cousin, cousine ou esclave qui l'aidait aussi bien dans ses travaux — très réduits au début du mariage — que moralement. C'est dire combien la famille entourait la jeune mariée d'égards.

Une partie des femmes que nous avons interrogées n'a pas encore reçu de *munangan*. Quant aux autres, elles l'ont reçu le jour même ou avec un délai variant de quelques jours à plusieurs mois après leur mariage : mais le *munangan* peut encore être remis des années après le mariage.

Le *munangan* s'avère être la contrepartie de la dot : l'homme ou sa famille apporte le « toit », mais c'est la femme qui « meuble » la maison et l'anime ; et la femme seule, si appréciable soit-elle comme mère potentielle, n'est pas suffisante en elle-même. Parlant du *munangan* d'une jeune mariée, on dit couramment qu'il « l'accompagne ». C'est au jeune couple, pourtant, et non à la mariée seule que sont destinés les cadeaux. D'ailleurs, en cas de divorce, ce n'est pas la femme qui décide de ce qu'elle peut emporter. Le *munangan* est destiné au couple, au foyer, dont le mari est chef. Certes un mari compréhensif peut autoriser sa femme à emporter ce qu'elle désire, certains objets plus personnels et féminins comme sa machine à coudre, mais il peut aussi tout conserver. Les femmes le savent d'ailleurs fort bien et celles qui ont pris la décision de quitter leur mari s'y préparent : elles emportent en cachette ce qu'elles estiment leur appartenir, *munangan* ou biens acquis au cours du mariage ; mais les précautions dont elles entourent ce départ montrent qu'elles ne se sentent pas tout à fait dans leur droit. Cela confirme ce que nous avons vu plus haut : le *munangan* ne constitue pas réellement une dot au sens romain, propriété de la femme, mais la contribution de la famille de la femme à la création d'un nouveau foyer.

Le *munangan* est composé « d'outils souvenirs » avons-nous dit, mais plus concrètement, nous pouvons, à partir des listes qui nous ont été données, présenter trois catégories de *munangan* selon la valeur des objets :

- le plus modeste des *munangan* se compose d'une batterie de cuisine et de la literie ;
- un *munangan* moyen y ajoute une machine à coudre et quelques appareils ménagers ou quelques meubles ;
- enfin, les femmes les plus gâtées peuvent se voir offrir en sus du mobilier : salon ou/et salle à manger et de gros appareils ménagers.

Il apparaît à l'évidence que les objets composant le trousseau sont des supports qui vont aider la jeune femme à bien tenir son nouveau rôle de maîtresse de maison : on lui donne toutes les chances de faire valoir ses qualités. Ce ne sont pas toujours les familles les plus

modestes qui offrent la liste minimale de cadeaux, ni les plus aisées les *munangan* les plus prestigieux.

D'autre part on ne découvre pas de lien significatif entre le groupe d'âge — donc la date du mariage — et l'importance du *munangan*. Il n'est pas lié non plus au rang de naissance de la fille à marier. Si l'aînée ou la première qui se marie est parfois un peu plus favorisée que ses sœurs, cela tient uniquement à la situation financière présente du père ; et de nombreuses femmes nous ont affirmé que leur père avait tenu à ce que toutes ses filles reçoivent un *munangan* d'une valeur comparable.

Dans le passé, le *munangan* était-il identique ? Des changements sont-ils intervenus ?

La plupart des femmes ignorent ce que leurs mères ont reçu, mais certaines ont cependant fourni quelques informations qui donnent à penser que le contenu des dons variait dans de fortes proportions et qu'on pouvait déjà évoquer des *munangan* modestes, moyens ou importants.

En ce qui concerne la composition actuelle du *munangan* on note une diversification et une augmentation relative. Plus de la moitié des réponses soulignent que la valeur des cadeaux a augmenté quelle que soit la richesse de la famille de la jeune fille. Pour certaines interviewées, cela tient au goût du paraître. Il se crée une sorte de concurrence entre familles et le mariage d'une fille est une occasion rêvée pour se faire valoir par l'intermédiaire d'un *munangan* fastueux ; ce qui fait dire à certains que le *munangan* a été détourné de sa signification première : « En même temps qu'on augmente la valeur des cadeaux en même temps disparaît le sens de la coutume : on veut seulement se "faire voir" ».

Par ailleurs, ces cadeaux se diversifient. Autrefois, on offrait essentiellement des objets liés à la cuisine, des rideaux et de la literie et dans certains cas une machine à coudre. Depuis deux décennies, on y ajoute meubles et équipement.

D'aucuns cependant jugent qu'en fait, il n'y a pas eu de changements majeurs et que la variété et la richesse du *munangan* ont toujours dépendu des moyens dont disposait la famille de la jeune mariée. Ils font même remarquer qu'en ce qui concerne le présent, certains jeunes couples cherchent à alléger les charges de leurs familles lors de leur mariage.

Un troisième groupe, mais peu important, estime qu'auparavant il était possible de faire plus de cadeaux qu'aujourd'hui.

Comment les personnes intéressées ressentent-elles la signification du *munangan* ? Les réponses à notre question : « pourquoi fait-on des cadeaux de mariage ? », ont tourné autour de trois thèmes :

- la considération sociale,
- l'aide.
- l'au-revoir.

Le souci d'être considéré (« famille digne », « honneur » « glorification », etc.) revient très souvent. Mais il faut y ajouter le même sentiment exprimé sous sa forme négative : éviter les insultes qui ne manqueraient pas d'être prononcées par la belle-famille si la mariée arrivait les mains vides. Venir ainsi n'est pas en effet synonyme de pauvreté car même une famille démunie essaye d'offrir un modeste trousseau à sa fille ; mais cela signifie un grand déshonneur : la jeune mariée a quitté sa famille sans autorisation parentale ou bien elle a consenti à se faire enlever. De même, une fille qui n'est pas appréciée des siens, à cause par exemple d'un caractère difficile ou d'une mésentente familiale, recevra des cadeaux de moindre valeur. Le *munangan* dans ces situations apparaît comme un véritable langage.

Le second thème est celui de l'aide afin que le jeune couple puisse prendre un bon départ. Les cadeaux, qui sont tous des objets d'utilité quotidienne dans le foyer, sont une aide appréciable et chacun sait qu'on supporte plus facilement les problèmes conjugaux s'ils ne se doublent pas de soucis financiers ou matériels.

Enfin, le *munangan* est ressenti comme une salutation adressée à la fille qui s'en va dans une autre famille : on lui souhaite un bon mariage et on lui offre des souvenirs qu'elle utilisera tous les jours. C'est donc encore un appui moral : elle n'est pas oubliée... ni vendue.

Au terme de cet exposé, nous proposons d'analyser le *munangan* en termes de contre-dot.

Au regard du terme lui-même, la traduction qu'on en donne : « cadeau », est loin de rendre compte de son contenu car il apparaît clairement que le *munangan* est loin d'en avoir la gratuité. Il est même l'opposé du cadeau qui se présente comme une offre et donc comme une proposition. Il n'est pas une offre mais une réponse puisqu'il ne peut théoriquement être remis que lorsque le mari a accompli la dernière étape de la coutume : la remise du sel aux femmes de sa belle famille. Alors, la porte qu'une famille a ouverte en « frappant à la porte », premier geste des pourparlers d'alliance lors d'une demande en mariage, la famille sollicitée, qui a accepté l'alliance et donné sa fille, la referme par le *munangan* si tout s'est bien passé selon la norme. Le *munangan* apparaît donc bien comme une contre-prestation ayant un poids social équivalent à celui de la dot. Il lie une alliance complète, bien plus que la dot ou les prestations coutumières qui ne constituent qu'un premier pas de ce ballet social. La forme apparaît close et harmonieuse. Le nouveau couple acquiert son existence sociale autonome lorsque, la dot ayant demandé l'alliance, le sel donné les enfants à la lignée paternelle et entériné le mariage, le *munangan* le scelle.

Le mariage est donc bien l'affaire de deux familles contractantes qui y contribuent également. Non, les Dwala ne vendent pas leurs filles, pourrions-nous conclure en parodiant la formule d'Henri Ngoa.

Neveu utérin et oncle maternel : de la parenté au soupçon

(Mofu, Cameroun du Nord)

par Jeanne-Françoise VINCENT

Depuis les premières études de parenté, la relation entre oncle maternel et neveu utérin en société patrilineaire se fait remarquer par son caractère particulier. Les enquêtes ont montré qu'elle se traduisait souvent par un comportement agressif du neveu utérin vis-à-vis de son oncle. Le neveu prend toutes les libertés, il a tous les droits. Bref, on le dit « chef » chez son oncle maternel et ce dernier ne se rebelle nullement, devant en toutes circonstances aide et assistance au fils de sa sœur. Nourri d'exemples surtout polynésiens (1), le dossier s'est vite gonflé de faits africains (2), renforçant tous l'idée d'un « privilège du neveu utérin » (3).

On était en droit d'imaginer que cette agression légale de l'oncle maternel par le fils de sa sœur constituait la norme. Et pourtant il est dit chez les Mofu du Cameroun du Nord (4) que c'est l'oncle maternel qui est « roi » chez son neveu. Le neveu, lui, est non pas « chef » de ses maternels mais bel et bien serviteur. Pire, la familiarité affectueuse, souvent de mise entre utérins et maternels (5), a disparu pour faire

(1) HOCART A.M., 1915 et 1923.

(2) L'apport le plus célèbre a été celui de JUNOD H.A., 1936, pp. 257-261 ; cf. également RADCLIFFE-BROWN A.R., 1924, pp. 542-555.

(3) L'expression est de DE HEUSCH L., 1978, p. 275.

(4) Les Mofu dont il sera question ici sont ceux des massifs géographiques de Duvangar, Durum et Wazan, occupant le rebord est des Monts du Mandara et dominant la plaine du Diamaré. Ils sont environ 20 000, d'après le recensement de 1976, et constituent un ensemble homogène sur le plan culturel, linguistique, politique et matrimonial, réparti en trois grandes « montagnes-chefferies » ou *ngwa*.

(5) GRIAULE M., 1954, p. 35. TUBIANA M.J., 1979 a.

place au soupçon : le neveu n'est empressé auprès de ses parents maternels que parce qu'il les craint.

Situation surprenante donc, dont les conséquences théoriques ne seront abordées ici que brièvement. J'essaierai surtout de montrer concrètement, par des observations de terrain, la façon dont la vivent les Mofu.

1. Définition des parents maternels

a) *Les parents maternels*

Le système de parenté mofu met l'accent sur la parenté patrilinéaire : c'est le père qui transmet à ses enfants son appartenance à un groupe d'hommes se considérant comme frères et constituant un même *mesimbrey*, terme que je traduis par « clan » plutôt que par « lignage ».

Pourquoi cette précision puisque les mots français renvoient en théorie à des réalités distinctes ? Parce qu'une comparaison entre les usages des ethnologues africanistes montre qu'une même unité de parenté peut aussi bien être nommée par les uns « clan » que par les autres « lignage » (6). Il faut donc justifier son choix.

En réalité l'historique de l'emploi de ces termes montre que seule la définition du terme « lignage » est aisée : A.R. Radcliffe-Brown, initiateur des études de parenté en Afrique noire, a montré que chaque membre du « lignage » sait retracer le lien qui l'unit à un autre membre en se référant à l'ancêtre commun (7), alors que l'entreprise est presque impossible lorsqu'il s'agit de caractériser le « clan » : l'absence de référence à un ancêtre nommé, accompagnée pourtant de l'affirmation d'une parenté, serait la principale caractéristique de ce groupe (8). Il est néanmoins commode de conserver les deux termes — ainsi font d'ailleurs la plupart des chercheurs actuels (9) — pour désigner ce que révèle le plus souvent l'observation : deux groupes de parenté emboîtés, « l'unité plus vaste étant le clan, l'unité plus restreinte le lignage ».

Chez les Mofu on ne trouve presque jamais à l'origine du *mesimbrey* l'affirmation de l'existence d'un fondateur connu par un nom déterminé, et pourtant les membres d'un même *mesimbrey* éprouvent entre eux un sentiment de parenté : il existe une coupure nette entre ceux qu'ego appelle « mes frères », *malam-a-do-hay*, parfois aussi

(6) Ainsi étudiant les montagnards mafa, voisins des Mofu, J.Y. Martin rencontre le terme *gwali*, « lignage d'extension maximum que l'on peut appeler clan » (1970, p. 75), cependant que pour B. Juillerat travaillant chez les Mouktele, autres voisins montagnards des Mofu, le mot *tshay* renvoie à « un lignage maximal non segmenté ou un segment » et il le traduit par lignage, n'employant jamais le terme clan (1971, p. 78).

(7) RADCLIFFE-BROWN A.R., « Introduction » à RADCLIFFE-BROWN A.R. et FORDE D., 1953, cf. pp. 49-50.

(8) *Ibid.*, p. 52.

(9) Comme le remarque Fox R. (1978, p. 51).

« mes gens », *ndu-ma-do-hay*, et les autres, ces autres étant parfois plus proches voisins. Si l'on fait référence aux critères d'A.R. Radcliffe-Brown la traduction française « clan » s'impose donc.

Les membres d'un même *mesimbrey*, hommes et femmes, portent un nom d'ensemble, bien distinct, qui, à la limite, est le seul fondement de leur unité puisqu'il n'existe ni interdits alimentaires (10), ni devise (11) liés au *mesimbrey*. Ce nom, le plus souvent intraduisible — il n'est en tout cas ni nom d'ancêtre ni nom de lieu-dit —, est généralement présenté comme importé ; il permet aux membres du groupe de se reconnaître à travers les différentes montagnes-chefferies ou *ngwa*. La parenté affirmée entre membres du même *mesimbrey* leur interdit de façon rigoureuse le mariage : fraternité clanique et exogamie sont liées (12). Cette parenté leur permet par contre d'assister aux sacrifices les uns des autres. Il ne s'agit pas là d'un rapprochement artificiel : pour les Mofu l'interdiction de mariage accompagne la communauté de sacrifices, l'une apparaissant comme la face négative de l'autre. « Puisqu'on fait les sacrifices ensemble, on ne peut pas se marier ensemble (13). »

Un *mesimbrey* peut être cantonné dans les limites d'une unique montagne-chefferie — situation rare — ou alors dispersé à travers plusieurs *ngwa* — et dépassant parfois même le cadre de l'ethnie —, la dispersion maximum étant atteinte par les clans de chef, perdant pourtant leur statut de « noble » à l'extérieur de leur « montagne » d'origine.

A l'intérieur du *mesimbrey* les Mofu distinguent le *skway*, ou lignage majeur, le plus souvent limité à un *ngwa*, échelon intermédiaire dont la réalité est souvent mal perçue si bien qu'alors les termes *mesimbrey* et *skway* sont interchangeables. Par contre ils distinguent toujours nettement les *gwalay*, ou lignages minimaux, dont les membres honorent ensemble leurs ancêtres communs lors d'un culte périodique célébré sur l'autel collectif, *ludara*, détenu par le descendant direct du fondateur du *gwalay*. A la différence du *mesimbrey* et du *skay* qui apparaissent comme des « unités » ou des « lignes de filiation », les *gwalay* ont une existence concrète et peuvent, eux, être considérés comme des « groupes de filiation » pour reprendre une distinction classique (14).

(10) La liaison entre un clan et un interdit alimentaire, animal le plus souvent, est fréquente en Afrique, on le sait. Ainsi chez les Hadjeray du Tchad chaque clan cite un animal dont la viande lui est interdite (VINCENT J.-F., 1975, p. 34). Chez les Gourmantché de Haute-Volta le processus de segmentation en sous-clans entraîne la création de nouveaux « interdits totémiques » (CARTRY M., 1966, p. 60).

(11) Elle a été signalée chez les Guidar, lointains voisins de plaine des Mofu (COLLARD Ch., 1977, p. 136), et aussi dans le sud du Cameroun chez les Bulu, à qui la récitation de leur devise permet de se reconnaître entre frères de clan dispersés (BERTAUT M., 1935, p. 162).

(12) La règle est absolue pour les clans roturiers, les *mbildeo*, aux effectifs peu importants. Pour les clans de chefs, comptant toujours de nombreux membres et en expansion rapide, la situation varie d'un massif à l'autre. La tendance générale est à la segmentation en sous-clans, portant ou non le même nom, entre lesquels le mariage devient possible.

(13) Alewa, 55 ans (Tsaki-Dzebe, 24-11-71).

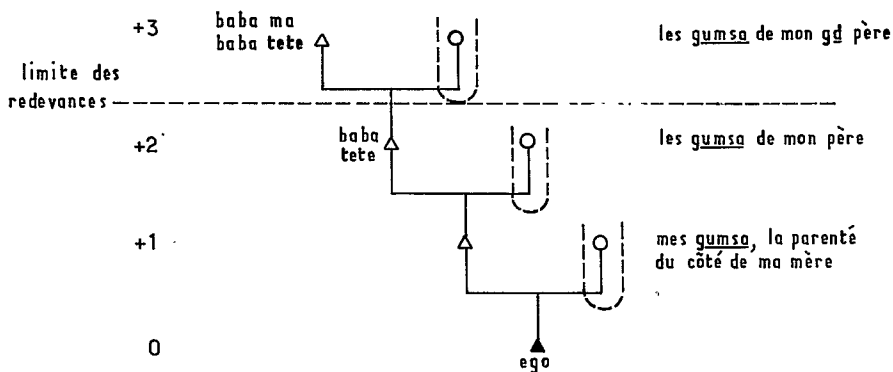
(14) LEACH E.R. cité par MARIE A. in AGHASSIAN M. et alter. (1975, p. 20).

b) *Les différents parents maternels ou gumsa*

Bien que le principe mofu de la filiation soit unilinéaire et retienne seulement l'appartenance au clan du père, il serait inexact de présenter la société mofu comme une société exclusivement patrilinéaire. En effet les maternels, les *gumsa*, y apparaissent comme des parents privilégiés, venant juste après les frères de lignage, et un Mofu n'oublie jamais qu'« ils ont enfanté (sa) mère » (15).

Il serait par contre abusif de présenter le système de parenté mofu comme un système de filiation bilinéaire. On peut le décrire comme un système « à accentuation patrilinéaire » (16) où le lien de « descendance » (17) du lignage de la mère est fortement souligné (18).

Croquis 1 : Les différents parents maternels d'ego



L'originalité des Mofu est de ne pas limiter l'importance des maternels aux seuls maternels d'ego. Un homme doit sans doute se soucier d'abord et avant tout des parents de sa mère, « mes *gumsa* », *gumsa-do-hay* ; mais sa préoccupation s'étend également à un autre groupe de maternels, « les *gumsa* de mon père », *gumsa-ma-baba-do-hay*, et envers les uns et les autres elle doit se traduire concrètement comme on le verra plus loin (19).

(15) Kadegal, 70 ans (Wazan, 10-1-70).

(16) Pour reprendre les termes de MARIE A., 1975, p. 14.

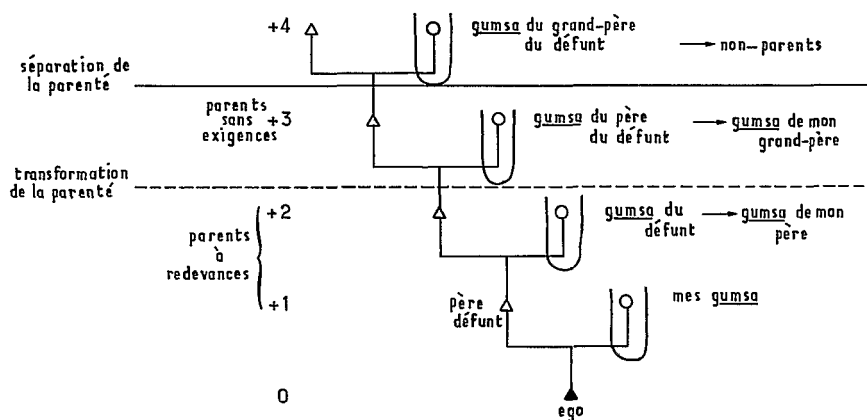
(17) En utilisant la distinction filiation/descendance proposée par FORTES M., 1959.

(18) Diverses études sont en train de découvrir cette grande place des maternels dans des sociétés présentées comme « patrilinéaires ». Nous l'avons soulignée dans la société beti, familière à NGOA H. Société patrilinéaire, celle-ci réserve pourtant au clan de la mère une grande importance (TSALA Th. en collab. avec VINCENT J.-F., 1971, p. 121, prov. 3 703).

(19) *Infra*, p. 92.

c) *Le glissement de la parenté*

Les funérailles (20), « mise en scène des relations fondamentales » (21), font apparaître la transformation des liens de parenté entre le fils du défunt et les deux groupes de maternels de son père. Alors que la levée de deuil solennise l'importance nouvelle du fils aîné qui succède à son père, les rites des adieux au défunt, qui exigent la présence des *gumsa* du mort et des *gumsa* de son père, insistent sur le décalage d'une génération qui vient de se produire par la mort : les *gumsa* du défunt vont passer à l'état de « *gumsa* du père » du nouveau maître de maison ; quant aux anciens « *gumsa* du père » devenus « *gumsa* du grand-père » ils n'auront plus de lien direct avec les occupants de cette maison (cf. croquis 2) et les rites rendent compte de ce « recul de la parenté » (22).

Croquis 2 : Transformation des relations de parenté introduite par la mort

Au moment de l'exposition et la mise en terre du défunt, ses *gumsa* sont présents et, une fois celui-ci enterré, devenus « *gumsa* du père » de son fils ils doivent procéder à une démolition symbolique de la maison que celui-ci va occuper : « le « *gumsa* du père » le plus âgé monte sur le toit et casse le col de poterie au faite de la case des greniers, puis il enlève un des cailloux du mur de la véranda, au-dessus de la porte, et il le jette » (23). « Cela veut dire "ce n'est plus mon enfant qui va habiter

(20) Par « funérailles » il faut entendre l'ensemble des cérémonies comprenant les derniers adieux au mort et sa mise au tombeau, la purification de lendemain d'enterrement, enfin la levée de deuil.

(21) Suivant l'expression de BALANDIER G. (préface à HERTZ R., 1970, p. VIII).

(22) Pemley, 75 ans (Wazan, 3-12-71).

(23) Mangalay, 85 ans (Wazan, 14-1-69).

ici, mais il faut que l'enfant de mon enfant reste ici en bonne santé (24) ! » Ou encore « c'est fini, mon enfant est mort, je ne viens plus ici » (25). Ainsi que le montrent ces explications les *gumsa* qui comptent sont bien vos propres *gumsa* ; eux vous considèrent comme leur enfant. Devenus « *gumsa* du père » ils sont des demi-étrangers.

Ce rite de démolition — *membeldey mambo*, « détruire la porte » — se situe pour les gens scrupuleux au moment de la purification de lendemain d'enterrement ; pour les autres dans un laps de temps variable, soit le jour de la levée de deuil, soit bien longtemps après (Whoringwoy de Wazan fit venir les *gumsa* de son père plus de vingt ans après la mort de celui-ci) (26). Le rite débute par la consommation d'un poulet, offert par le nouveau maître de maison et dont la majeure partie est mangée par les ex-*gumsa* du défunt (27). Puis on apporte dans la salle des greniers de la bière de mil à laquelle le *gumsa* le plus âgé mêle sa salive (28). Cette bière est bue par les occupants de la maison et par le *gumsa* « pour la dernière fois en tant que *gumsa* : c'est un adieu aux autels de son neveu utérin qui est mort » (29). Ils reçoivent alors une chèvre qu'ils égorgent à l'extérieur de la maison, et dont ils donnent au fils de leur neveu une partie du foie sur laquelle ils ont encore craché, avant de partir définitivement. C'est alors que le lien très spécial entre oncle maternel et neveu utérin se distend.

Pour les *gumsa* du père du mort c'est dès la mise en terre que se traduit leur changement de statut. Leur présence y est nécessaire car avec eux le fils du défunt doit prendre « un dernier repas ensemble en présence du mort » (30). Ce rite du repas symbolique « pris à la place du père parce que lui ne reviendra plus » porte le nom de *membedi mey a vo*, « changer la bouche du corps ». Il est destiné à montrer la transformation des liens entre les membres de ce clan et le fils du mort. Celui-ci utilise pourtant une expression pour les désigner, « maternels de mon grand-père », *gumsa-ma-haba-tete-do-hay* (cf. croquis 1), mais le jour de la mort de son père « la parenté (avec eux) commence à se séparer » (31). Pourtant elle relie encore ego à ces parents mais elle ne s'exprime plus positivement, par des cadeaux ou des redevances, seulement négativement par les interdictions de mariage (32) ; « la parenté avec les anciens *gumsa* du père recule mais elle est toujours là : on continue normalement à ne pas pouvoir épouser une de leurs filles ».

d) Terminologie employée

Les Mofu dénomment *gumsa* tous les membres du lignage de leur

(24) Kadegal, 70 ans (Wazan, 10-1-70).

(25) Gonktof, 60 ans (Wazan, 23-12-69).

(26) Whoringwoy, 70 ans (Wazan, 16-11-71).

(27) Gwoze, 60 ans (Wazan, 16-11-71).

(28) Sur l'interprétation de cette émission de salive, cf. p. XX.

(29) Whoringwoy, 70 ans (Wazan, 16-11-71).

(30) Pemley, 75 ans (Wazan, 3-12-71).

(31) Delekem, 30 ans (Wazan, 6-1-69).

(32) Cf. *infra*, pp. 81-84.

mère, utilisant la même appellation pour des hommes appartenant à des générations différentes et les traitant comme s'ils formaient une seule catégorie. Ils s'adressent à un *gumsa*, en l'appelant « *gumsa-dao* », « mon *gumsa* », en dehors de toute parenté proche, même s'ils sont plus âgés que lui, par le seul fait que le père de cet homme était membre du lignage de leur mère (33). De même c'est par un terme unique qu'un homme s'adresse à toutes les femmes du lignage de sa mère, les appelant *may-do*, « ma mère », là aussi quel que soit leur âge (34). On reconnaît là un caractère distinctif des « nomenclatures de type omaha » (35) qui « aplatissent » les niveaux généalogiques afin, semble-t-il, de mieux « exprimer l'unité du lignage maternel » (36), l'emploi de termes uniques permettant aussi à un individu quelconque, ainsi que L. Morgan l'avait tout de suite remarqué, de classer entre eux ses « parents » et constituant donc une méthode de classification (37).

Il ne faudrait pas conclure de l'emploi de ce terme unique que les Mofu considèrent de la même façon les *gumsa* éloignés et les *gumsa* proches. Ils introduisent une distinction — « nécessairement » (38) — entre la masse des *gumsa* et celui qu'ils appellent « le vrai *gumsa* » (39). Ce « vrai *gumsa* » est d'abord le père de la mère. Certains informateurs pourtant placent sur le même plan que lui le frère de la mère — « ils sont importants l'un et l'autre, ils sont pareils ! » (40) — mais la plupart s'accordent sur le fait que « c'est seulement si le père de la mère est mort qu'on le remplace par son fils » (41), car entre les deux « le plus important est le plus âgé bien sûr » (42) ! « En effet s'il faut faire un sacrifice pour toi, par exemple en cas d'échec, c'est le père de ta mère qui le fera et non tes oncles (43). »

A propos de parents proches le terme *gumsa* s'applique donc à des hommes de générations différentes (cf. croquis 3), aussi cette constatation invite-t-elle à traduire *gumsa* en français non par « frère ou père de la mère » mais par le terme plus vague de « parent maternel ».

« Vrai *gumsa* » ou *gumsa* éloigné le « parent maternel » répond à ego en l'appelant « *bizi-do* », « mon enfant », et il le considère comme *bizi-dem*, « enfant de fille ». Il n'y a pas réciprocité d'appellation entre eux, comme cela a été observé dans d'autres nomenclatures africaines de type omaha, celle des Masaï et des Nandi d'Afrique orientale par exemple (44), ou, au Cameroun, celle des Giziga, proches voisins de plaine des Mofu, qui utilisent le terme réciproque *kau* aussi bien pour

(33) Dahaway, 70 ans (Wazan, 19-5-69).

(34) Kasfal, 30 ans (Wazan, 19-5-69).

(35) RADCLIFFE-BROWN A.R., 1953, p. 40.

(36) *Ibid.*, p. 43.

(37) FOX R., 1978, p. 234.

(38) Dit Radcliffe-Brown (1953, p. 11).

(39) Nukokwo, 27 ans (Wazan, 4-1-70), Whoringwoy (Wazan, 16-11-71).

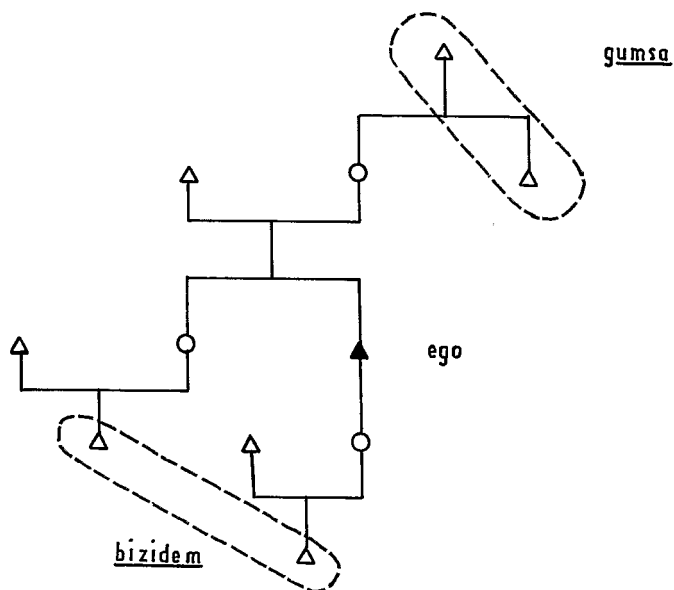
(40) Lokwondo, 78 ans (Wazan, 19-12-79).

(41) Whoringwoy, 70 ans (Wazan, 16-11-71).

(42) Menzey, 42 ans (Wazan, 24-12-79).

(43) Padak, 88 ans (Duvangar, 21-1-80). Sur le sacrifice offert par les *gumsa* pour leur « enfant de fille », cf. pp. 98-100.

(44) RADCLIFFE-BROWN A.R., 1953, p. 41.

Croquis 3 : Appellations entre « enfant de fille » et « parents maternels »

désigner l'oncle maternel que les enfants de sœur (45), et celle des Guidar, un peu plus éloignés des Mofu — une centaine de kilomètres au sud —, qui ont un même terme *goumsoua*, très proche de *gumsa*, s'appliquant aux deux types de parents (46).

Tout comme le terme *gumsa bizidem* s'applique à des hommes de générations différentes (cf. croquis 3) et ne peut se traduire en français de façon précise : textuellement, *bizi-dem* signifie « enfant, fils (de) fille » ; sans doute faut-il prendre *dem* dans un sens extensif « fille de notre lignage », « notre fille ». Le *bizidem* est donc textuellement « l'enfant de notre fille » (47), expression que l'on peut expliciter en parlant de « parent par les filles (de notre lignage) » ou « parent utérin ».

Il faut introduire ici une relation spéciale, pouvant être considérée

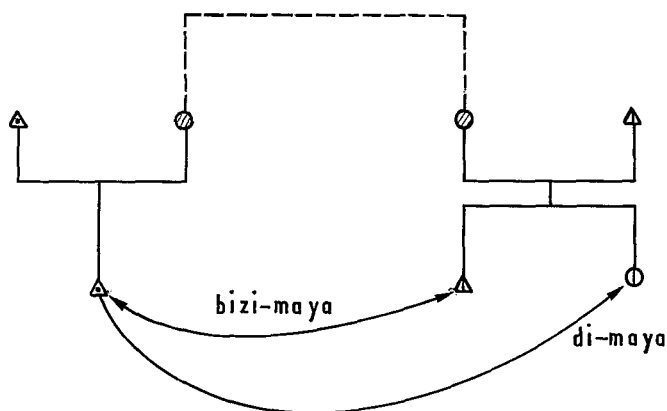
(45) PONTIE G., 1973, p. 97.

(46) COLLARD Ch. (1977, p. 177). Ce terme a d'ailleurs un usage encore plus large puisqu'il désigne aussi les cousins croisés, patrilatéraux aussi bien que matrilatéraux (*ibid.*, p. 179).

(47) RADCLIFFE-BROWN A.R. fait allusion à l'emploi d'un terme presque identique — « enfant de notre enfant » — « quelquefois employé pour l'enfant d'une femme de la famille, enfant de la sœur ou de la fille (...) en Afrique », sans autre précision ethnique (1953, p. 47).

comme une parenté indirecte, reconnue par les Mofu entre ceux dont les mères sont issues du même clan et qui ont donc les mêmes *gumsa*. On pourrait les qualifier de « parents par les femmes ». Ego appelle l'homme qui a le même lignage maternel que lui *bizi-maya*, « enfant, fils de ma mère » (cf. croquis 4), quel que soit son âge par rapport à lui. Cette relation crée un intérêt spécial entre *bizi-maya*, pouvant les amener à se rendre service : Bref, un informateur de Durum, a ainsi connu puis épousé Matuhay grâce à un de ses *bizi-maya* qui, étant venu boire de la bière chez les parents de Matuhay, la remarqua et la lui signala (48).

Croquis 4 : Appellations entre « parents par les femmes »



2. Parenté maternelle et interdictions de mariage

a) La situation théorique

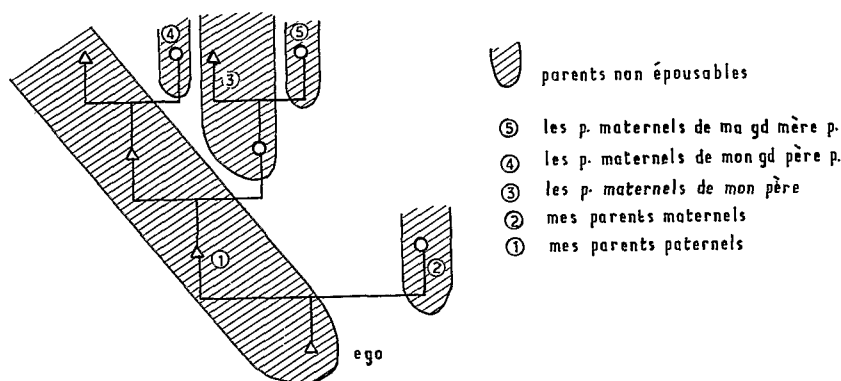
De même qu'il est impossible de chercher femme parmi les membres de sa parenté paternelle, de même, et de façon tout aussi contraignante, les filles de mes maternels me sont interdites, non seulement celles du clan de mes propres *gumsa*, mais aussi celles du clan des *gumsa* de mon

(48) Matuhay, 25 ans (Durum, 12-1-68).

père (49). Avec celles des *gumsa* de mon grand-père le mariage est aussi impossible. Il s'agit là toutefois d'une situation passée ; « autrefois on regardait tous les arrière-grands-parents d'un garçon et d'une fille : pour qu'ils puissent se marier il fallait qu'il n'y ait aucun clan commun ; s'il y en avait un, impossible ». Aujourd'hui l'interdiction a été assouplie ; les filles du clan des maternels de mon grand-père me sont interdites « tant que le grand-père est vivant » (50).

A ces quatre clans interdits il faut ajouter celui de la grand-mère paternelle (cf. croquis 5). Là aussi l'interdiction, rigoureuse autrefois, est appliquée seulement tant que cette grand-mère est en vie car « elle, elle connaît ses *gumsa* et elle défendra à son petit-fils ou sa petite-fille d'épouser quelqu'un qui a une parenté quelconque avec elle ».

Croquis 5 : Les principales interdictions de mariage



Les Baoulé de Côte-d'Ivoire, eux aussi, formulent leurs interdictions de mariage dans ces termes et c'est la présence d'une personne qui empêche le mariage entre deux jeunes ; ils peuvent par contre s'unir une fois celle-ci disparue puisque « plus personne n'est là pour dire qu'un tel ou une telle sont ses petits-enfants ou ses arrière-petits-enfants et qu'ils ne peuvent se marier » (51).

« La parenté dure plus longtemps du côté du père que du côté de la mère » (52), aussi les interdictions concernant les clans alliés au clan maternel sont beaucoup moins contraignantes : on peut épouser un

(49) De même chez les Ewondo du Sud-Cameroun il est interdit d'épouser une fille du « matriclan de son père », interdiction étendue au « matriclan de la mère » (NGOA H., 1968, p. 48).

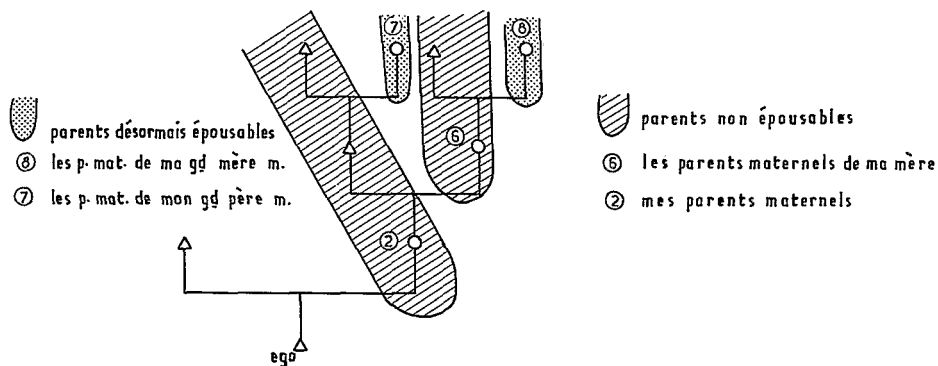
(50) Ndowiya, 21 ans et Asfom, 17 ans (Wazan, 16-5-69).

(51) ÉTIENNE P., 1975, p. 18.

(52) Delekem, 30 ans (Wazan, 6-1-69).

gumsa de son *gumsa*, à plus forte raison un *gumsa* de sa grand-mère maternelle (parents 7 et 8 sur le croquis 6) ; non seulement on n'a plus de parenté avec eux, mais on ignore parfois qui ils sont. La seule interdiction porte donc sur les *gumsa* de sa mère (parents 6 sur le même croquis), mais, là encore, seulement tant qu'elle est vivante : Dihem, de Duvangar, a renoncé en 1973 à se marier avec une fille qui lui plaisait, car, ainsi que le lui a fait remarquer un vieux voisin, elle était Genduver, donc fille des *gumsa* de sa mère qui était toujours en vie (53). Par contre, Nukokwo s'apprêtait à chercher femme parmi les Mandzah, car sa mère qui les avait eus pour *gumsa* était morte (54).

Croquis 6 : Les interdictions de mariage (suite et fin)



Ces interdictions de mariage, exprimées en termes de groupes et non d'individus, sont caractéristiques, on le sait, des systèmes de parenté omaha (55), qui peuvent être classés parmi les systèmes d'échanges matrimoniaux complexes, opposés aux systèmes d'échange élémentaires (56). Toutefois ces interdictions particulières leur donnent une place à part. Elles les rapprochent des systèmes élémentaires car cette fois les interdictions, tout en s'exprimant en fonction de groupes, font aussi référence à des individus particuliers, les ascendants d'ego. Ce sont eux qui « personnalisent » les choix matrimoniaux de leur descendant : un autre membre du clan pourra fort bien prendre femme dans des clans interdits à son « frère » (57). Par ailleurs, après la dispa-

(53) Padak, 82 ans (Duvangar, 3-12-76).

(54) Nukokwo, 26 ans (Wazan, 16-5-69).

(55) Fox R., 1978, p. 219.

(56) LEVI-STRAUSS C., 1967 (2^e éd.) préf.

(57) Fox R., p. 220 ; cf. également HÉRITIER F., 1975, p. 101.

rition de ces ascendants-relais, l'alliance redevient possible entre ces clans et les enfants d'ego, voire ego lui-même.

Le réseau mofu des prohibitions de mariage frappe par son ampleur : six clans interdits, dont cinq « parents par les femmes » (58). Celle-ci oblige les jeunes à se renseigner très soigneusement auprès d'un aîné sur les liens de parenté pouvant exister entre eux et celle qu'ils ont remarquée : c'est en fonction de son éventuelle approbation qu'ils commenceront à courtiser effectivement la fille (59). L'ampleur de ce réseau contraint également de nombreux Mofu à chercher leur conjoint loin de chez eux, non seulement en dehors de leur quartier de naissance mais en dehors de leur montagne-chefferie, *ngwa*, et aussi, pour une fraction non négligeable, à l'extérieur du groupe homogène des Duvangar-Durum-Wazan (60).

Toutefois il est vraisemblable qu'au fil des générations des unions sont à nouveau conclues entre descendants de parents précédemment interdits d'alliance, par un « bouclage consanguin » mis en évidence dans d'autres sociétés patrilineaires africaines de type omaha (61).

b) *Exceptions et évolution actuelle*

Le mariage entre *gumsa* et *bizi-dem* est rigoureusement défendu, on vient de le voir, et cet interdit a toujours été respecté. Il existe pourtant un cas où de tels mariages ont lieu dans le cadre de la société traditionnelle. A vrai dire il est abusif de présenter ces mariages comme unissant *gumsa* et *bizi-dem*. S'ils apparaissent c'est justement parce que le champ de la parenté est en train de se modifier : un clan trop important numériquement commence à éclater en groupes distincts. On assiste alors à une situation curieuse où les « filles de fils » restent interdites, alors que les anciens des clans concernés autorisent le mariage avec les « filles de filles ». Ainsi, ceux qui se considéraient jusque-là comme *gumsa* et *bizi-dem* deviennent conjoints possibles (cf. croquis 7). De tels mariages sont signes précurseurs : dans le clan jusque-là unifié se forment des groupes distincts, des sous-clans, où le souvenir de la récente parenté ne se perdra pas malgré l'existence des intermariages (62).

(58) Elle est encore plus grande chez les Mouktele voisins : huit clans interdits (JUIL-LERAT B., p. 140), alors que les Mafa se contentent de quatre (MARTIN J.Y., p. 154). Le principe des interdictions est le même : on ne se marie pas dans le clan ou le lignage qui a déjà fourni une femme à un de ses ascendants. Les sociétés à système omaha strict se contentent généralement de trois ou quatre clans interdits, quatre chez les Samo de Haute-Volta, par exemple (HERITIER F., 1975, p. 101).

(59) Teworek, 30 ans (Duvangar, 27-73).

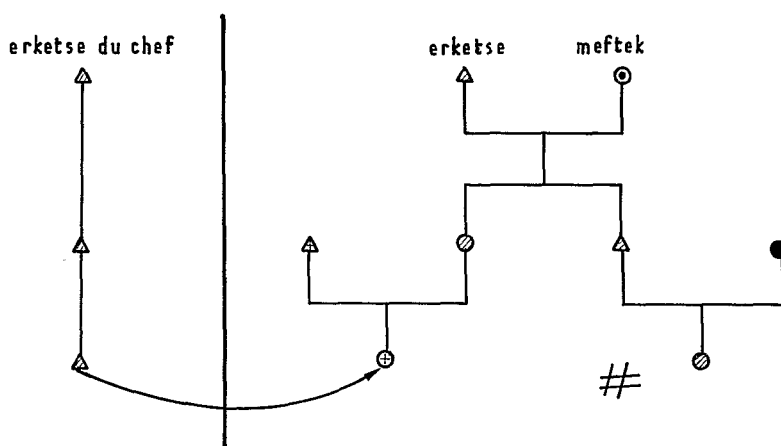
(60) Une enquête menée en 1970 auprès de 334 femmes mofu a établi que 17 % d'entre elles avaient trouvé leur conjoint dans leur quartier d'origine et 40 % d'entre elles sur le reste de leur *ngwa*. Parmi les 43 % restants 26 % venaient des deux grands *ngwa* voisins, mais 17 % — 1 sur 6 — étaient de véritables étrangères, parlant une autre langue avant leur mariage (VINCENT J.F., 1972, b, p. 314).

(61) Chez les Samo par ex. (HERITIER F., 1977).

(62) RADCLIFFE-BROWN A.R. remarque que « quand les clans sont divisés en sous-clans la règle d'exogamie (valable d'ordinaire pour le clan tout entier) peut ne s'appliquer qu'aux sous-clans » (1953, intr., p. 50).

Un bon exemple de cette situation est fourni par la clan Erketse, clan du chef sur la « montagne » de Wazan, qui, recensé par mes soins en 1969, comptait 850 personnes, formant à lui seul plus du tiers de la population de Wazan. Trois lignages, *gwalay*, d'importance numérique très inégale, le constituent : « Erketse du chef », les plus nombreux — environ 540 personnes en 1969 —, Erketse Meftek, lignage assez bien étoffé — environ 280 personnes —, enfin Erketse Gwolvlo, réduits à six chefs de famille. Quoique les deux derniers lignages tiennent à l'appellation d'Erketse l'usage distingue simplement Erketse, Meftek et Gwolvlo. Tous continuent à affirmer leur fraternité clanique — « nous avons le même *mesimbrey*, nous sommes frères ! » (63) — ce qui aboutit à une interdiction théoriquement absolue de mariage entre eux. Toutefois, reconnaissent les divers anciens, à commencer par le chef de montagne, alors que les filles des Meftek et des Gwolvlo sont toujours interdites à tous les Erketse du chef, « si elles ont donné des filles ailleurs, là, nous les épousons » (64) (cf. croquis 7). De tels mariages unissent donc *gumsa* et *bizi-dem*. L'histoire des « montagnes » mofu fournit plusieurs exemples d'éclatements de clans en segments claniques, aujourd'hui distincts, commencés par de tels mariages avec des « filles de filles ».

Croquis 7 : Début de scission du clan Erketse



Cette scission par étapes est connue des Mofu et se retrouve chez les groupes montagnards voisins. C'est ainsi qu'un informateur Fogom,

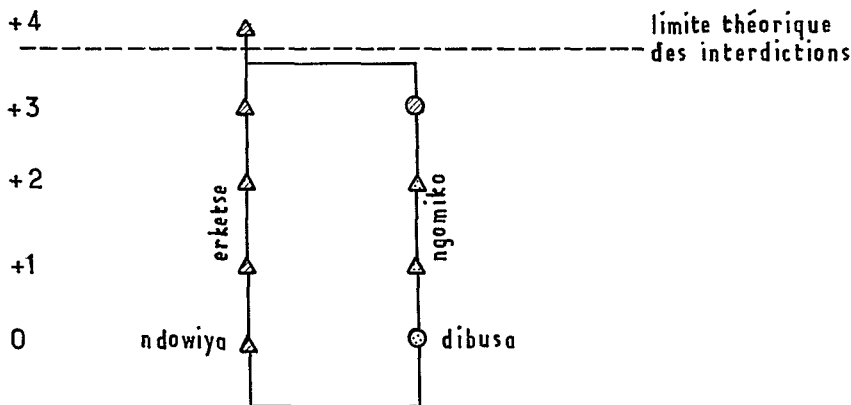
(63) Medingway, 85 ans (Wazan, 28-5-69).

(64) Chef de Wazan, 56 ans (9-1-69), Gonktof, 60 ans (Wazan, 19-12-69), Bi-Hura, 75 ans (19-11-76).

habitant un massif mafa contigu à ceux de Durum et Wazan, estimait qu'une parenté l'unissait toujours aux Fogom de ces massifs — « nous ne nous marions pas aux filles de ces Fogom » — et il insistait en précisant « et nous n'épousons pas non plus leurs "filles de fille" » (65) !

Une autre évolution, moderne cette fois, est en train de se dessiner contre ces prohibitions de mariage entre « apparentés par les filles ». Chez les nouveaux chrétiens (66) en particulier on déclare « ne pas faire attention à ces histoires de parents maternels » (67). La remise en cause a porté d'abord sur le clan le plus éloigné de soi, les parents maternels, *gumsa*, du grand-père. Parmi les mariages conclus à Wazan entre chrétiens l'un a concerné en 1969 une fille du clan Ngamiko, Dibusa, qui réussit à épouser Ndowiya, Erketse, donc *gumsa* de son grand-père (cf. croquis 8).

Croquis 8



Par contre, l'interdiction concernant les parents maternels du père est encore effective et lorsque Asana du clan Erketse à nouveau (68) et Meteksey, du clan Mambazuway, voulurent se marier en 1971, l'opposition de Ndavaram, père de la jeune fille, fut totale : les Erketse étaient

(65) Gegiley, 40 ans (Fogom, 26-7-73).

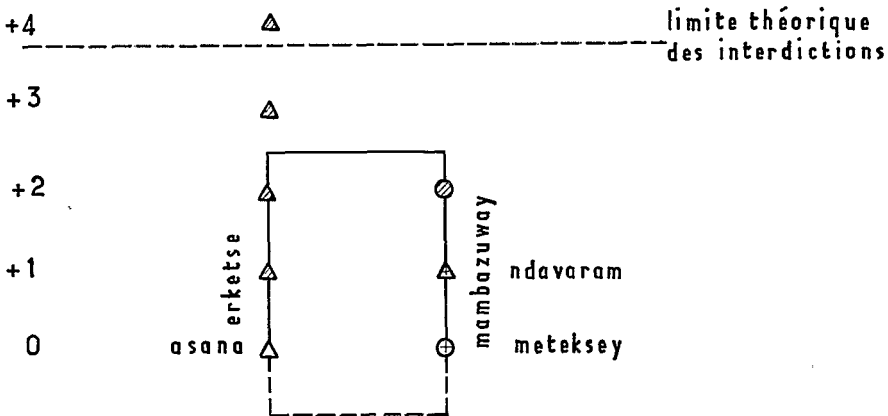
(66) Une mission catholique a été fondée à Duvangar en 1953. Elle y a d'abord ouvert un dispensaire, puis en 1961 une école primaire au pied de chacun des trois massifs. Entre 1961 et 1976 près de 1 400 jeunes ont fréquenté ces écoles. Une enquête menée auprès des 600 plus anciens scolarisés a montré que 42 % d'entre eux étaient dans la mouvance du christianisme (dont 12 % de baptisés, 13 % de catéchumènes avancés, et 17 % de nouveaux catéchumènes (VINCENT J.F., 1979, p. 321).

(67) Ndowiya, 21 ans (Wazan, 16-5-69).

(68) Ce n'est pas un hasard si les deux exemples donnés concernent des Erketse. Comportant, on l'a vu, plus du tiers des habitants de Wazan, ce clan figure nécessairement dans de nombreuses alliances.

ses propres *gumsa* (cf. croquis 9). Le chef de montagne et les anciens étaient à nouveau favorables, pourtant, à ce mariage et Meteksey essaya de forcer la main à son père en allant par deux fois vivre chez Asana, mais Ndavaram refusa le jugement du chef, porta plainte au tribunal coutumier de la sous-préfecture voisine, récupéra sa fille et la donna à un mari de son choix.

Croquis 9



Ces exemples montrent que la société mofu hésite au sujet de ses propres interdictions. Les contestataires étant des convertis faut-il parler d'influence du christianisme ? Sans doute pas, car les missions n'ont pas de doctrine précise concernant l'observance des interdits de mariage. L'exemple des voisins peul musulmans semble par contre avoir joué un rôle puisque les Peul, selon les Mofu, tout en autorisant les mariages entre cousins croisés, empêchent ceux des cousins parallèles (69). Le champ de leurs interdictions devient infiniment plus restreint : exprimé en termes de lignages, il se réduit au seul lignage du père (70). C'est peut-être cet exemple qui est en train d'amener les éléments âgés de la société eux-mêmes, on l'a vu, à un abandon progressif des interdictions de mariage portant, pour l'instant, sur les clans les

(69) Ndowiya, 21 ans (Wazan, 16-5-69).

(70) La société peul du Nord-Cameroun en serait au stade de la société zaghawa du Tchad d'il y a 20 ans ; elle n'aurait pas encore commencé à adopter comme elle — adoption réalisée avec une extrême réticence, il est vrai — le mariage dit arabe (mariage préférentiel avec la fille de l'oncle paternel) qui amène à renoncer à l'exogamie clanique (TUBIANA M.J., 1975, p. 73).

plus lointainement apparentés. On assiste donc à une révision de la conception mofu de la parenté qu'il faut replacer dans le contexte général d'une évolution de toute la société. Cette révision — bien proche d'une mutation — montre que le système de parenté, considéré parfois comme quasi immuable, est susceptible de transformations radicales, au même titre que les autres traits de la culture (71).

3. Relations entre maternels et utérins

a) *Le neveu utérin allié/ennemi de ses parents maternels*

Comme toute société les Mofu sélectionnent parmi leurs consanguins au sens génétique ceux qu'ils considèrent comme tels et, selon eux, les membres du lignage de la mère, les *gumsa*, ne sont « pas réellement du même sang » (72) que leur « fils de fille ». Le cas échéant ils peuvent être considérés comme étrangers, à la guerre par exemple. Originaires parfois de « montagnes », voire de groupes ethniques distincts, parents maternels et enfants de fille peuvent se retrouver un jour face à face. Pour certains informateurs « alors on ne connaît plus ni *gumsa*, ni personne. Il se peut qu'un "enfant de fille" tue un jour son propre parent maternel » (73) ! D'autres affirment au contraire qu'« à la guerre les *gumsa* ne tuaient pas leurs *bizi-dem* ; ils les reconnaissaient ! Et puis un jour ceux-ci pouvaient servir de messagers » (74). Le « fils de fille » se trouve sans doute ce jour-là du côté des ennemis, mais il est en fait tout prêt à se rapprocher de ses maternels, et les mythes de peuplement fournissent des exemples de *bizi-dem* ayant pris le parti de leurs parents maternels contre leur propre clan : à Durum, par exemple, le clan Mandzah arrivé sur la montagne après Fogom et Mokujek, les deux clans les plus anciens, veut la chefferie et il décide de se débarrasser de ses prédécesseurs : pour les Mokujek il les invite tous à boire de la bière dans une case à laquelle il met le feu grâce à la complicité d'un Mokujek, son « fils de fille », Mandzah donc par sa mère (75).

Allié ou ennemi, le *bizi-dem* présente à son *gumsa* double visage, aussi n'est-il pas étonnant de constater qu'il n'a aucun droit à l'héritage de son parent maternel, sauf, exceptionnellement, si le *gumsa* n'a aucun

(71) Il se peut que des changements encore plus importants viennent non plus de l'exemple peul mais de la décision des Mofu convertis à l'Islam. Le prince héritier de Wazan, musulman depuis 1972, ne m'expliquait — il pas en 1976 que selon lui il était, ainsi que ses enfants, délivré des interdits de mariage traditionnels : son fils, disait-il, pourrait chercher femme dans son propre clan et même épouser l'une de ses cousines parallèles du côté paternel, réalisant donc un « mariage arabe » (Nukokwo, 32 ans, Wazan, 24-11-76).

(72) Asfom, 17 ans (Wazan, 23-5-69).

(73) Polkwo, 55 ans (Wazan, 13-1-70).

(74) Kawiya, 60 ans (Duvangar, 1-12-76).

(75) Récit d'Antway, 28 ans (Durum, 30-3-68).

filz vivant, car, là, « il arrive que le filz de la fille hérite » (76). Sinon, il n'a pas même son mot à dire lorsqu'après la levée de deuil on partage les champs de son *gumsa* (77).

b) *Rareté de la cohabitation entre « enfant de fille » et parents maternels*

Un point notable est la rareté de la cohabitation entre *bizidem* et *gumsa*, qui, lorsqu'elle a lieu, amène le *bizidem* uniquement chez son « vrai *gumsa* », le père de sa mère. Les quelques cas relevés correspondent à des situations exceptionnelles : jeune garçon ayant perdu tous ses frères envoyé grandir chez son grand-père maternel « pour échapper à la mort » (78) ou bien *gumsa* ayant perdu, lui, tous ses enfants, ou vivant seul, et réclamant à l'une de ses filles mariées un de ses « enfants de filles ». En ce cas, précise-t-on, le père « laisse partir son filz chez ses alliés s'il a lui-même un autre filz ». Toutefois cette cohabitation d'un garçon avec les membres de son lignage maternel reste rare : « Un enfant ne va pas vivre avec ses *gumsa* si son père est encore vivant. » (79) Les seuls cas observés étaient effectivement liés au veuvage de femmes revenues vivre chez leur père avec leur enfant : Mangalay, un de mes informateurs, filz d'un chef de Wazan, Slakama, qui l'avait engendré dans sa vieillesse, resté orphelin de bonne heure, avait été élevé à Durum, en dehors de sa « montagne », par le père de sa mère, avant de revenir définitivement à Wazan (80). Mitseo, du clan Gaywa, né sur la « montagne » de Meri, était venu vivre à Wazan avec sa mère veuve chez ses *gumsa*, un lignage Mambazuway ; il s'y fixa et fit souche (81).

Quant aux mythes de peuplement ils offrent un seul exemple de cohabitation entre « enfant de fille » et parent maternel : tous les Genduver de Duvangar remontent à un seul homme, né sur la « montagne » de Gwoley, ayant rejoint il y a plusieurs générations son parent maternel, un Laway membre du clan du chef, et s'étant fixé à ses côtés (82). On est loin des institutions mossi qui établissent l'obligation pour le filz aîné d'aller résider « dans sa parenté maternelle jusqu'au moment où il a atteint l'âge d'homme » (83). Cette mobilité des enfants mossi ne se limite d'ailleurs pas au seul filz aîné : il existe un fort courant de circulation des jeunes enfants si bien que les « génitrices » ne sont pas toujours « éducatrices » et que l'on peut alors

(76) Nukokwo, 27 ans (Wazan, 4-1-70). Chez les voisins de plaine giziga l'oncle maternel lègue au filz de sa sœur « uniquement des flèches », mais parfois de son vivant il avait pu lui transmettre des « recettes de gris-gris » (PONTIE G., 1973, p. 98).

(77) Bi-Palah, 50 ans (Wazan, 4-1-70).

(78) Sotsa, 22 ans (Duvangar, 5-6-70).

(79) Mitseo, 70 ans (Wazan, 11-11-76). Par contre les cas de cohabitation entre neveu utérin et oncle maternel giziga sont relativement fréquents (PONTIE G., 1973, p. 98).

(80) Wazan, 11-1-69.

(81) Mitseo, 70 ans (Wazan, 11-11-76).

(82) Bi-Gwoley, 72 ans (Gwoley, 29-11-76).

(83) SKINNER E. P., 1961, cité par BALANDIER G., 1974, p. 86.

parler d'« adoption » d'enfants, plus souvent par des membres du lignage du père, mais aussi par des parents maternels (84).

Pour les filles cette cohabitation semble un peu plus fréquente mais elle est plus courte : elles vont parfois aider la femme de leur *gumsa* ou leur grand-mère maternelle, quelques mois ou quelques semaines ; ainsi, Palumata de Wazan, vivant chez son fils, y faisait venir régulièrement la fille de sa fille mariée sur le massif de Durum (85).

La difficulté à rassembler ces quelques exemples montre bien que la famille restreinte mofu constitue un groupe clos sur lui-même, et cette impression est renforcée par l'examen du type d'habitation, véritable petit fortin aux nombreuses cases jointives, doté d'une seule entrée, soigneusement barricadée chaque soir par le père de famille. Celui-ci est *bi-ma-hay*, « chef de maison » ; il exerce sur tous les occupants de cette maison une autorité très forte et non contestée, et ne laisse pas partir facilement un de ceux-ci (86).

c) « Infériorité » du neveu utérin et redevances dues aux parents maternels

Entre « parents maternels » et « enfant de fille » il n'y a pas réciprocité d'appellation (87) et cette absence suggère que leurs relations pourraient être exemptes de familiarité (88). Il existe pourtant parmi les sociétés africaines une « tendance très générale » à « considérer les relations entre grands-parents et petits-enfants comme des relations d'égalité » (89), et cette liberté s'étend normalement aux relations neveu utérin/oncle maternel.

Il serait facile de l'illustrer par plusieurs exemples pris en des régions d'Afrique très variées (90). Je préfère développer dans cet « Hommage à Henri Ngoa » un unique exemple, celui de la société *beti* dont les proverbes commentés aident, on l'a vu, à saisir le fonctionnement traditionnel (91). Ils montrent le neveu en situation de domination de ses oncles maternels, ayant droit « à une large hospitalité » « chez ses mères », le frère de sa mère en particulier, « ne devant rien lui

(84) LALLEMAND S., 1977, pp. 189-222.

(85) Wazan, 13-1-70.

(86) VINCENT J.F., 1976 b, pp. 12-13.

(87) Cf. *supra*, p. 79.

(88) RADCLIFFE-BROWN A.R. rappelle en effet qu'une terminologie de parenté est révélatrice des relations réelles (1953, p. 42) et qu'elle peut aller jusqu'à influencer le comportement des individus (1953, p. 44).

(89) *Ibid.*, p. 46.

(90) Ainsi chez les Mossi le neveu utérin possède sans doute des devoirs vis-à-vis de son oncle maternel mais surtout des droits multiples, parmi lesquels celui de « prendre tout ce qu'il veut dans la cour ; tout est à lui » (LALLEMAND S., 1977, p. 322). De même chez les Nyoro de l'Est africain le neveu utérin en visite chez son oncle maternel peut prendre sans permission toute la nourriture qu'il trouve. Il peut même casser tout chez lui (BEATTIE J., 1958, p. 20). Enfin chez les Diola de Casamance le neveu s'empare de tant de choses chez son oncle maternel qu'on le qualifie de « charognard » (JOURNET O., 1979, p. 86).

(91) TSALA Th. en collab. avec VINCENT J.F., 1971.

refuser ». Cette domination apparaît clairement au moment des funérailles d'un membre du clan. Les « enfants des filles du clan » jouent alors un grand rôle puisqu'ils sont chargés de « punir les veuves », et libres de « réclamer l'exécution d'esclaves ou de femmes ». Enfin, les neveux utérins, revenant régulièrement dans le village de leur mère, y « sont souvent pris comme arbitres » (92).

Chez les Mofu on se trouve devant une situation exactement inversée : pour le neveu utérin, « le *gumsa* — le parent maternel — c'est le roi ! » (93). Comment ne pas évoquer alors les Bantous d'Afrique du Sud décrits par H.A. Junod pour qui c'est le neveu qui est présenté comme le « chef » du frère de sa mère (94) ? L'inversion des termes souligne, ainsi qu'il est normal, l'inversion des situations.

La soumission, la déférence du neveu utérin devant son *gumsa* ressortent des explications d'un vieil informateur : « Si le père de ta mère vient chez toi, tu prends un coq, tu l'égorges, tu le lui présentes, et si c'est le frère de ta mère, tu fais pareil (95) ! » A la question : « Le *bizidem* a-t-il le droit de prendre quelque chose chez son *gumsa* ? » la réponse a été : « Oh, non ! Il ne peut pas ! Il a peur de son *gumsa* ; il ne prendra que ce que le *gumsa* lui donnera de ses propres mains. » Aussi, le neveu utérin qui va rendre visite aux membres du lignage de sa mère ne s'y trouve pas à son aise : « Le *bizidem* chez ses *gumsa* est en situation un peu inférieure. Il n'est pas vraiment chez lui. On le lui fait sentir, même par des plaisanteries. Par exemple, lorsqu'on boit la bière chez ses *gumsa* et qu'on arrive au fond de la jarre (où la bière est plus épaisse et moins bonne), on lui dit : "finis tout" (96) ! » Sa présence est pourtant acceptée et même parfois, on le verra, réclamée, mais il se sent marginal chez ses maternels, ainsi que le disait expressément un *bizidem* invité à prendre la parole lors d'une fête de levée de deuil chez son parent maternel : « Je suis seulement dans la maison de mon *gumsa*, je ne peux pas parler exactement comme je veux (97)... »

Alors que les exemples du « pouvoir du neveu utérin » sont si nombreux qu'il faut les sélectionner, je n'ai découvert que deux cas « d'infériorité du neveu utérin » évoquant celui des Mofu, chez leurs voisins de plaine giziga et guidar. Pour les Giziga c'est le mot « prééminence » qui caractérise la situation de l'oncle maternel, soupçonné d'animosité latente que le neveu utérin doit désamorcer par de

(92) *Ibid.*, « la parenté maternelle », proverbes et commentaires, 3 701 à 3 706, pp. 120-122. D'autres observateurs des Beti ont fait sur le comportement agressif du neveu utérin des remarques analogues : « Alors que le fils est chez son père un individu dominé et docile il se comporte chez son oncle maternel en détenteur de tous les droits » (THE M.P. de, 1965, p. 60). « L'oncle est considéré comme le débiteur de son neveu (...), par conséquent le neveu a logiquement des droits sur les biens de son oncle (...). On peut ennuyer à peu près autant qu'on le veut les maternels (LABURTHE-TOLRA Ph., 1977, p. 449).

(93) Suivant l'expression d'un informateur s'exprimant en français (Dihem, 20 ans, Duvangar, 8-8-73).

(94) D'après les explications de RADCLIFFE-BROWN A.R. (1953, p. 46).

(95) Lockwondo, 78 ans (Wazan, 19-12-79).

(96) Sariya, 68 ans (Wazan, 17-11-71).

(97) Dadham, 65 ans (Wazan, 31-12-70).

fréquentes visites, des cadeaux, et une réponse positive à « toute demande d'aide dans le travail » (98). Quant au neveu utérin guidar il adopte une attitude contrainte devant son oncle maternel qui, par rapport à lui, « occupe une place tout à fait prépondérante » (99).

Parmi ses devoirs d'« enfant de fille » le jeune initié, *mazgla*, doit faire honneur à ses parents maternels une fois commencée la période de danses : il réunit quelques camarades de sa classe d'âge et vient danser chez ses parents maternels (100) ; « je danse bien car mon *gumsa* m'a dit de bien danser ! » dit un des chants d'initiés de Wazan (101), à travers lequel on discerne une certaine crainte de « l'enfant de fille » de déplaire à son *gumsa*.

Notons pourtant que c'est à son *gumsa*, aussi bien qu'à son père, qu'il aura pu emprunter un élément de sa tenue de parade, un couteau de jet par exemple (102), ce qui montre l'existence éventuelle de relations libres et amicales entre neveu et oncle maternel.

D'une façon générale, loin de pouvoir émettre des prétentions auprès de son *gumsa*, le *bizidem* a envers lui des devoirs précis : à chaque grande fête religieuse où il égorge un taureau pour ses ancêtres, fête de nouvelle année, *mogurlom*, ou sacrifice quadriennal *maray*, le neveu doit donner à ses *gumsa* une partie de l'animal sacrifié, non seulement à ses propres parents maternels mais à ceux de son père, la part de ceux-ci étant symboliquement moins importante : deux ou trois côtes pour les premiers (103), jarret ou os sans viande des pattes arrière pour les seconds (104). En théorie ces derniers ne sont « plus rien » pour le fils de leur neveu mais... « tout de même tu leur dois plus d'attention qu'à d'autres gens ; il faut t'intéresser à eux, éventuellement leur donner à boire de la bière par exemple » (105). Aussi à la fête annuelle *Zom Erlan*, ou « bière de Dieu », on trouve souvent parmi les participants des parents maternels invités par leur « enfant de fille » (106).

Il faut attendre la mort d'un homme pour voir cesser les redevances qu'il offrait à ses *gumsa* les plus éloignés, ceux de son père. Son fils, après avoir pris, on l'a vu (107), un dernier repas avec eux le jour de l'enterrement leur offre une part de la viande du taureau dont la peau enveloppe le défunt (108) : c'est là une ultime redevance, offerte en quelque sorte par le défunt ; son fils, lui, n'aura désormais plus aucun cadeau à faire aux membres de ce clan.

(98) PONTIE G., 1973, p. 97.

(99) COLLARD Ch., 1977, p. 174.

(100) Katar, 75 ans (Gemzek, 8-12-71).

(101) Chanté par Bi-Kalio, 70 ans (Wazan, 28-10-68).

(102) Takawats, 20 ans (Wazan 29-11-76).

(103) Mangalay, 85 ans (Wazan, 14-1-69).

(104) Meftsey, (Wazan, 23-12-69). En ce domaine on retrouve une nouvelle convergence entre Mofu et Guidar : « l'enfant de sœur » guidar doit donner à son oncle maternel une épaule des animaux qui lui sont remis « en compensation d'un mariage ou d'un décès » (COLLARD Ch., 1977, p. 174).

(105) Whoringwoy, 70 ans (Wazan, 16-5-71).

(106) Ndavaram, 50 ans (Wazan, 5-1-70) ; Dabaham, 60 ans (Gemzek, 13-1-71).

(107) Cf. p. 78.

(108) Pemley, 75 ans (Wazan, 3-12-71).

d) *Le neveu utérin, servant liturgique de ses parents maternels*

Suivant la conception mofu du sacrifice il est impossible à un homme de faire seul une offrande à ses ancêtres. Tout « chef de maison », même pour les sacrifices ordinaires — d'ouverture et de fermeture des greniers, ou de conciliation du père défunt par exemple —, s'entoure d'une véritable équipe sacerdotale comprenant deux hommes adultes et un jeune garçon de son lignage (109). Aussi n'est-il pas étonnant que pour célébrer dignement le redoutable et important sacrifice quadriennal qu'est le *maray* il renforce cette équipe et fasse appel à deux nouveaux adultes. Toutefois, notons-le, il sort alors de son lignage et fait venir deux *bizidem* (110). Ceux-ci sont soit les fils de sa sœur aînée — l'idéal, semble-t-il (111) — soit d'autres enfants de sœurs véritables, donc neveux utérins *stricto sensu*, soit, à défaut, n'importe quels *bizi-dem* au sens large. L'âge de ces « enfants de fille » est variable. Ce sont le plus souvent des hommes largement adultes, parfois même des gens âgés.

Le rôle des *bizidem* est clairement défini : ils ne sont pas eux-mêmes sacrificateurs (112), car c'est un ancien du lignage concerné qui passe de case en case pour mettre à mort les taureaux offerts, et il existe de plus dans chaque habitation un sacrificateur attitré, le *ndo kuley*, « homme de sacrifice » du maître de maison, nommé à vie par lui, son jumeau sur le plan religieux en somme.

Les *bizidem* sont seulement sacrificateurs en second, servants : ils dépouillent les victimes, les partagent, déposent la viande sur les plats sacrés, mettent dans les greniers les morceaux de viande que l'on veut garder, font rôtir certaines parties de la victime, transportent la bière de la cuisine des sacrifices à la salle des greniers, font circuler les calebasses emplies, enfin, on l'a vu, ils les vident. « Le *bizidem* boit le dernier, c'est à lui de terminer » (113) ; « le *bizidem* boit après tous les participants au sacrifice parce qu'il boit à la place de sa mère qui est mariée ailleurs et ne peut plus participer au sacrifice : pour ne pas abandonner, elle envoie son fils ; en plus c'est le moins important qui boit le dernier » (114).

Le commentaire de cet informateur est intéressant car il émane d'un expert en sacrifice, le propre « homme de sacrifice » du chef de la montagne de Wazan. Or il insiste sur la fonction de remplacement de sa mère par le *bizidem* : effectivement, les femmes jouent un rôle dans le sacrifice, rôle très humble de préparatrices de la nourriture cuisinée offerte aux ancêtres ; et c'est bien la fille du maître de maison, et non sa mère ou sa femme, qui, pour les Mofu, est la cuisinière liturgique idéale (115). En manipulant les offrandes le *bizi-dem* agit donc comme

(109) VINCENT J.-F., 1976, p. 189.

(110) VINCENT J.-F., 1982 a, pp. 8 et 12.

(111) Tsulakam, 75 ans (Wazan, 26-12-68).

(112) Dans le sens défini par HUBERT H. et MAUSS M.

(113) Finaway, 55 ans (Wazan, 30-12-68).

(114) Heke, 58 ans (Wazan, 2-1-69).

(115) VINCENT J.-F., 1976, p. 196.

le substitut de la jeune préparatrice qu'avait été sa mère, et d'ailleurs ce sont en partie des tâches féminines que lui demande son grand-père ou son oncle maternel.

Par ailleurs Heke rappelle avec force que parmi tous les participants au sacrifice le *bizidem* est le moins important, à la fois aux yeux des ancêtres et aux yeux des hommes. Il semble que ce soit au nom de cette infériorité déjà évoquée que son *gumsa* le fait venir au moment de la fête du taureau. Ainsi il n'hésitera pas à utiliser ses services à fond, à le faire aller et venir d'un bout à l'autre de l'habitation : il le fera vraiment courir.

Toutefois si l'« enfant de fille » est le servant idéal, ce n'est pas seulement en raison de son empressement et de sa docilité : par sa mère il appartient un peu à ce clan ; les ancêtres à qui on offre ce grand sacrifice ne lui sont pas, et il ne leur est pas, étrangers. Lorsque le maître de maison leur offre la bière en la versant sur les autels, les *bizidem* sont présents dans la salle des greniers, sanctuaire des ancêtres de leurs *gumsa* ; ils pointent les deux index vers les poteries sacrées, « ainsi, ils saluent le père de leur mère » et, au moment du sacrifice *marza* clôturant la fête du taureau, ils seront les seuls à manger les offrandes ; « on enlève les offrandes, on les met dans les Calebasses et les *bizidem* les emmènent : ils vont manger à la place des ancêtres » (116).

Cette familiarité entre l'« enfant de fille » et les ancêtres de son parent maternel, ce droit à manger leurs offrandes rappellent des faits identiques observés chez les habitants des îles Fidji (117). Cette consommation de la nourriture sacrée y avait été interprétée comme la première manifestation du droit de prendre du neveu utérin. En raison de l'absence de privilèges du neveu utérin mofu cette explication ne peut être retenue. Peut-être peut-on considérer ce droit du *bizidem* aux offrandes de *maray* — sacrifice quadriennal donc exceptionnel — comme une compensation à sa situation de quasi-inférieur.

Ce recours au neveu utérin lors des grands sacrifices — que l'on retrouve dans certaines sociétés voisines (118) — permet de découvrir l'idée que la société mofu se fait de la filiation par les filles : pour un homme l'enfant de sa fille ou de sa sœur est bien un parent proche puisqu'il peut venir devant les autels des ancêtres de son oncle ou grand-père maternel utiliser le matériel liturgique qui leur est réservé, manipuler leur nourriture, en consommer une partie ; mais en même temps il appartient à un autre clan. Aussi les ancêtres auront-ils moins de prise sur lui si une erreur liturgique — faute technique toujours possible et très redoutée — est commise.

Servant liturgique chez son parent maternel l'« enfant de fille » en tire-t-il quelques avantages matériels autres que la consommation de la viande des sacrifices ? Qu'obtient-il en échange ? « Rien que la bière

(116) Gogwoz, 70 ans (Duvangar, 3-12-76).

(117) HOCART A.M., 1915.

(118) Chez les Musey par exemple (GARINE I. de, 1978) ou chez les Zaghawa du Tchad plus lointains (TUBIANA M.J., 1979 a, pp. 63-64, 1979 b, p. 147). Par contre il n'a été signalé chez aucun groupe montagnard kirdi.

des sacrifices » m'avait-il été d'abord répondu, modeste avantage qui, après réflexion, a été complété : « Quand ton *gumsa* t'appelle chez lui pour faire le *bizi-dem* il veut que tu manges bien chez lui ! Quand il célèbre la fête du taureau, *maray*, il te donne de la viande ; tu manges bien, tu bois (119) ! » Toutefois, même en ces circonstances où le parent maternel est demandeur, l'« enfant de fille » ne vient pas chez lui les mains vides : « Tous les quatre ans, à l'époque du *maray*, tu donnes à ton *gumsa* un pot de bière et une chèvre (120). »

En venant aider son oncle maternel dans son sacrifice le neveu utérin réalise une sorte d'exploit : il est passerelle jetée par-dessus le fossé bien marqué séparant le clan de son père et le clan de sa mère. Pour son *gumsa* il est à la fois proche et étranger, parent et différent. Entre oncle maternel et neveu utérin l'assimilation est poussée ; elle n'est pourtant pas totale et elle ne pourra jamais l'être. Les membres du clan de la mère perçoivent la ressemblance entre eux et leur neveu utérin mais cette ressemblance est à jamais imparfaite (121).

Dès que la fête du taureau est finie le rôle liturgique du neveu utérin cesse. Toutefois, il est significatif qu'un homme voulant faire purifier sa maison (*mabildimi madama*, « renverser l'impureté ») — par exemple après un adultère de sa femme — fasse « ramasser » cette impureté invisible, à défaut de purificateur attitré, soit par un de ses gendres — « parce qu'il n'est pas de son clan » — soit par « un *bizidem* de passage » (122). Cette fois c'est expressément sa qualité d'étranger au clan qui permet à « l'enfant de fille » comme au gendre de canaliser cette impureté vers l'extérieur sans en être lui-même contaminé.

e) Rôle de « l'enfant de fille » lors des funérailles de son parent maternel

On retrouve cette alliance dans les tâches entre gendre et « enfant de fille » au moment des funérailles. Les forgerons mofu étant très peu nombreux il ne leur est pas possible d'assumer jusqu'au bout la prise en charge des funérailles. Ils ont cousu le cadavre dans des peaux de chèvre, par contre ils ne lui creusent pas sa tombe : ils se contentent de commencer le trou et ce sont les gendres et les « enfants de filles » qui

(119) On retrouve l'intervention du neveu utérin lors des sacrifices dans des sociétés africaines beaucoup plus éloignées, les Thonga d'Afrique du Sud étudiés par JUNOD H., par exemple, où ils jouent cette fois un rôle perturbateur (RADCLIFFE-BROWN A.R., rééd. 1968, p. 99) ou les Mossi d'Afrique de l'Ouest où le neveu utérin est le véritable « prêtre des rituels » célébrés chez son oncle (LALLEMAND S., 1977, pp. 337-345). Ainsi que le remarque TUBIANA M.J., il y a certes la matière à une belle étude comparative mais il conviendrait d'aller plus loin et d'approfondir les raisons de cet appel constant au neveu utérin lors des sacrifices.

(120) Kesck, 45 ans (Wazan, 19-12-79).

(121) Celle-ci est à la fois ressentie et soulignée par les Beti dans leurs proverbes. « Le sommeil est "enfant de sœur" de la mort » dit l'un d'entre eux (TSALA Th. en collabor. avec VINCENT J.-F., 1971, prov. 3 702). Et le commentaire fait remarquer que « dans l'expression "enfant de sœur" il y a une légère intention péjorative car « le sommeil qui ressemble à la mort en reste bien différent ».

(122) Waka, 25 ans (Durum, 15-8-73).

prennent la relève, creusant une véritable petite pièce ronde fermée par un étroit orifice. Lourde tâche matérielle, représentant au moins deux jours de travail, qui, là encore, oblige l'« enfant de fille » à servir son parent maternel (123). Son rôle n'est toutefois pas encore terminé : il reste la fête de levée de deuil, le *tsfa*, où on lui demande des services rappelant ceux qu'il avait joués à la fête du taureau de son *gumsa* : « il part chercher l'eau pour laver les mains (pour purifier ceux qui ont manipulé le cadavre), il apporte la bière » (124). Jusqu'au terme de la transformation du défunt en ancêtre il aura été l'aide indispensable de son parent maternel.

4. Le pouvoir du parent maternel sur son « enfant de fille »

a) *La malédiction de l'oncle et du grand-père maternels*

Tenu pour inférieur par le lignage maternel et reconnaissant par des dons en viande ou en bière son peu d'importance par rapport à son oncle ou son grand-père, servant liturgique à leurs sacrifices, aide-fosseuse le moment venu, le neveu utérin, vrai parent pauvre, est traité rudement par ses maternels. Nulle trace pourtant chez lui de rébellion, nulle tentative d'échapper à ces prestations : « Il ne peut pas ! Il a peur de son *gumsa* (125). » Le mot est lâché ; c'est la peur, disent les Mofu, qui explique la docilité, l'empressement, la soumission aux usages de « l'enfant de fille ». « On a peur des *gumsa* parce que ce sont eux qui ont enfanté ta mère (126). » La relation n'est pas évidente ; on peut comprendre, semble-t-il, que si l'on redoute les *gumsa* c'est parce qu'ils ont prise sur leur « enfant de fille » et que leur malédiction en est d'autant plus efficace.

Ce que craint le neveu utérin, en effet, c'est le pouvoir néfaste que le parent maternel possède sur lui. Le *gumsa* peut lui envoyer sa malédiction, malédiction qu'à la différence du père il n'hésite pas à utiliser : « Même si un fils abandonne son vieux père qui meurt de faim, celui-ci ne maudira pas son fils : c'est son fils ! Tandis que le *gumsa*, lui, maudit facilement (127) ! » « Ce sont surtout les *gumsa* qui maudissent, d'abord les siens propres, puis ceux de son père (128) ».

(123) En faisant de « l'enfant de fille » le fossoyeur de son parent maternel la société mofu est logique avec elle-même. Au contraire chez les Diola de Casamance le système est dysharmonique puisque le neveu utérin, doté de tous les droits auprès de son oncle maternel, se retrouve au moment de la mort de celui-ci chargé de l'écrasante responsabilité des tâches funéraires, depuis le lavement du cadavre jusqu'au creusement de la tombe (JOURNET O., 1979, p. 86).

(124) Kodumbar, 20 ans (Yaoundé, 18-3-69).

(125) Lokwondo, 78 ans (Wazan, 19-12-79).

(126) Kadegal, 70 ans (Wazan, 10-1-70).

(127) Dihem, 20 ans (Duvangar, 8-8-73).

(128) Polkwo, 56 ans (Wazan, 30-12-70). Chez les Bangwa de l'Ouest-Cameroun on se trouve devant une situation inverse où « la malédiction, plausible de la part d'un père, est impensable de la part du "père de derrière" : la malédiction du grand-père maternel serait irrémédiable ; elle entraînerait la mort rapide du petit-fils » (LATOUR-DEJEAN Ch. H. de, 1975, p. 197). Les justifications de la gravité de la malédiction sont en fait les mêmes : plus un homme a des relations étroites et harmonieuses avec un parent, plus la malédiction de ce dernier est redoutable. Chez les Bangwa ce parent sera le grand-père maternel, chez les Mofu le père.

Effectivement l'assistance aux consultations des divers devins a montré, quelle que soit la technique utilisée, que très souvent la malédiction des parents maternels est invoquée comme cause des malheurs du consultant, alors que je n'ai jamais entendu une allusion à celle du père ou de la mère, ni à celle du grand-père paternel (129).

Cette malédiction si promptement à se déclencher montre à nouveau toute l'ambiguïté de la situation du *bizidem* : demi-étranger pour son *gumsa* — et à ce titre le *gumsa* n'hésite pas à lui envoyer le malheur — mais aussi demi-parent, et c'est pour cette raison que les ancêtres du *gumsa*, on le verra, se sentiront concernés par les méfaits du *bizidem*.

Concrètement, la malédiction du *gumsa* entraîne la stérilité en tous les domaines. Les *gumsa* n'envoient ni maladie, ni mort, « seulement, tu ne trouves rien » (130) ; « tu n'es pas malade mais tout rate ». Le « vrai *gumsa* » en particulier fait usage de ce pouvoir « s'il va chez son petit-fils qui ne lui donne rien » (131), ou, pire, si celui-ci lui « refuse quelque chose ». Le *bizidem* peut aussi « ne pas obéir aux vieux » (132), grief vague dans lequel on peut faire entrer toute forme d'opposition ou d'incompréhension entre générations différentes... L'oncle ou le grand-père maternel utilise alors son pouvoir qui se traduit de multiples façons : la plus courante, dont on entend parler constamment, est l'empêchement de mariage ; un jeune homme cherche à se marier, il va de fête en fête, courtise les filles mais il est repoussé de toutes. La cause en est claire : il est « gâté » par la malédiction de l'oncle maternel ; si claire qu'il n'est pas nécessaire de faire appel au devin. « Mon oncle m'a vraiment gâté, je n'ai pas de femme jusqu'à présent, ça ne va pas ! » chantait en 1976 un jeune initié lors des grandes danses d'initiation sur la « montagne-chefferie » de Gwoley (133).

A cause de son oncle ou son grand-père maternel le *bizidem* n'aura qu'une récolte de mil médiocre et il ne parviendra pas à acheter un taureau. Le *gumsa* peut être aussi cause de la perte des chèvres de son « enfant de fille ». Il peut le rendre stérile : il a beau épouser des femmes, il ne parviendra pas à engendrer. Le *gumsa* peut aussi empêcher son *bizidem* déjà marié de se faire accepter de nouvelles épouses (134). Selon certains devins c'est au *gumsa* qu'il faut imputer la mésentente entre frères et sœurs (135). Enfin, forme d'échec plus inattendue, le *gumsa* peut obtenir que ses « enfants de filles » quittent leur montagne, à la grande contrariété de leurs parents, pour émigrer défini-

(129) VINCENT J.-F., 1971, pp. 126-127. C'est grâce aux explications d'un devin ramenant tous les maux de son client à l'action de l'oncle maternel que je pris conscience de ce pouvoir du *gumsa* sur son *bizi-dem* et commençai à enquêter sur ce thème.

(130) Kadegal, 70 ans (Wazan, 10-1-70).

(131) Whoringwoy, 70 ans (Wazan, 16-11-71).

(132) Kodumbar, 20 ans (Yaoundé, 21-2-69).

(133) Gwoley, 30-11-76 ; cf. également séance de divination par la calebasse chez Dimblar, 70 ans (Wazan, 17-12-69).

(134) Séances de divination par évocation des morts chez Sipa, 35 ans (Meri, 22-12-69).

(135) Dimblar (Wazan, 17-12-69).

tivement à la ville proche de Maroua (136). De façon toute plate et banale « si les *gumsa* se fâchent contre toi, tu ne trouves pas de mil, ni de chèvre, ni de taureau, ni de femmes ; tu es pauvre ! ».

Dans tous ces malheurs et ces contrariétés le *bizidem* aidé le plus souvent d'un devin reconnaît *menksey*, la malédiction émanant de son *gumsa* — non seulement le sien propre mais aussi celui de son père, presque aussi actif et redoutable. *Menksey* signifie « maudire » mais aussi « pourrir », « gâter » : celui qui est maudit part en décomposition ; il s'effrite ; toutes ses entreprises se dispersent et aboutissent à l'échec (137).

Quel est le mécanisme de la malédiction du grand-père et de l'oncle maternel ? Question plusieurs fois posée et qui a reçu des réponses détaillées. « Il y a malédiction, qu'il y ait ou non paroles de malédiction exprimées (138). » « Les *gumsa* parlent contre toi dans leur cœur : "Celui qui m'a fait ça, il va voir (139) !" » Si un grand-père maternel a reçu un affront de son *bizidem*, « il ne parle pas à voix haute mais il se fâche dans son cœur ; il le maudit. Il ne parle pas devant les autels de ses ancêtres, mais ça y est, les ancêtres sont déjà dedans » (140) ! C'est donc bien la puissance des ancêtres qui sous-tend et relaie celle du parent maternel et, lorsque les devins déclarent, « c'est la parole de ton *gumsa* qui a eu sur toi tel effet », il est clair que cette parole n'a eu un tel pouvoir que parce que les ancêtres du *gumsa* l'ont faite leur.

Aussi cette peur que le neveu utérin a de ses maternels n'est pas une peur banale, elle a des racines religieuses. Si le *bizidem* craint son *gumsa* c'est parce que derrière lui se profilent les ombres redoutables de ses ancêtres. Il existe un lien entre ces ancêtres et le neveu utérin ; ils ne sont pas pour lui des étrangers ; ils ont prise sur lui et ce sont eux qui donnent à la malédiction du parent maternel son efficacité.

b) La réconciliation entre parents maternels et « enfant de fille »

A partir du diagnostic du devin le *bizidem* s'emploie à obtenir de son oncle ou son grand-père maternel qu'il lève sa malédiction : il lui demande d'organiser une cérémonie spéciale, *mepsimey*, « réconciliation » qui aura lieu chez le *gumsa*. Par cette démarche le *bizidem* se reconnaît coupable, ou tout au moins il remet son sort entre les mains de son parent. La longue cérémonie de *mepsimey*, au rôle

(136) Séance de divination par les haricots chez Anderley, 5 ans (Wazan, 10-69).

(137) Les Guidar qui placent eux aussi, on l'a vu, le neveu utérin en situation de dépendance devant son oncle maternel pensent également que cet oncle possède sur son neveu un pouvoir néfaste. « On redoute la sanction, la fameuse malchance qu'il peut souhaiter » note COLLARD Ch., sans toutefois décrire les formes précises que peuvent prendre ces souhaits de malchance (1977, p. 174). Et PONTIE G. note de son côté chez les Giziga le « pouvoir maléfique de l'oncle maternel », pouvoir de malédiction qu'il utilise facilement contre son neveu, mais sans en indiquer les conséquences pratiques (1973, p. 97).

(138) Polkwo, 56 ans (Wazan, 30-12-70).

(139) Kadegal, 70 ans (Wazan, 10-1-70).

(140) Whoringwoy, 70 ans (Wazan, 16-11-71).

cathartique très net, permet au *gumsa* de se libérer de son ressentiment et d'affirmer qu'il a tout oublié de ses anciens griefs envers son « enfant de fille » au point de souhaiter à présent sa prospérité ; en même temps elle désarme le courroux supposé des ancêtres.

Le *gumsa* convoque les principaux anciens de son groupe de parenté ; il doit être entouré car l'affaire ne se règle pas seulement entre offenseur et offensé (141).

Les récits de *mepsimey* concordent avec la réconciliation à laquelle j'ai assisté et qui concernait un jeune homme ne parvenant pas à se marier. L'« enfant de fille » fait porter, quelques jours avant la réconciliation, du mil lui appartenant avec lequel sa grand-mère maternelle fera de la bière, ou il envoie une grande jarre de bière toute prête. Une partie de cette bière est déposée toute la nuit à côté des autels des ancêtres, puis le jeune homme arrive en apportant une chèvre mâle, un coq, une petite calebasse neuve, enfin quelques feuilles de tamarinier, *mblor* (142), ce qui dans le langage symbolique mofu signifie qu'il se reconnaît coupable (143). On retrouve les feuilles de tamarinier dans toutes les scènes de réconciliation que la société mofu transforme automatiquement en cérémonies religieuses, la réconciliation se faisant solennellement devant les autels des ancêtres. Il y a là un symbolisme assez transparent : l'amertume ressentie en mâchant les feuilles de tamarinier symbolise le ressentiment de l'offensé ; en acceptant la branche de tamarinier il montre qu'il est prêt à faire apparaître au grand jour son amertume contre son « enfant de fille », première étape vers une renonciation à sa rancune.

La réunion a lieu le soir dans la salle des greniers ; le *gumsa* parle le premier, après avoir versé un peu de bière à terre en libation à ses ancêtres. Il parle longuement, tenant les feuilles de tamarinier en mains. Il expose toutes les circonstances où son *bizidem* l'avait contrarié, toutes les raisons qu'il avait eues de se fâcher contre lui ; puis la calebasse est vidée par les participants. Chacun après une brève libation parle à son tour, « voilà, je me suis fâché contre ce garçon pour cette raison » (144). Puis c'est la consommation en commun d'une nouvelle calebasse de bière. Le *bizidem*, lui, est à l'extérieur de la salle des greniers ; il n'y pénètre qu'à la fin pour apporter la petite calebasse neuve, dans laquelle il verse un peu de bière. Chacun des anciens du lignage maternel y crache, à commencer par le « vrai *gumsa* » qui formule cette fois des souhaits de prospérité à l'égard du *bizidem*. « Le *gumsa* parle, il compte tout : "voilà, tu auras le mil, les femmes" » (145). » Quand chacun des anciens a formulé ses souhaits de la même manière le jeune homme boit la bière mêlée de salive. C'est là le moment culminant de la cérémonie ainsi que le montre le chant de l'initié, *mazgla*, « gâté » par son oncle et qui s'exclame : « Ça ne va

(141) Anderley, 65 ans (Wazan, 10-1-69).

(142) *Tamarindus indica* (détermination de FOTIUS G., botaniste ORSTOM).

(143) Delekem, 26 ans (Duvangar, 28-3-68).

(144) Djite, 55 ans (Gemzek, 12-6-70).

(145) Kadegal, 70 ans (Wazan, 10-1-70).

pas ! Il faut que j'aie manger la salive de mon *gumsa* ! (146) », résumant en cette consommation particulière la réconciliation.

On a déjà vu apparaître ces émissions de salive lors de la « démolition de la porte » par les *gumsa* d'un mort récent (147). C'est là pour les *gumsa* une façon de montrer qu'ils n'ont aucun motif de ressentiment contre le nouvel occupant de la maison et qu'ils s'en séparent en bons termes. On découvre un symbolisme qui ne m'a pas encore été explicité mais qui paraît assez clair : la salive représenterait la quintessence de la personne et l'émission de salive un acquiescement total à la démarche du neveu utérin. De plus le fait de cracher, de faire apparaître au grand jour une partie de soi-même semble signifier une volonté ostentatoire de renoncer à toute trace de rancune.

L'expulsion de salive n'a pas seulement une signification négative, elle possède une valeur en soi, une sorte de pouvoir fécondant qui va contrecarrer la malédiction et la détruire ; c'est ainsi que « l'enfant de fille » obtiendra vraiment — les informateurs insistent là-dessus — ce que ses *gumsa* lui ont souhaité. En buvant leur salive le *bizidem* boit la force positive émanant d'eux. Il part alors aussitôt « sans parler à personne » (148) et « va tout droit chez la fille qui le repoussait jusque-là » (149). « Si vraiment la malédiction l'a quitté la fille écouterait bien ses paroles et partirait aussitôt avec lui » (148).

Après son départ la chèvre sera égorgée et offerte au père défunt du *gumsa* puis mangée par tous les participants (150). Ce sacrifice final montre qu'il ne suffit pas de désarmer la rancune des vivants ; il faut aussi se préoccuper de celle des ancêtres qui, d'eux-mêmes, avaient pris fait et cause pour le chef de maison. Après avoir été « nourris » par la chèvre de l'ex-coupable eux aussi ne pourront que lui pardonner.

Conclusion

La réconciliation a été solennelle. Elle restera pourtant fragile : le *gumsa* demeurera objet de soupçons pour son « enfant de fille », prêt dès un nouvel échec à consulter le devin afin de déterminer la responsabilité du parent maternel.

Parmi les explications à cette absence de communication chaleureuse entre utérins et maternels on peut invoquer une logique interne du système de parenté omaha (151) : le lignage des *gumsa*, des parents mater-

(146) Gwoley, 30-11-76, cf. p. 97.

(147) Cf. p. 78.

(148) Djite, 55 ans (Gemzek, 12-6-70).

(149) Kalkaya, 45 ans (Gemzek, 15-6-70). Chez les montagnards mafa voisins on trouve des faits assez semblables : « Si par hasard des jeunes ont trop de difficultés à se trouver une fiancée ils vont chercher une bénédiction chez l'oncle maternel » déclarent deux de leurs observateurs (BOISSEAU J., et SOULA M., 1974, p. 319). On peut se demander si cette bénédiction n'est pas comme chez les Mofu une levée de malédiction : on voit en tout cas que l'oncle maternel a là aussi prise sur les entreprises de son neveu utérin.

(150) Palumata, 65 ans (Wazan, 13-1-70).

(151) Ainsi que l'a fait observer DUPIRE M. (remarq. écr.).

nels, ayant donné une femme à un lignage — celui du neveu utérin — se trouve dans une situation de supériorité, vis-à-vis des receveurs et vis-à-vis du neveu utérin lui-même : ce dernier doit respecter ses « maternels ». De là il n'y a qu'un pas vers la crainte.

On peut aussi souligner le statut incertain de la femme mofu : « Les filles dès leur naissance sont des étrangères dans leur propre clan. Un jour elles partiront ailleurs (152). » Seuls les garçons sont membres à part entière du clan paternel. Comment le père et le frère de cette « étrangère » pourraient-ils traiter avec une totale confiance l'enfant qu'elle a mis au monde « ailleurs » ? Et comment « l'enfant de fille » pourrait-il se sentir à l'aise chez ses *gumsa* ? A la fois proches et étrangers les parents de sa mère ont prise sur lui : le lignage des maternels est bien pour le neveu utérin mofu « la moitié dangereuse » (153).

Une difficulté pourtant, la généralité de ces explications. Elles devraient alors s'appliquer à l'ensemble des sociétés africaines patrilineaires et patrilocales présentant un système de parenté omaha : partout on devrait observer chez le neveu utérin la même crainte soupçonneuse à l'égard de l'oncle maternel. Or les Mofu, et quelques rares voisins, apparaissent en ce domaine comme des originaux : ailleurs c'est la supériorité du fils de sœur qui constitue, sinon la règle, du moins la moyenne. Il y a bien chez les Mofu inversion totale des relations « habituelles » entre neveu utérin et oncle maternel, que l'on peut rapprocher d'une autre inversion observée chez eux, celle du symbolisme de la gauche et la droite : ce n'est pas la droite qui est bénéfique, disent les Mofu, c'est la gauche ; et c'est le côté gauche qui est réservé à l'homme, contrairement aux oppositions symboliques les plus courantes en Afrique Noire (154).

N'est-il pas permis de voir une cohérence en ce redoublement de l'inversion ? Celle de la société mofu qui, parmi les attitudes obligatoires entre parents et parmi leurs explications, aurait fait son choix, un choix différent. Pareille obstination frise la provocation ; ou la malice.

OUVRAGES CITÉS

AGHASSIAN (M.), AUGE (M.) et alter., 1975, *Les domaines de la parenté ; filiation, alliance, résidence*, « Dossiers africains », Éd. Maspero, Paris, 139 p.

(152) Polkwo, 55 ans (Wazan, 13-1-70).

(153) Suivant l'expression utilisée en d'autres circonstances par BALANDIER G., 1974, pp. 13-61.

(154) VINCENT J.-F., 1978, pp. 485-509.

- BALANDIER (G.), préface à R. Hertz, 1970, *Sociologie religieuse et folklore*, P.U.F., Paris, 205 p.
- BALANDIER (G.), 1974 *Anthropo-logiques*, P.U.F., Paris, 278 p.
- BEATTIE (J.H.M.), 1958, « Nyoro marriage and affinity », *Africa*, Londres, vol. XXVIII, n° 1, pp. 1-22.
- BERTAUT (M.), 1935, *Le droit coutumier des Boulous (monographie d'une tribu du Sud-Cameroun)*, thèse doct. droit, Paris, 308 p.
- BOISSEAU (J.) et SOULA (M.), 1974, *La femme dans sa communauté territoriale, clef du cosmos mafa*, doc. mult. EHSS, Paris, 811 p.
- CARTRY (M.), 1966, « Clans, lignages et groupements familiaux chez les Gourmantché de la région de Diapaga », *L'Homme*, VI, 2, pp. 53-81.
- COLLARD (Ch.), 1977, *L'organisation sociale des Guidar ou Baynawa, du Cameroun septentrional*, doc. ronéot. Montréal, thèse 3^e cycle, Paris X-Nanterre, 438 p.
- ETIENNE (P.), 1975, « Les interdictions de mariage chez les Baoulé », *L'Homme*, Paris, XV, 3-4, pp. 5-29.
- FORTES (M.), 1959, « Descent, filiation and affinity », *Man*, vol. 59.
- FOX (R.), 1978, *Anthropologie de la parenté*, trad. franç. S. Gamelon, Paris, Gallimard, « Les Essais », CLVII, 269 p.
- GARINE (I. de), 1978, « Fonctionnement du sacrifice chez les Musey (Tchad) », expos. or. L.A. 221, Ivry.
- GRIAULE (M.), 1954, « Remarques sur l'oncle utérin au Soudan », *Cahiers intern. sociolog.*, Paris, XVI, pp. 35-49.
- HERITIER (F.), 1975, « L'ordinateur et l'étude du fonctionnement matrimonial d'un système omaha », *Les domaines de la parenté*, pp. 95-117.
- HERITIER (F.), 1977, « Les Samo, un système omaha », expos. or. Séminaire sur la parenté, St-Hugues-de-Biviers.
- HEUSCH (L. de), 1978, « La dette sacrée de l'oncle maternel ; contribution à l'étude des structures complexes de la parenté », *Systèmes de signes*, Hommage à G. Dieterlen, Hermann, Paris, pp. 271-298.
- HOCART (A.M.), 1915, « Chieftainship and the sister's son in the Pacific », *American Anthropologist*, vol. 17, n° 4, oct.-déc., pp. 631-646.
- JOURNET (O.), 1979, « Questions à propos du sacrifice chez les Diola de Basse-Casamance », *Cahiers du L.A. 221. « Systèmes de pensée en Afrique Noire »*, n° 4, Le Sacrifice, III, pp. 79-94.
- JUILLERAT (B.), 1971, *Les bases de l'organisation sociale chez les Mouktele (Nord-Cameroun) ; structures lignagères et mariage*, Mém. Inst. Ethnol., VIII, Paris, 271 p.
- JUNOD (H.A.), 1936, *Mœurs et coutumes des Bantous ; vie d'une tribu sud-africaine*, Payot Paris, 515 p.
- LABURTHE-TOLRA (Ph.), 1977, *Minlaaba ; histoire et société traditionnelle chez les Beti du Sud-Cameroun*, Thèse doct. d'Ét. d'ethnol., Paris V, 1 923 p.
- LALLEMAND (S.), 1977, *Une famille mossi*, Recherches Voltaïques, 17, Paris-Ouagadougou, doc. mult., 380 p.
- LATOUR-DEJEAN (Ch. H. de), 1975, *Bangwa, la parenté et la famille dans une chefferie bamiléké du Ndé au Cameroun*, thèse 3^e cycle, Anthropolog. soc., Strasbourg, 285 p.
- LEVI-STRAUSS (Cl.), 1967 (2^e éd.), *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris, 591 p.
- MARIE (A.), 1975, « Les domaines de la parenté », pp. 1-45.
- MARTIN (J.Y.), 1970, *Les Matakam du Cameroun*, Mém. ORSTOM, n° 41, Paris, 215 p.
- NGOA (H.), 1968, *Le mariage chez les Ewondo*, thèse 3^e cycle, Paris V, doc. mult., 272 p.

- PONTIE (G.), 1973, *Les Guiziga du Cameroun septentrional ; l'organisation traditionnelle et sa mise en contestation*, Mém. ORSTOM, n° 65, Paris, 255 p.
- RADCLIFFE-BROWN (A.R.), 1924, « The mother's brother in South Africa », *South Afric. Journ. of Scien.*, 21, pp. 542-555.
- RADCLIFFE-BROWN (A.R.), rééd. 1968, *Structure et fonction dans la société primitive*, Éd. de Minuit, Paris, 363 p.
- RADCLIFFE-BROWN (A.R.) et FORDE (D.), 1953, *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, Paris, P.U.F., 322 p.
- SKINNER (E.P.), 1961, « Intergenerational conflict among the Mossi : father and son », cité par G. Balandier, *Anthropo-logiques*.
- THE (M.P. de), 1965, *Influence des femmes sur l'évolution des structures sociales chez les Beti du Sud-Cameroun*, Dipl. EHES, Paris, doc. ronéot., 318 p.
- TSALA (Th.), en collab. avec J.-F. VINCENT, 1971, *Mille et un proverbes beti, ou la société beti à travers ses proverbes*, doc. dactyl. inéd., Yaoundé, 413 p.
- TUBIANA (M.J.), 1975, « Exogamie clanique et Islam : l'exemple kobé », *L'Homme*, XV, 3-4, pp. 67-81.
- TUBIANA (M.J.), 1979, a) « Pouvoir et confiance ; la relation oncle maternel-neveu utérin dans le système politique des Zaghawa (Tchad-Soudan) », *Gens et paroles d'Afrique*, Hommage à D. Paulme, *Cahiers d'Et. Afric.*, n° 73-76, XIX, pp. 55-68.
- TUBIANA (M.J.), 1979, b) « Nature et fonction du sacrifice chez les Beti du Tchad et du Soudan », *Cahiers du L.A. 221 « Systèmes de pensée en Afrique Noire »*, n° 4, Le Sacrifice, III, pp. 139-167.
- VINCENT (J.-F.), 1971, « Divination et possession chez les Mofu, montagnards du Nord-Cameroun », *J. Soc. Afric.*, XLI, 1, pp. 71-132.
- VINCENT (J.-F.), 1972, a) « La fête du taureau chez les Mofu », doc., mult. inéd., CNRS, Clermont-Ferrand, 16 p.
- VINCENT (J.F.), 1972, b) « Données sur le mariage et la situation de la femme mofu (massifs de Duvangar et de Wazan, Cameroun du Nord) », *Cahiers ORSTOM*, sér. Sc. Hum., vol. IX, n° 3, pp. 305-323.
- VINCENT (J.F.), 1975, *Le pouvoir et le sacré chez les Hadjeray du Tchad*, Anthropos, Paris, 226 p.
- VINCENT (J.F.), 1976, a) « Conception et déroulement du sacrifice chez les Mofu (Cameroun du Nord) », *Cahiers du L.A. 221 « Systèmes de pensée en Afrique Noire »*, n° 2, Le Sacrifice, I, pp. 177-200.
- VINCENT (J.F.), 1976, b) « Le pouvoir au sein de la famille restreinte mofu », doc. dactyl. inéd., CNRS, Clermont-Ferrand, 37 p.
- VINCENT (J.F.), 1978, « Main gauche, main de l'homme ; essai sur le symbolisme de la gauche et de la droite chez les Mofu, montagnards du Nord-Cameroun », *Systèmes de signes*, Hommage à G. Dieterlen, Hermann, Paris, pp. 485-509.
- VINCENT (J.F.), 1979, « Bilan de la scolarisation dans les montagnes mofu (Nord-Cameroun) », *Cahiers ORSTOM*, sér. Sc. Hum., vol. XVI, n° 4, 13 tabl., pp. 305-328.

Women's constitutional role in politics

The Ide of West-Cameroon

par Bertrand M. MASQUELIER

Studies in political anthropology have put an overwhelming emphasis on men, because, in most cases, men monopolized formal political functions while women rarely held political offices. Women have been studied to the extent that they were integrated into the formal political structure, if the latter was seen only in terms of political status incumbencies (e.g., A. Lebeuf in D. Paulme, 1963 : 93-119), and it was often emphasized that women did not themselves represent any significant political structures (1).

These interpretations have focused on the differential access of men and women to power and authority. They have also pointed out to the liminal status of women as defined by the folk-ideologies. In a recent study of the position of women in several societies of Sub-Saharan Africa, Balandier (1974) shows that women were never involved in any prestigious activity ; it was man who hunted, went to war and fished. When a woman did hold political office, she was often stripped of her full sexuality ; for example, among the Nyoro the king's mother had to remain chaste, and the king's wife could not bear any child. Middleton (1969) has, furthermore, emphasized the state of liminal sexuality of women diviners among the Lugbara ; and Balandier has stressed that folk ideologies and symbols, in African societies and cultures, reflected the subordinate position of women in the social and political realms : she was pictured as the « other » ; she was seen as dedicated to evil, a cause of disorder and a threat to the social order.

I shall examine here the position of women among the Ide of the

(1) The field research on which this article is based took place between January 1973 and March 1974. It was partly supported by a University Scholarship of the University of Pennsylvania. I would like to thank Igor Kopytoff and Sandra Barnes for their helpful criticisms on earlier drafts of this paper.

Bamenda Grassfields, in western Cameroon. I shall concentrate on the relation of women to politics, based on data referring to both the pre-colonial period (ca. 1890) and the present. Several points may be stressed at the outset. First, I shall deal with women as a collectivity as well as with individual women holding political offices. Secondly, the focus will be on women in the public political arena rather than in backstage politics (for example, domestic politics). Men will also be discussed to the extent that an interpretation of women and politics must be set within a total field where both women and men meet. Finally, my discussion will necessarily go beyond the political structure narrowly defined since the place of women in the political arena is connected with the overall distribution of rights to economic resources, ritual knowledge, prestigious roles and so on, within the society as a whole.

There is some degree of fit between the material from the Ide and other African data. The difference lies in the fact that women of Ide, in spite of being « outside » the formal political structure, traditionally participated in the political process of their society in a role that I shall refer to as *constitutorial*. That is, they contributed to the process (i.e., the *Ka*-forum) by which public purpose was defined and they were given the occasion to remind men and society at large of the essential values to which political behavior should conform. The *Ka*-forum, moreover, allowed women to dialectically posit themselves as other than a vehicle for the transmission over the generations of the forces of disorder (*Ku-Fufu*) — a belief commonly held in Ide.

The Ide polity and the Metchum valley (ca. 1890)

In the late nineteenth century the people of the Metchum valley numbered about 7 500 people. Their villages stretched approximately 30 km along the Metchum river at the foothills of the Wum plateau, some 600 meters above. Two village-groups (each one formed a polity) spoke dialects of the same language, while the languages of the other polities (five in total) were mutually unintelligible. In the late nineteenth century, a small trade and marriage transactions among the polities were the main foci of communication within the valley. Each of the polities was politically autonomous. The killing of a male resident of a neighboring polity was a permissible act. By contrast, homicide within a polity was strictly prohibited. The general atmosphere of insecurity outside each polity resulted in centering every day life within the limits of the polity itself.

Another set of important relations existed with the Wum plateau. The Aghem of Wum, themselves organized into a single polity, numbered about 5 000 people ; they acted as middlemen between other plateau polities that produced iron artifacts but had no palm oil, and the polities of the Metchum valley which had no ore, no smithing and thus no iron products, but produced vast amount of palm oil. The Metchum polities also imported from the plateau a wide range of goods (e.g.,

baskets, containers and vessels used to store palm oil, tobacco, etc.) and pigs and goats ; the latter were in demand for marriage payments, to buy rank in a men's war lodge, and to acquire public recognition and prestige. These trade relations with Wum were embedded in a political framework : some Aghem chiefs pressed elders and chiefs of the valley to give them palm oil tribute, and they even maintained considerable political and economic domination over a few of the valley polities.

Though organized as a single political community, Ide was composed of six villages. They were within easy reach of each other, the gaps between them varying between a half and two kilometers. But these gaps, however short, marked the singularity of each village. Furthermore the villages were partly surrounded by trenches serving to protect them during feuds among Ide itself as well as against threats from other valley polities.

Ide as a whole consisted of about 1 500 people. Each village contained some 200 to 350 people, and was further subdivided into five or ten wards. Each such ward was formed out of an assemblage of extended families which could be linked among themselves by a shallow genealogy ; male links and the male line were only relevant, and a cluster of extended families could thus form a patridescent group. A ward could be coterminous with a single patridescent group, while another could number three or five patrilineages of small size. A ward represented a discrete social and economic unit whose male core members engaged in the production and storage of palm oil. Marriage was prohibited within a ward and also between sets of two or three wards whose elders formed a single hunting lodge.

Another fundamental principle in the organization of Ide was that of matrilineality. Matrilineal groups ranged from a matriclan to a minimal matrilineage. Because of the viri-patrilocal rule of postmarital residence, members of matrigroups (beyond the matricentric part-family composed of a woman and her young progeny) were scattered in many wards of a village, in several villages of Ide, and also among several polities in the Metchum valley.

The political structure of Ide

Each of the six villages in Ide was represented by two chiefs, one male (*Kodong Wilinu*), and the other female (*Kodong Wiliyin*). There were thus at all times six pairs of chiefs in Ide, six women and six men. One of these pairs was looked upon as « paramount » (in the local idiom they were the « big chiefs »). Both belonged to a particular village which was perceived by the people as the matrix of the polity as a whole. In that village was located a meeting place for the whole polity, the *Kupwo Ka*, and a shrine that symbolized the unity of the polity.

The functions of the paramount chiefs were not essentially different from those of the village chiefs. The distinction was one of level rather

than one of type. The male « paramount » chief was only a « *primus inter pares* », a role exercised only on those few irregular occasions when the polity functioned as a whole. The most frequent occasion was the polity-wide forum held in the *Kupwo Ka*, the meeting place. There was also an occasional polity-wide hunt, and every other year a festival was held for three to seven days. And in case of murder within the polity, or when warfare with another polity occurred, the single political identity of Ide was again stressed. In all these situations, the male paramount chief performed as the leader of the entire polity. There was a major difference between male and female paramount chiefs. The male chief assumed more varied roles, while the female chief's only public role was to be the major speaker on behalf of the women of Ide in the polity-wide forum of both men and women.

The village chieftaincy

Two wards in a village held rights to provide the male chief, who, furthermore, came from a particular patrilineage within each. Only one male chief ruled at a time in a village. At his death, a new chief was appointed from the other ward entitled to rule. By contrast, only one ward in each village held rights to the female chieftaincy, and the female chief was selected from among the wives of the male members of the wards that controlled the female title. Male and female chiefs were elders among elders, yet they were perceived as the leaders of the village and the spokesmen and trustees of its welfare.

A male chief organized collective hunts, which were joined by the community of men living in his village. He had rights to portions of such game as leopard, buffalo and elephant, killed during these collective hunts. He exercised his authority through edicts, mainly in regard to the stealing of palm nuts, and crops, and he set up fines for transgressions. He was, above all, concerned with maintaining the peace and prosperity of the village. He did this by calling for more cooperation and friendship within the village, and making sure that appropriate rituals were performed for the sake of the village's welfare : the ritual of protection of crops in the fields and the cleansing ritual of people. He also requested an elder who controlled a quarrel-ridden ward of the village to perform a ritual by which harmony would be restored to that ward.

Every three years, the male and female chiefs of a village collaborated in selecting a communal tract of land where all the women of the village would farm. The male chief, advised by some of the male elders, also managed and controlled on behalf of the village the residual forest land which had not been allocated to the wards of the village.

The male chief could call a general assembly of the residents of the village, and the female chief could recommend to the male chief to call such an assembly. The general assembly of the village was known as *Ka*, and it was joined by both men and women if both groups shared the concerns to be discussed in the assembly. When only women were

involved in the topic of the forum, the female chief called it and she presided over it.

The male chief of a village operated in a sphere where opportunities for the exercise of active policy-making were quite varied : he could launch a collective hunt, use the public means of social control (masked societies of men of the village), and request ritual action by elders. He stood as the central figure within the village ; he was perceived as being linked with Nature, and his competence lay in his power to provide food and game to residents of the village.

By comparison, the roles of the female chief seem less varied. She did not hold the central position of the male chief in ritual, economic and social concerns. Her competence rested upon her power to initiate the supply of food crops : she cleared the tract of land picked in the grassland before any other woman could start to work on her own farm. But the female chief did not wield any ritual expertise *per se*. Rather, by being close to the male chief, she could influence him by giving her opinion, advising, and transmitting to him the feeling of the women at large.

Female and male spheres of power and authority

The political structure of a village rested further upon the authority of the ward and its segments. Here, the distribution of authority was entirely male-based.

Each ward of a village controlled a number of palm groves. Though formally part of the village's estate, they were always managed by each ward leader. Palm trees that bore palm nuts were allocated to every able man of the ward. He cut the palm nuts and stored them in a shelter which he shared with some other men of his patridescent group. The making of oil required the collaboration of several men. Co-workers belonged either to the same patridescent group or ward, and friends as well as matrilineal kin also joined. A man gave some oil to those who had helped him make it and some to his wives, and he kept some for himself, to be used for gifts or other purposes. But he had to relinquish the bulk of his production to the senior elder of the ward who stored all the palm oil he received from the male members of the ward in a central storage house which he alone controlled.

The senior elder gave some oil to the male chief of the village who had to pay the palm oil tribute to Wum. He bought from Aghem traders goats and pigs to acquire wives for the junior members of the ward. The structure which was thus created in the process of palm oil transactions between the junior members of the ward and its elder underlined the hierarchical relations created among men of a ward.

This structure of male senior and junior categories was replicated in the institution of the hunting lodge, and in the war lodge.

The hunting lodge functioned in connection with collective hunts of the village. Its organization cut across the division of the village into several wards. Some village had only one hunting lodge, while others

numbered as many as five. A member had to be a full-fledged citizen of the polity (his mother and mother's mother must have been born and married within the Ide polity) ; he had also to be a father of both a daughter and a son ; payments of two or three goats and drums of oil had to be made to the senior members of the lodge. Collective hunting, that is, a hunt joined by every hunter of a village, could only be organized by the male chief of the village. The allocation of the parts of the kill was the object of much attention as it underlined the relative statuses of hunters among themselves. The male chief of the village received the right fore legs of the animals killed ; one or more were sent to the paramount male chief of Ide. The men who had killed an animal received one leg and the skin. The hind quarters of the game were given to the hunting lodge of the hunter who had killed the animal. There the meat was shared and cooked ; it could only be eaten by the members of the lodge, and in no case could it be touched by non-members and wives. It was thought that sickness and sexual impotence befell those who broke the rule ; furthermore, any breach of the rule brought bad luck upon the hunters of the lodge as they could thus loose their power to kill game.

Another avenue to power and prestige was opened in the later part of the nineteenth century when the *Umban* (war lodge) was introduced in the villages of Ide. The lodge was organized into three categories of membership, each representing a grade in a *cursus honorum*. Payments in palm wine, fowls, goats, and pigs had to be made for a man to move into these categories. Lodge members were involved in a number of activities. They sometimes met purely for recreation. They met whenever warfare broke out between Ide and another polity. They met when a lodge member died. They met in order to arrange a hunt and, finally they met to consume the meat they received from villagers who were fined for a misdemeanor. Fines were imposed on male residents of a village who broke a « law » set up by the village chief or, simply by custom. While there were variations among the villages of Ide in the details of the payments of fines, a part of the fine always went to the elders of the village in which the misdemeanor occurred. When *Umban* was introduced, it became customary to divide the heavier fine, composed of two goats or two pigs, into two parts. One goat (or pig) was given to the lodge members of *Umban*, while the other was handed to those elders who were not lodge members. The war lodge assumed thus a governmental function. Moreover *Umban* gave another twist to the institution of seniority ; it institutionalized the distinction of generalized social achievement and influence and, indirectly, of the wealth associated with them. And within this, the lodge made further distinction by separating its members into three grades.

Apart from the office of the female chief, women did not participate in the formal political structure and hierarchies growing out of the relations among men within the palm oil production unit, the hunting lodge, and the war lodge. Women were altogether kept out of such institutions, and had no substitute institutions where differences in status among them could be achieved. Senior and elder women were simply

older women. While among men hierarchical relations were enhanced by a variety of structures, relations among women were more egalitarian.

In the economic sphere, for example, a woman retained full control over the products of her labor, which were mostly food crops. She stored them in her own house where she and her children dwelled. There she cooked and decided what to cook and when to cook it. There were moral obligations such as feeding her husband or offering food to friends who visited the compound. Yet cooked food was a gift of the woman to her husband and the gift could always be withheld. In order to gain access to farm land a woman did not need to be attached to a husband ; as resident in a village, she enjoyed the privilege of using communal farm land, and she could always exercise her rights to farm plots in her natal patrilineage.

In sum, men and women operated within two distinct sociopolitical spheres, each being further characterized by distinctive economic features. The men's sphere was one of hierarchies and competition for prestige. Women remained on the periphery of this. The question therefore is : how did women gain political influence and exert political power upon men who were the main operators of the apparent political structure ?

Women and public political process

The arena where women could publicly play a political role was limited to their participation in a joint forum with men. The forum was called *Ka*. There were village *Ka*, and also polity-wide *Ka*. The former was held in the male chief's compound, and the latter was held in the meeting place common to the whole polity — the *Kupwo Ka*. The purpose of a forum was to control the course of events : it was called in order to organize a ritual, a festival, or speak of economic matters ; it was also held when afflictions befell the community or when other types of disorder required a collective discussion and action. Men and women only held a joint forum when the issues were judged to be of interest to both groups. An example is presented here in order to illustrate the type of interactions which went on between men and women in a joint *Ka* forum. (For the latter, we shall have to draw mainly upon what we have observed in the 1970's).

A joint Ka forum in a village of Ide

General discomfort hovered over the village : several people, among them children, had died in recent months. It was felt that some course of action should remedy this state of affliction. A joint *Ka* forum was called. In an opening statement, the male chief addressed himself to the women who had joined the forum :

I have no intention of hindering anything which is of concern to the village. I went to Wum and there everyone I met told me that someone else in this village will die. When I came back, I summoned this forum. My trouble lies with men.

A woman then warned the male chief :

Women want to know what the male chief is going to do. He should know that if he does not speak well, women will leave the village. Women know well that the village's own trouble has been caused by men, and not by women. If a woman gets angry and quarrels with the co-wives of her husband or his brother's wives, it is quickly settled and forgotten. When men quarrel among themselves, it lasts for years and they never forgive.

An elder replied :

If women want to leave the village, let them go. Men won't be disturbed by such an attitude. They will stay behind. It is clear that women eat the bones of their husbands.

The last statement was an open accusation of « witchcraft », or *Ku-fufu*, « the eating that goes on at night ». Upon this remark, another elder man ironically stated :

All what women seek is an opportunity to go to the next village to drink palm wine.

At this statement, the female chief stood up and walked out of the compound. She was immediately followed by the rest of the women. The male chief ran to the female chief and tried to bring her back into the compound. As he sought the reconciliation with the women he said :

Women should wait for two days ; then they can leave the village if they feel that men have not taken the required action.

He convinced the women to come back to the compound, and the assembly resumed discussion of the issue of the forum. An elder man noted that he had just witnessed that women were really serious about the matter. Thereupon, he confessed to women that some steps had already been taken by men. Indeed, a group of elders had met with a diviner who had administered poison to male fowls. The fowls had died, and the verdict was that *Ku-fufu* (« witchcraft ») was pervasive in the village, and that men and not women were responsible for it ; furthermore, it was also disclosed that « witchcraft » by women was not so excessive. The female chief then addressed the assembly

The only friend that women have in this village is the male chief. Since he asked them to stay and wait for two days, won't they listen to him ? The male chief is my brother — member of the same matrilineage

— and I know also that he never begged to become chief ; he only followed the will of his father's half-sibling. The male chief may be trusted.

Another woman added :

Men should now disclose their secrets and stop concealing what they know.

She walked into the middle of the compound and sought support from the attendance of women by singing a song ; other women joined their voices to hers.

She stopped and went back to her seat. As she walked by some men, she told them :

When the current male chief was nominated by his father's half-sibling to become the next chief, you, men, had not yet reached the age of understanding. I saw and knew the former male chief. When he died, he called the mother of the present male chief and told her to bring her son. She came to his death bed. He told the men who were near him in the house : this young boy will be your chief when I die. This is how the present male chief was appointed. He owes nothing to you.

The female chief spoke again ; she pointed out that whatever she might say women would follow and heed her advice. She continued :

As for men, they don't grant me any credibility. Let men know that women also go to *Ussuo* (a supernatural place from which food and illness are brought back into the community of the living). In spite of what I say, I know that men will disclaim it.

One woman argued further :

Elders, today, don't conduct themselves as elders used to in older days. Today their concern is with drinking. When a man goes to his palm groves, he drinks his palm wine ; when he comes home he beats his wife. Meanwhile, he does not bother to find out the reasons for the present deaths of a man and a woman whom they mourn today.

Another woman then introduced a fresh theme :

Once upon a time, a woman from another village was brought to this one. She was very old, and could no longer be expected to bear children. The village held a forum and the assembly jointly pronounced the (ritual) invocations, so that by the power of the words of the assembly this woman, in spite of her age, could give birth again. She did, and to two children, a boy and a girl. But those times are gone, for this could certainly not happen today.

Finally, a settlement was reached between men and women ; the

women decided to wait for two days but threatened to leave the village if the men remained passive.

Ka-forum and social anomie

If things were not going right in the community, the people described the community as « hot » ; they also suggested that *Ku-fufu* (« the eating that goes on at night ») besieged them. *Ku-fufu* was practiced by both men and women. To talk about this possibility was to indicate that social beings were responsible for the trouble which befell the community.

Women were thought to transmit the powers of *Ku-fufu* at birth ; thus the origin of disorder was assigned to a realm outside of the political domain. In the eyes of men, women generated descendants and also the forces of destruction. Women were to men as the darkness of the night was to the light of the daytime.

The thinking and the symbols behind *Ku-fufu* might best be comprehended as social anomie. Although I have translated the folk concept of *Ku-fufu* as « witchcraft », it may also be subsumed under the concept of anomie. Indeed, in the native model *Ku-fufu* applied to acts which were counter-cultural or anti-social. The forces of *Ku-fufu* — human passions, ill will, and the power to make someone sicken and die — led to the disruption and disorganization of social relations.

Ku-fufu was also the power of the words pronounced willfully in order to curse a neighbor or any member of the community. Acts of *Ku-fufu* were also believed to be performed by the shades of the dead ; the shades could annoy the living or even make them sick and die. This power of making someone sick and die was called the « eating of the bones », and it could be done by both living and dead. Overall, *Ku-fufu* was thought as running counter to the goals of the community. Its pervasive characteristic was that it reversed the normal, and opposed the norms. It also provided a summary image of the breakdown of social relations. The forces of *Ku-fufu*, however, were an intrinsic element in the dynamics of the community, and its powers were used by both men and women in their social relations. Thus, *Ku-fufu* evoked long and weary discussions in the community.

The village had to discover the roots of the problem : who was causing *Ku-fufu*, and under what circumstances ? A first, separate groups of men and women went to a diviner — always a man ; these meetings were held in complete secrecy. The second step was to make public what people had learned or understood of the diviner's statements. The *Ka* forum fulfilled this latter function, among others, as it occurred in the case described above. « Truth » was not quickly arrived at and meanwhile every one attending the forum could voice his or her feelings and concerns.

Women : critique of men's government

In the joint forum, women became participants in a public political drama. In this sense, women, as much as men, were involved in the political arena. This deserves some attention.

The village or the polity forum gave people who attended an opportunity to criticize the government of the elders and the chiefs. In the joint forum, this stance was easily taken up by women. For all the variety of cases discussed in the forum, the themes used by women orators in their addresses to men called upon a limited stock of arguments ; there was also a general continuity in the basic elements of their arguments. This was partly an attribute of the local rhetorical style, but it also reflected values strongly felt by women. These arguments, and the values to which they pointed, might be narrowed down to three essential themes.

One theme was embodied in a statement often made by women in a joint forum that : « if a woman gets angry and quarrels with the co-wives of her husband or his brother's wives, it is quickly settled and forgotten ; but when men quarrel among themselves, it lasts for years and they never forgive ».

This kind of argument would be brought up if the forum had been called because the village was suffering from various kinds of misfortune, especially sickness. It was believed that many of the misfortunes were caused by *Ku-fufu*, itself the results of disputes and quarrels (*imbi*). Thus unending quarrels raised the likelihood of disorder. But competition among men was more keen than among women and such competition was more likely to create the kind of discord and behavior that was apt to be interpreted as the outcome of *Ku-fufu*. Hence, for women to point out that men could never settle their quarrels was to picture men as the main source of disorder and make them directly responsible for the misfortunes of the community. This stance was the reversal of the view that men proclaimed about women in everyday life — that wives were unfaithful and highly unreliable and therefore a source of trouble and disorder.

The second theme that women brought up in a forum was articulated with the first. In their arguments, women dealt extensively with « proper behavior ». This was best exemplified when women voiced their concern about a misdemeanor by the village male chief in the following words : « We want to know whether or not the male chief obeys us ? » And they might elaborate by pointing out that « whether the male chief is a big or small man, what matters is that he was given birth by a woman ». Hence, women would refer to the male chief as a child and the female chief of the village would pose as a mother. She would say, for example : « if a woman gives birth to a child, and the child does not obey her, doesn't she punish him » ? And the answer from the crowd would be : « you beat him ».

Women, then, saw themselves as the censors watching over how a male chief conducted himself. Comparisons with former chiefs were made. Good and appropriate conduct was linked to a state of plenty in

food and game. Good rule by a chief should, indeed, bring both. A woman might say : « today, the male chief quivers with fear, for he cannot rule. I witnessed the rule of the previous chiefs and then food crops were plentiful and men killed many animals. Since they installed this chief, I can attest to little improvement in the village. No game was recently killed. Women need good crops, and men also need something ».

Women went further than simply to point out how things should be. They also put forth advice and requests, as did also the men who attended the forum. Both, for example, could advise that the male village chief organize a collective hunt or that medicines of protection (*ushui*) be placed in the farms by the ritual specialist.

A third theme, jointly espoused by women and men, was related to the previous themes more specifically argued by women. During a joint forum, the assembly was constantly reminded, either directly or indirectly, of the essential goals of the community. Speakers reiterated that life should prevail over death, that food and animals should be plentiful, and that the village, or the whole polity, should provide itself with descendants. The functioning of the community depended on these resources. According to the logic of the folk ideology of power, this meant dependence on the good rule of the chiefs, both the male village chief and the Paramount chief, who were seen as supplying all these resources.

Women's constitutional role

Why did women of Ide convene at a village or a polity joint forum, and why was their presence felt to be necessary ?

Since many of the issues that were dealt in a forum were usually reviewed by a previous *ad hoc* forum of men or women, the joint forum of both men and women addressed itself to a greater generality of topics. A joint forum dealt with the few dominant values of Ide. It was also convened in times of serious crises which transcended the particular problems of patrilineages and matrilineages. In a joint forum, the issue was generalized by the speakers who dwelt on themes that pointed to the most general fallibilities of human life and of government by human beings (B.M. Masquelier, 1978 : 286-311).

The women's discourses especially pointed out the wrongs and outlined the overriding public and common purpose of the community : production and reproduction of resources, of health, children and food. They also indicated the actions to be pursued in achieving these goals, and in so doing they pointed to the requisites for the moral survival of the community. Women's discourses also reminded the men of a problem : it was the men who valued the taking of life in hunting and warfare, yet, they were also the ones to control the ritual power and expertise which re-established the disorder resulting from the destruction of life, and this control extended to every level of organization of the political community — the patrilineage, the ward, the village, the

polity. By contrast, women had only limited ritual powers, operating essentially in the private sector of life and only within the matrilineage and the matriclan. If women failed to bear children and if crops failed to grow, chaos would result ; but the fault would lie with men, for theirs was the power both to generate misfortune through violence and to dismiss afflictions and bring a state of plenty through cooperation and ritual. In the course of this accusation against men, the women presented a « female » representation of ideal social interaction, one which overcame disputes and disorder.

The women's political role in the forum may be called « constitutional » : they held up to the assembly an ideal model for social interaction, brought to its attention the shortcomings of the social order as it was managed by male leaders, and reminded the society of the ultimate conditions of its moral and physical survival.

Conclusion : The mediation of a contradiction

Since women as a whole were as much concerned about the moral and physical existence of the polity, or a village, their participation in a joint forum was doubtless fitting. And being relatively uninvolved in the politics of everyday living, as were the men, they were better placed to express the hopes of the community as a whole. However, their presence in the joint forum was necessary for another, more implicit, reason. According to folk theory, women were the ones who transmitted the power of *Ku-fufu* (« witchcraft ») to their matrilineal descendants. In this sense, women were the source of every potential disorder, though not necessarily the actors in it. Although the dynamics of everyday life (e.g., politicking among men) brought about disorder and disruption within the community (that is, *Ku-fufu*), behind it all stood, in the final analysis, the innate power passed on by women.

Women's constitutional position was thus twofold and contradictory : one dimension was political and visible in their conduct in the joint forum ; the other dimension was « mystical » and inherited the female function of *genitrix*. In appearance, women spoke in favor of order and gave the community its descendants ; but implicitly, they also bore in themselves and transmitted to their descendants the power of anomie.

We suggest that this intrinsic contradiction was momentarily overcome in the joint forum, in which men and women met and faced the community's crisis. The purpose of the forum was to realign people's actions with the general values and conscious goals of the village, or the polity. This was believed to be achieved through speech ; words, according to folk theory, had this power to bring misfortune or to heal. In the forum, the words were pronounced to soothe and cure the ills that the words of everyday life had brought about, and a ritual invocation capped the discussion of the meeting with pronouncements that dismissed every kind of ill. (Every forum, at the village or the polity

levels, ended with a ritual invocation called *shia ka*. An elder from every ward of the village in a village forum, or an elder representing every village in a polity-wide forum, made these invocations. Women, in the joint forum, also spoke and, as with men, a woman spoke from every ward of the village in the village forum or from every village in the polity-wide forum.) The invocations were in the form of simple or complex statements, and sometimes in the form of questions. The assembly approved or denied the statements or answered the questions briefly in a merger of all the voices. Statements and questions dealt with death and sickness, games, and descendants ; it dismissed the bad and begged for the good.

In their speech, and in the ritual invocation that they pronounced, the women countered the assumption held about them : that, in the last analysis, they were the source of the disorder. By addressing themselves to the broader issues of moral and physical existence, the women asserted themselves as being other than the mythic representation that society made of them.

BIBLIOGRAPHY

BALANDIER (G.), *Anthropo-logiques*, Paris, PUF, 1974.

LEBEUF (A.), « The role of women in the political organisation of African societies », in D. Paulme (ed.) *Women of Tropical Africa*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1963.

MASQUELIER (B.M.), *Structure and Process of Political Identity : Ide, A polity of the Metchum Valley*, Michigan, University Microfilms International, Ann Arbor, 1978.

MIDDLETON (J.), « Oracles and divination among the Lugbara », in *Man in Africa*, London, M. Douglas and Ph. Kaberry (eds.), Tavistock Publications, 1969.

Aimer, manger et danser

Propos sur la grande polygynie

par Claude TARDITS

La polygynie africaine a été souvent décrite, commentée et analysée. Malgré le volume de littérature qu'elle a inspirée, certains de ses aspects, celui en particulier qu'elle prend lorsqu'elle porte sur des centaines d'épouses, ont été plus signalés qu'étudiés. Les travaux d'ensemble les plus documentés ne font même pas de place à ce que nous appellerons ici la grande polygynie.

Dans un travail relativement récent, Vernon Dorjahn, utilisant avec précaution les différents types de sources disponibles — recensements administratifs coloniaux, enquêtes extensives et intensives effectuées dans le cadre de recherches démographiques, anthropologiques et médicales, entreprises après la fin de la Seconde Guerre mondiale —, a dégagé quelques caractéristiques de la polygynie africaine qui vont servir de point de départ à notre propos.

Dorjahn montre que c'est en Afrique Occidentale et Centrale que l'on relève les taux de polygynie les plus élevés : le maximum est atteint dans les sociétés de la côte de Guinée où 43 % des hommes mariés sont polygynes, les taux, pour la même variable, étant de 33,8 % dans les sociétés soudanaises et de 32,6 % dans celles d'Afrique Centrale (Dorjahn : 102). Examinant la distribution des tailles des familles polygynes, il constate que c'est dans les mêmes aires qu'on relève le chiffre moyen d'épouses le plus élevé pour 100 hommes mariés : on passe de 159,9 femmes au Congo à une moyenne de 153,7 pour la côte de Guinée et de 151,8 pour le Soudan. Dans les sociétés pastorales d'Afrique Orientale, la moyenne tombe à 124,5 (Dorjahn : 103).

Prudent, cet auteur souligne qu'à partir des données quantitatives disponibles, il est actuellement impossible de se prononcer sur le sens dans lequel a évolué la polygynie pour les quelque quarante années précédant son étude, donc en gros pour les deuxième et troisième quarts du XX^e siècle (Dorjahn : 100-101).

Les chiffres et commentaires de Dorjahn sont d'autant plus intéressants à relever qu'ils relaient, en les élargissant et en les approfondissant, ceux présentés dans l'ouvrage édité par Philips, *Survey of African marriage and family life*, publié en 1953. Dans la partie de cet ouvrage traitant des changements intervenus dans les sociétés africaines, Lucy Mair, qui ne dispose alors que de données relativement minces, montre que, dans les grandes aires — méridionale, orientale, centrale et occidentale — entre lesquelles le continent est divisé, les sociétés de l'ouest sont celles où les fréquences de la polygynie sont les plus élevées (Philips : 10, 59, 92, 136). Aucun déclin de la polygynie n'est signalé, Mair indiquant simplement qu'en Afrique méridionale, la composition des compensations matrimoniales, dans lesquelles l'argent entre pour une grande part, était de nature à entraîner sa diminution (Philips : 26).

Les matériaux utilisés à quelques années de distance par ces auteurs traduisent-ils fidèlement les réalités africaines ? Conscients du caractère fragmentaire et fragile de leurs matériaux, ces anthropologues ne le prétendent pas. Il nous faut relever ici que le traitement réservé aux données est tel qu'au-delà d'un certain nombre d'épouses, qui se situe en général entre 5 et 8, les chiffres de femmes ne sont plus donnés de façon précise et ne sont pris en considération que dans des entrées qui ne sont définies que par des seuils minima. Ceci ne permet évidemment aucune reconnaissance de la grande polygynie, au cas toutefois où les sociétés dont proviennent les matériaux utilisés en auraient comporté des exemples.

L'existence de la grande polygynie a frappé les voyageurs au XIX^e siècle et ceci aussi bien à l'est qu'à l'ouest : Speke, qui séjourne en 1863 chez le roi de l'Ouganda, Mutesa, parle de ses 3 ou 400 femmes (Speke : 260) ; le docteur Oldfield, qui parcourt le territoire du futur Nigeria en 1832-1833, attribue à l'Atah des Igala 2 000 épouses (Oldfield II : 190). On peut se demander si des étrangers à ces royaumes étaient en mesure d'avancer quelque chiffre que ce soit. Au siècle suivant en effet, Evans-Pritchard remarquera, à propos du royaume zandé, que la population n'était pas en mesure d'évaluer le nombre des épouses du monarque : personne ne connaissait l'identité des femmes royales à moins de leur être apparenté ou d'appartenir à un groupe de travail cultivant les terres du souverain au nom d'une de ses femmes. Une enquête sur les épouses du monarque eût été d'ailleurs l'équivalent d'un adultère avec les conséquences les plus graves (Evans-Pritchard : 178-181). On ne peut donc prendre à la lettre les informations de voyageurs de passage, bien que toutes les sociétés n'aient pas les mêmes attitudes que les Zandé à l'égard des comptes, mais on peut d'autant moins mettre en doute l'existence de la grande polygynie royale qu'elle n'est pas le fait d'un lointain passé.

Décrivant le royaume kuba dans une récente décennie — entre 1950 et 1960 —, Vansina précise que le harem royal abrite 600 femmes (Vansina : 106). Des situations comparables, ou presque, se retrouvent dans quelques royaumes traditionnels situés dans l'arc montagneux qui sépare, à l'ouest, l'actuel Cameroun du Nigeria : les enquêtes indiquent

que les souverains de Laikom et de Nso avaient, il y a encore une trentaine d'années, environ une centaine de femmes ; le roi des Nso, chef du plus vaste État montagnard après le royaume bamoum, en aurait même eu, au début du siècle, 400 (Ritzenthaler : 52, Chilver et Kaberry : 99). A Mankom, petit État voisin, la famille royale aurait compté, au XIX^e siècle, entre 100 et 200 femmes (Warnier : 212). Dans le cas qui nous concerne ici, celui des Bamoum, le roi Njoya, dernier souverain traditionnel de cet État, aurait « fait alliance », nous dit le texte *Histoire et coutumes des Bamoum*, avec 519 femmes (Njoya : 82). Un document administratif de 1922 lui en attribue 1 200 (Tardits : 602).

De tels faits, en admettant qu'ils aient pu être pris en compte par les auteurs des travaux dont nous avons parlé, n'auraient évidemment pas modifié les taux moyens de fréquence de la polygynie et à peine affecté ceux d'intensité. La grande polygynie, vraisemblablement plus répandue au XIX^e qu'au XX^e siècle, n'est plus qu'un vestige. Aurait-elle été autrefois exclusivement un phénomène de cour ? Ce n'est pas certain puisque, par exemple, on note que, chez les Ewondo du Cameroun méridional, les chefs de multiples petites unités territoriales enrichis par le commerce eurent, à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, parfois plusieurs centaines d'épouses (Laburthe : 858-859). Un recensement des cours royales au XIX^e siècle, même s'il était possible, ne permettrait donc même pas de formuler des hypothèses sur la fréquence du phénomène.

Remarquée au XIX^e siècle, encore signalée aujourd'hui, ignorée ou laissée de côté dans les travaux qui ont abordé les problèmes de la famille africaine sous un angle quantitatif, la grande polygynie ne doit pas simplement trouver place dans un cabinet des curiosités institutionnelles. On est en devoir de s'interroger sur les conditions selon lesquelles se recrutent des centaines d'épouses, sur les rapports qu'elles entretiennent entre elles et avec leur mari, voire sur les raisons d'être d'une telle institution ; n'est-il pas en effet raisonnable de penser, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse, qu'entre des unités qui rassemblent quelques épouses et celles qui en groupent des centaines, l'écart est tel qu'il ne peut qu'affecter la condition de vie des femmes et les fonctions de la famille ? La description et la notation qualitative retrouvent ici leur intérêt. Ceci est suffisant pour nous inciter à examiner les traits les plus remarquables de la vie des femmes à la cour de Njoya, mettant à profit les témoignages des dernières survivantes d'une vie aujourd'hui révolue.

On peut évidemment s'interroger sur la définition de la ligne de partage entre la grande polygynie et celle qui n'implique que des effectifs de quelques épouses, disons la petite polygynie, et ceci d'autant plus qu'on peut avancer qu'entre les deux, il existe une situation intermédiaire correspondant à ces maisonnées qui groupent quelques dizaines d'épouses. Il ne peut y avoir de réponse à une telle interrogation qu'après qu'on ait précisément décrit la diversité des situations familiales. Versions donc au dossier d'un éventuel comparatisme les matériaux bamoum dont il sera sans doute de plus en plus difficile de trouver l'équivalent. On examinera successivement les modes de recrute-

ment des femmes du roi et les conditions de vie qui leur étaient faites au palais.

Comment devient-on femme royale ?

Il faut, pour comprendre les modes de constitution de la famille du monarque, disposer d'une brève information sur la composition de la société bamoum.

A la fin du XIX^e siècle, le royaume bamoum, qui s'étend sur environ 8 000 km², est vraisemblablement peuplé de 70 000 habitants. La société est fortement stratifiée : à sa base, une masse servile qui doit grouper à peu près les deux tiers de la population et se trouve largement dispersée sur les centaines de domaines ruraux découpés dans la plus grande partie du territoire ; au-dessus d'elle, une population organisée en patrilignages issus soit des fils, soit des grands serviteurs des rois qui se sont succédé au pouvoir depuis la fondation du royaume, au XVI^e ou au XVII^e siècle et qui forment une véritable noblesse princière ou palatine. Cette fraction de la population occupe le centre du royaume, 400 km², correspondant au territoire de la capitale de l'État, la cité fortifiée de Foumban et de sa périphérie immédiate. Les patrilignages détiennent les droits sur les terres — terrains lignagers ou domaines ruraux — et c'est à leurs chefs que revient l'obligation de gérer les patrimoines fonciers. C'est à ces mêmes chefs que sont confiées les grandes titulatures politiques. Richesses et pouvoirs étaient donc détenus par la noblesse mais le monarque demeurait l'allocataire des droits fonciers et le maître des charges palatines. Au sommet de la pyramide, le souverain, chef héréditaire, dispensait les ressources, conduisait les guerres et répartissait les captifs puis, exerçant son rôle de juge et de prêtre des ancêtres, veillait à la prospérité du pays. La famille royale, groupant des centaines de femmes et d'enfants, servie par une multitude de serviteurs, était, pour la société, une véritable matrice puisque celle-ci se développait essentiellement par l'installation régulière, sous chaque règne, des princes et des grands serviteurs, souvent époux des princesses, qui devenaient les points de départ de lignages articulés sur la lignée royale.

Ce fut toutefois au début du XIX^e siècle que cette société montagnarde acquit les traits qui restèrent les siens jusqu'au démantèlement du royaume en 1925. Le roi Njoya lui-même ne fut exilé de son pays qu'en 1931. Auparavant, entre la fondation et les développements du siècle dernier, les Bamoum n'avaient constitué qu'un tout petit État qui s'étendait dans un rayon de 20 km autour du village de Foumban, où résidait le roi, et qui ne différait guère des dizaines de minuscules royaumes disséminés dans la montagne. Il resta constitué, pendant quelques centaines d'années, par deux éléments : de toutes petites communautés conquises par les Bamoum lorsque, venant de la vallée du Mbam, ils s'installèrent dans la montagne, qui demeurèrent soumises au chef de leurs conquérants, et par le corps central de la société, précisément formé des lignages princiers et palatins dont nous venons de parler. Dans la première moitié du XIX^e siècle, les Bamoum, conduits

par leur roi Mbuombuo, étendent les frontières de l'État jusqu'au Mbam et au Noun. Grossie par les captifs de guerre, la population est multipliée par trois et la masse servile qui se constitue est répartie par le roi entre les chefs de lignage qui vont bénéficier de l'exploitation des domaines découpés dans les terres prises à l'ennemi par les anciens prisonniers. C'est alors, comme l'indique un passage de l'*Histoire et coutumes des Bamoum*, que la société s'enrichit et que se développe la polygynie :

« Un seul homme pouvait avoir 90, 80, 70, 60, 50, 40, 30, 10, 20, 6 femmes.

Autrefois, les Pámom n'étaient pas riches ; lorsque Mbuombuo devint roi, il les fit riches, même les gens de basse extraction devinrent riches... » (Njoya : 26).

Cette esquisse de la société va nous permettre de déterminer les catégories sociales dont provenaient les épouses du monarque. Indiquons tout de suite qu'on ne les désigne que par une seule appellation : elles sont « femmes du roi » — *gbie mfon* — qu'on ne peut traduire par le mot « reine ».

Nous avons pu, dans les années 60, retrouver l'origine de 120 épouses de Njoya : rapproché de celui de 1 200 épouses attribuées au souverain, ce chiffre est mince mais il nous livre quelques renseignements précieux. Un faible pourcentage d'épouses — 11 % — provenait des groupes battus par les Bamoum et laissés en place, dont on a signalé l'existence : signalons, par exemple, que le chef d'un lignage issu de la population occupant l'emplacement de la future capitale des Bamoum, Foumban, devait toujours donner sa première fille au chef des vainqueurs. Un peu moins du tiers — 28 % — venait des familles serviles. La majorité — 45 % — était issue des familles de la noblesse. Enfin, un certain nombre d'épouses — 14 % — étaient données au chef bamoum par les cours et les populations étrangères (Tardits 1980 : 607).

Si ces pourcentages ne peuvent être tenus pour représentatifs des effectifs de femmes réellement issues des catégories sociales décrites, ils attestent néanmoins que le roi bamoum se mariait dans toute la société.

La diversité des origines, sans commander directement celle des modes de recrutement, n'était pas sans liens avec elle. Certains droits tenaient au statut royal lui-même : les jumelles, quelle qu'ait été leur origine, étaient envoyées au palais où le monarque pouvait choisir de les prendre pour femmes ou de les donner en mariage à titre de gratification. Sur les captives et les familles d'esclaves lui appartenant, le roi avait un pouvoir discrétionnaire et l'on pouvait, à sa demande, lui amener des femmes dont on lui avait signalé les attrait. Enfin, des filles étaient envoyées en grand nombre au monarque parce qu'il avait lui-même donné en mariage leur mère ou parce qu'il détenait des droits sur les femmes nées dans un lignage auquel un souverain avait, plus anciennement, attribué des épouses. Le retour des enfants était la contrepartie d'épouses initialement données sans compensation. Cette pratique matrimoniale appelée « mariage par don » était répandue dans la

montagne et constituait ce qu'on pourrait appeler un mariage à crédit (Tardits, 1970 : 381-390). Le roi, qui donnait en mariage non seulement les princesses mais parfois des jumelles, des captives ou des enfants de captives et surtout des filles issues d'unions à l'origine desquelles il se trouvait, disposait de privilèges matrimoniaux fort étendus. Njoya aurait donné, au cours de son règne, qui s'étend sur plus de 30 ans, 4 à 5 000 femmes (Tardits, 1980 : 771). Les familles de la noblesse palatine étaient évidemment les grandes bénéficiaires de ces gratifications qui les maintenaient dans un état de dépendance à l'égard du roi. Sur les 45 % d'épouses de Njoya recrutées dans la noblesse, 28 % venaient des familles palatines. Au début du règne de Njoya, 300 lignages au moins représentant plus de la moitié de la noblesse étaient issus de grands serviteurs du palais : les deux tiers devaient vraisemblablement des femmes au roi.

Le flux continu de femmes amenées au palais, apparemment sans contrepartie, explique ce passage de l'*Histoire et coutumes des Bamoum* :

« Le roi n'achète pas une femme chez les Pámom. Il met le bracelet de cuivre au bras de leurs filles, c'est le signe qu'elles sont devenues femmes royales. Cela sera toujours ainsi, il les prend gratuitement, elles deviennent femmes royales » (Njoya : 97).

Lorsqu'une femme était en effet due, un serviteur du palais lui mettait au poignet un bracelet et ceci bien avant la puberté.

En dehors des situations que nous venons d'évoquer, le monarque se mariait aussi conformément à la coutume générale. Citons encore le texte de Njoya :

« S'il désire épouser une fille appartenant à des *njü* [villages] qui n'ont pas d'obligations à son égard, [il] doit contracter un mariage *rüši* ou *tüntèn*... » (Njoya : 104).

Ces deux formes de mariage, *rüši* ou *tüntèn*, impliquaient des remises de compensations d'importance variable. Plusieurs femmes du monarque, en particulier celles provenant de lignages princiers ou palatins qui n'avaient plus d'obligations à l'égard du souverain, devaient être épousées selon la coutume générale. Il était en effet indispensable que plusieurs des épouses royales sortent de lignages princiers car l'héritier du trône devait naître d'une mère issue de la descendance agnatique des souverains. Le roi pouvait épouser de telles parentes à partir du moment où il était séparé par plus de trois degrés de parenté de l'aïeul royal qu'il partageait avec l'ascendance agnatique de sa femme (Tardits, 1980 : 603-604).

Enfin, il y avait les véritables dons, ceux que lui faisaient des familles amies qui lui envoyaient une fille ou les souverains étrangers désireux d'établir ou d'entretenir des rapports avec lui.

L'analyse sociologique des mariages montre que toutes les catégories sociales du royaume étaient représentées dans le gynécée royal. Le roi

épousait bas, même très bas, et les mariages étaient les instruments d'une politique d'intégration sociale qu'on rencontrait d'ailleurs également au niveau des chefs de lignage. L'examen des modes d'obtention des femmes fait ressortir que le roi restait soumis à la coutume commune tout en bénéficiant d'un privilège statutaire. Ce dernier, qui amenait quelques jumelles à la résidence royale, ne conférait pas à la polygynie du palais sa dimension, dix fois supérieure au moins à celle que l'on rencontrait dans les familles bamoum les plus riches, et qu'il faut principalement lier à l'échelle à laquelle opérait le monarque : il était le plus riche propriétaire d'esclaves, il attribuait des dizaines de femmes chaque année, se constituant des créances sur autant de filles à naître et s'il devait verser quelques compensations, ses ressources lui donnaient des latitudes supérieures à celles de tout autre. Voyons maintenant comment vivaient au palais les épouses du monarque.

La vie des femmes du roi

Le palais royal, qui occupait une position relativement centrale dans la partie septentrionale de la cité, était composé d'un corps fermé de bâtiments devant lequel s'étendait l'immense cour utilisée lors des fêtes annuelles du pays. L'ensemble s'inscrivait dans un rectangle de 300 m de long sur 100 m de large. De part et d'autre de ce rectangle, sur chacun des grands côtés, s'élevaient trois lignes parallèles de maisons habitées par les femmes. On distinguait les épouses de gauche de celles de droite selon que les lignes de résidence attenaient respectivement aux quartiers de Nžinka et de Mfoyuom. Une clôture de bambous séparait l'ensemble résidentiel du reste de la cité. Les maisons étaient de vastes édifices carrés de 8 à 10 m de côté et chacune d'elles abritait non seulement une épouse royale mais ses enfants, ses serviteurs et fréquemment quelques jeunes filles envoyées au palais avant leur puberté, et confiées par le souverain à l'une de ses femmes en attendant qu'elles aient accès au lit du monarque. Chaque ligne d'habitations était soumise à l'autorité d'une épouse souvent âgée qui portait le titre de « *nži* des femmes du roi » — *nži mgbie fon* — ; le titre de *nži*, toujours porté par les chefs de lignage, servait à désigner les épouses en position d'autorité dépendant directement du souverain. Toutes les femmes appartenaient donc à deux unités : leur foyer, siège de la vie domestique, et la ligne d'habitations, formation à travers laquelle passaient les rapports avec le roi. Il y avait en outre, à l'extrémité des groupes d'habitations de droite et de gauche, deux femmes appelées *nži mamfon*, considérées comme des épouses du monarque, mais qui avaient plus précisément pour fonction de protéger les femmes contre tous les dangers, en particulier les influences maléfiques, qui pouvaient menacer leur santé et leurs grossesses.

Les femmes envoyées au palais, toujours impubères semble-t-il, étaient d'abord présentées au roi ; ce dernier attribuait à chaque nouvelle venue un serviteur désigné sous le nom de « père donné » ; ce père

adoptif passait un bracelet au poignet de sa jeune protégée sur laquelle il devait veiller avec le concours de son épouse qui devenait une « mère donnée ». Ce couple se trouvait en quelque sorte substitué à la famille d'origine, en même temps qu'il assurait les liens entre cette dernière et la fille remise au souverain. Celui-ci la confiait en outre à l'épouse chez laquelle elle allait vivre jusqu'au moment où, devenue mère, elle se verrait attribuer une demeure particulière, où progressivement se constituerait un foyer semblable à celui dans lequel elle avait passé ses premières années de séjour au palais. Les jeunes filles, qualifiées de « *yipon* » (sing. *nzimon*), étaient soumises à l'autorité d'une *mamuop*, désignation de l'épouse royale qui avait autorité sur elles.

La journée des femmes se partageait en deux. Pendant presque toute la matinée, elles travaillaient à la maison. Les tâches domestiques étaient allégées par la présence de servantes chargées des corvées les plus lourdes, entre autres les transports de bois et d'eau. Les *yipon* aidaient à préparer les repas, lavaient la vaisselle, nettoyaient les maisons et apprenaient à s'occuper des enfants. La *mamuop* coordonnait et surveillait l'ensemble des activités, se chargeant également de familiariser les filles qui leur étaient confiées avec l'étiquette du palais. Les épouses du roi ne pouvaient quitter leur résidence et n'exécutaient aucun travail extérieur.

Quelques femmes en lesquelles le roi avait une particulière confiance pouvaient être appelées, par petits groupes, à préparer les repas de leur mari et à veiller sur sa santé. De telles charges n'étaient conférées que pour une durée de trois ans. Enfin l'ensemble des épouses pouvaient à tour de rôle travailler à la « maison des meules » où elles écrasaient le maïs dont on tirait la farine destinée à fabriquer la pâte consommée chaque jour par tous les commensaux en service au palais.

Pour préparer leur repas, les femmes utilisaient les denrées que le roi leur faisait remettre. Le palais était régulièrement approvisionné à partir des domaines du monarque et l'on y disposait en outre, si besoin était, des réserves conservées dans les greniers installés sur les arrières de la résidence royale. Quelques femmes recevaient même une terre de culture à la campagne qui devait un jour revenir à un de leurs enfants mais elles pouvaient bénéficier, pendant quelques années, de son exploitation. Enfin, les familles d'origine aussi bien que les parents donnés des épouses pouvaient leur envoyer des aliments préparés ou non.

C'était encore le monarque qui habillait ses femmes. Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, la population ne portait qu'un simple cache-sexe mais, après l'adoption de l'islam, les femmes se vêtirent de pagnes et apprirent à se draper. Les vêtements « hausa » d'abord importés furent ensuite fabriqués dans un atelier royal et ils firent partie des cadeaux faits par le souverain en diverses occasions que nous évoquerons.

Revenons à l'emploi du temps quotidien. Avant la fin de la matinée, les épouses gagnaient la cour d'audience — *lumu* — où le monarque avait jusqu'à ce moment reçu les visiteurs extérieurs. A l'arrivée des épouses, les serviteurs devaient s'éloigner, comme chassés par elles. Le monarque s'entretenait avec ces dernières jusqu'au moment de son repas ; l'audience reprenait dans l'après-midi. Les *yipon* y venaient de

temps en temps, afin que le roi puisse les remarquer et se souviennne d'elles le moment venu. C'était également à l'occasion de ces entretiens que se déroulaient les cérémonials concernant les femmes enceintes.

Le soir venu, le roi se divertissait souvent avec ses femmes dans une maison dite « maison de *ruop* » (1) ; on y croquait des colas, buvait du vin de palme et l'on y dansait au son des instruments d'un orchestre de serviteurs qui jouaient la tête tournée vers le mur afin de ne pas voir les danseuses.

Aux rapports qui s'établissaient à l'occasion de toutes ces rencontres venait s'ajouter la relation plus intime que le mari avait avec ses femmes. Après qu'une jeune fille ait eu ses premières menstrues, son « père donné » lui passait au poignet un nouveau bracelet : la jeune épouse pouvait alors partager le lit du roi. Quand ce dernier avait décidé de la recevoir, la *nzi mgbie fon*, dont elle dépendait, la préparait à la rencontre : elle était baignée, coiffée, fardée et vêtue d'un vêtement envoyé par le monarque. Conduite le soir auprès de son mari par l'un de ses serviteurs intimes qui, éventuellement, deviendrait le « père donné » des enfants qui pourraient naître de l'union, elle restait toute la nuit auprès du roi. Des cadeaux l'attendaient le lendemain chez elle. Une des dernières femmes de Njoya, Aïchetou Mendou, se souvient qu'elle reçut, après sa nuit de noces, des pagnes, un collier fait de marks, une corbeille de maïs, un mouton, une jarre d'huile et 20 000 cauris. La nature et l'importance des cadeaux étaient évidemment observées par les autres épouses, car il y avait là matière à comparaison. On ne devenait véritablement épouse royale qu'après une union consommée avec le monarque.

La régularité de la vie féminine partagée entre les tâches domestiques et le temps dû au roi n'était interrompue que par les grossesses. Nous ne rappellerons ici que quelques aspects du traitement et du cérémonial auxquels étaient soumises les femmes enceintes car il marque le prix attaché à la maternité.

La grossesse d'une femme était repérée par la *mamuop*, du fait que, n'ayant en général plus de menstrues, elle ne cessait de fréquenter la cour d'audience et la « maison du *ruop* » auxquelles aucune femme indisposée n'avait accès. La bonne nouvelle était annoncée au mari et quatre *yipon* veillaient, à partir de ce moment, sur le bien-être matériel de l'épouse, la soutenant, l'accompagnant avec de l'eau afin de la rafraîchir, avec des aliments pour apaiser ses fringales et avec un parasol pour l'abriter. Les relations sexuelles se poursuivaient avec le roi.

Deux mois après la reconnaissance de la grossesse, une période de réclusion de trois mois commençait. Des précautions étaient alors prises pour assouplir le corps de la future mère et la protéger contre tout danger, intempéries, risques corporels aussi bien que malveillances. Immédiatement avant la sortie de sa réclusion, la jeune femme devait

(1) *Ruop* : pâte de feuilles et d'huile utilisée dans le culte.

absorber, en même temps que son mari, une mixture à base d'ingrédients qu'il lui remettait et prononcer une formule imprécatoire qui établissait, du seul fait qu'elle ait pris la responsabilité de la prononcer, que l'enfant qu'elle attendait était bien celui du roi. Le lendemain, l'épouse, coiffée et parée par la *nzi mgbie fon* et ses adjointes, prenait place à l'extérieur de sa demeure où les autres femmes venaient la saluer et lui témoigner leur joie par des chants ; après quoi, vêtue de ses pagnes les plus somptueux, elle conduisait, derrière la *nzi mgbie fon*, le cortège des femmes royales, dans l'ordre de leur arrivée au palais jusqu'à la cour où le roi les attendait. La *nzi mgbie fon* découvrait le ventre de la future mère devant le roi, cependant que l'assistance battait des mains en criant : « Sire ! que le palais reste frais [en bon état]. » Les *nzi mamfon* chargées de la protection des épouses royales étaient présentes et manifestaient également leur satisfaction. Ce cérémonial était une occasion pour le roi de faire remettre à la *nzi mgbie fon* viande, huile, colas et vin qui étaient ensuite partagés entre les femmes.

Pendant les derniers mois de la grossesse, la jeune épouse continuait d'être entourée de précautions rituelles aussi bien qu'alimentaires, mais elle pouvait alors se rendre librement auprès du roi. Celui-ci profitait souvent de cette période pour attribuer à la future mère une nouvelle maison. Elle recevait encore en cette circonstance des denrées et des cauris en quantités suffisantes pour qu'elle puisse se procurer la vaisselle dont elle aurait besoin. Le premier feu allumé chez elle provenait du foyer de sa *mamuop* qu'elle quittait.

Au moment de l'accouchement, quelques-unes des matrones entretenues par le roi venaient aider la parturiente. L'enfant né, on accomplissait le rite de disposition du placenta et du cordon ombilical puis, un moment plus tard, les femmes qui avaient assisté à la naissance se rendaient auprès du monarque. En chemin, elles s'emparaient, en simulant un combat, des serviteurs qu'elles rencontraient, se saisissaient de toutes les armes qui étaient à la portée de leurs mains et assaillaient même le monarque qui, se prenant au jeu, feignait de se battre. Finalement, roi et femmes réunis entonnaient un chant de guerre. Le souverain devait alors racheter les prises de guerre faites par ses épouses. Les femmes avaient vaincu comme le faisaient les hommes lors des expéditions militaires. L'enfant était présenté à son père qui envoyait une fois de plus des cadeaux à la mère. Aïchetou Mendou reçut, à la naissance de son premier fils, 20 corbeilles de maïs, 13 jarres d'huile, du sel, un buffle auxquels vinrent s'ajouter quelques dons de la mère du roi. *Nzi mgbie fon* partageait ces envois entre les coépouses. En outre, une femme recevait, lors d'une naissance, une fille ou un garçon selon le sexe du nouveau-né, qui servirait l'enfant.

Trois mois plus tard, la mère faisait sa réapparition en public et l'enfant exécutait sa première véritable sortie. De nouveaux cadeaux royaux étaient faits à cette occasion, mais ils étaient composés de vêtements. Une semaine après avait lieu la première coupe de cheveux de l'enfant, à la suite de quoi, une coépouse de la mère, qui se trouvait choisie à la suite d'une course opposant toutes les femmes tentant de

s'emparer de l'enfant, était consacrée la « mère donnée » de celui-ci. L'enfant devenait alors « un homme avec des cheveux sur la tête » ; il accédait véritablement à l'existence sociale.

Fils et filles demeuraient chez leur mère, les premiers jusqu'à la circoncision, qui précédait la puberté, les secondes jusqu'au mariage qui, lui, suivait la puberté. Les princes, une fois installés, grossissaient la noblesse de sang, les princesses, souvent attribuées à des grands serviteurs, établissaient des liens avec la noblesse palatine. Njoya laissa, à sa mort, 163 garçons et filles ; il en aurait eu 350, donc beaucoup moururent jeunes. De son règne datent 40 lignages princiers et quelque 100 lignages palatins qui contribuèrent, selon un processus qui date de la fondation du royaume mais qui s'arrêta avec la fin du règne de Njoya, au développement du corps central de la société. La fonction matricielle de la famille royale est manifeste.

Polygynie et politique

Essayons maintenant de dégager les enseignements de ce bref examen de la polygynie royale chez les Bamoum.

Observons d'abord qu'au palais les femmes ne travaillaient que peu ou pas. Lorsqu'elles remplissaient des tâches, elles étaient de caractère domestique et l'économie palatine ne leur devait rien. Ceci était si frappant qu'au début du siècle les Allemands de la mission protestante installée chez les Bamoum à partir de 1906 s'en ouvrirent à Njoya pour l'inciter à mettre ses épouses au travail. Le souverain fit effectivement exécuter des tissages qui alimentèrent quelque temps la boutique qu'il avait fait ouvrir. Les femmes du roi dépendaient donc matériellement, directement ou indirectement, de celui-ci.

Soulignons ensuite les deux traits les plus remarquables des relations avec le monarque. Les femmes étaient constamment engagées dans les compétitions de caractère ludique qu'entraînaient les entretiens de la journée et les danses des soirées : il s'agissait de se faire remarquer et de plaire au roi. Attendant une maternité, les épouses royales devenaient l'objet d'une attention constante et de marques de satisfaction royale qui allaient de la simple corbeille de maïs à la maison, voire au domaine. En outre, les *nzi mamfon* protégeaient le palais et plus particulièrement les femmes enceintes, contre les effets des malveillances et des maléfices.

Entre les deux temps de la vie des femmes, celui réservé à la séduction et celui laissé à la gestation, l'union avec le roi n'occupait qu'un moment, rare pour toutes, mais doublement désirable puisque l'on y était poussée par des incitations quotidiennes et par les perspectives des avantages et des honneurs qu'on en tirait lorsqu'on en portait les fruits.

Une constante émulation, si ce n'est plus, était entretenue parmi les épouses par ce mari auquel on accédait peu, mais qui se rendait présent par la remise répétée de cadeaux qui étaient exposés et comptés. Aïchetou Mendou, notre témoin, pouvait encore, 50 ans après la nais-

sance de son premier enfant, énumérer ce qu'elle avait reçu et évoquer les commentaires de ses coépouses. Notons ici que les redistributions de denrées faites par les *nzi mgbie fon* et que les partages au sein des foyers créaient des solidarités susceptibles de faire contrepoids aux jalousies. Il appartenait d'ailleurs aux *nzi mgbie fon* d'apaiser les ressentiments et de régler les différends entre épouses.

Ces rôles d'épouses et de mères que les femmes du monarque, à l'abri de tout souci matériel, étaient constamment incitées à tenir ne peuvent se dissocier de la fonction génératrice du palais. Aucune autre femme, si riche et si titré que fût son mari, ne bénéficiait d'une telle sécurité économique et d'une telle protection.

La situation faite aux femmes des souverains bamoum se retrouve-t-elle dans d'autres cours ? Chez le roi des Ganda, visité par Speke, nous savons que les femmes cultivaient et cuisinaient pour le roi (Roscoe : 95) ; chez les Kuba, le roi exigeait que les épouses brodent des tissus à son profit (Vansina : 107). Par ailleurs, dans le royaume swazi dont le souverain n'avait que quelques dizaines de femmes, la polygynie, dit H. Kuper, servait des fins plus politiques qu'économiques :

« Les reines [écrit-elle] avaient une importance politique, liant le roi à ses sujets et étendant l'influence de la famille royale » (Kuper : 857). Une telle remarque vaudrait évidemment pour la monarchie bamoum.

On ne sera en tout cas pas surpris de noter que la moyenne et la grande polygynie ne semble pas toujours avoir de fonctions économiques. Au terme d'une étude consacrée à cette institution, Goody ne concluait-il pas dans les termes suivants :

« The reasons behind polygyny are sexual and reproductive rather than economic and productive » (Goody : 189).

La première partie de la proposition, s'agissant des Bamoum, mérite quelques réserves. Il est d'abord évident que les centaines de femmes qui affluaient au palais de Fmoumban n'y étaient pas envoyées pour satisfaire les appétits sexuels des monarques. Peut-on se contenter, les finalités économiques paraissant secondaires, de réduire la polygynie à sa fonction reproductrice ? La note est certes assez générale pour être vraie et nous avons un peu plus haut mis en évidence le rôle générateur du palais. Il serait indispensable de dire ce que les institutions tendaient précisément à reproduire.

S'il est évident que la polygynie bamoum contribue à perpétuer la société, il est nécessaire de saisir selon quelles modalités s'effectue ce processus : les captives et les femmes de condition servile épousées par le monarque donnaient bien des enfants, mais ils trouvaient place dans la noblesse princière et palatine ; les mariages des princesses contribuaient, pour leur part, à rapprocher du roi les grands serviteurs : la société reproduite n'était donc plus tout à fait semblable à celle dont on était parti. Une mobilité sociale s'instituait par le jeu des mariages

royaux, une politique s'instaurait, qui infléchissait les rapports de force et affectait la stratification sociale.

Les matériaux autorisent certainement à lier la polygynie à ses effets économiques et démographiques, mais des formules trop générales peuvent masquer des liaisons qui rendent bien mieux compte des situations concrètes : l'analyse de la société bamoum en est un exemple révélateur. Cette analyse fait également ressortir, et ce sera notre conclusion, qu'il ne suffit pas, lorsqu'on veut comprendre le phénomène, de décrire les rôles tenus par les femmes et d'en évaluer les effectifs mais qu'il faut encore déterminer leur origine et suivre le destin des enfants. Ceci laisse la place à bien des études.

BIBLIOGRAPHIE

- CHILVER E.M. and KABERRY P.M., *Traditional Bamenda. The pre-colonial history and ethnography of the Bamenda Grassfields*, Buea, 1968.
- CLIGNET R., *Many wives, many powers*, Evanston, 1970.
- DORJAHN V.R., « The factor of polygyny in African demography », in *Continuity and change in African cultures*, Chicago, Bascom and Herskovits eds, 1959.
- EVANS-PRITCHARD E.E., *The Azande history and political institutions*, Oxford, 1971.
- GOODY J., « Polygyny, economy and the role of women », in *Character of kinship*, Cambridge, Goody Edt., 1974.
- KUPER H., *An African aristocracy*, Londres, 1961.
- LABURTHE-TOLRA Ph., *Minlaaba*, Lille, 1977.
- LAIRD M. and OLDFIELD R., *Narrative of an expedition into the interior of Africa by the river Niger... in 1832, 1833 and 1834*, Londres, 1837.
- NJOYA, *Histoire et coutumes des Bamum*, Douala, 1952.
- RITZENTHALER P., *The fon of Bafut*, New York, 1966.
- ROSCOE J., *The Baganda, their customs and beliefs*, Londres, 1965.
- SPEKE J.H., *Journal of the discovery of the sources of the Nile*, Edinburgh, 1863.
- TARDITS C., « Femmes à crédit », in *Échanges et communication*, Paris, Pouillon et Maranda Éd., 1970.
- TARDITS C., *Le royaume bamoum*, Paris, 1980.
- WARNIER J., *Pre-colonial Mankom : the development of a Cameroon chiefdom in its regional setting*, Ann Arbor, 1976.

Mimboo, reine d'Asêm ⁽¹⁾

par Jean-Claude BARBIER

L'Administrateur français Pierre Delteil mentionne, dans un rapport de tournée (2), que, lors de l'arrivée des Allemands, une « femme-chef » existait à Asêm, modeste bourgade de 370 habitants (en 1976), située au pied d'un des multiples inselbergs qui parsèment les vastes étendues de la région du Mbam, dans le centre du Cameroun. Quelques années plus tard, un autre administrateur, A. Geffrier, confirme le fait et relève une liste de sept souveraines (3), qui se sont succédé dans ce village organisé en petite chefferie. Elles furent probablement huit, d'après notre propre enquête.

J'avoue mon exotisme : c'est parce que la communauté d'Asêm s'était naguère dotée d'un pouvoir politique féminin que j'ai traversé la Sanaga (grand fleuve qui sépare en deux le Cameroun en coulant d'est en ouest, entre la forêt du Sud et la savane septentrionale) pour arriver jusqu'à elle, à 5°19 de latitude nord, à quelques kilomètres au nord-est de Ngorro — chef-lieu du canton dont elle dépend administrativement — et non loin de la chefferie tikar de Nditam.

Dès lors, j'ajoute ce texte à une littérature déjà abondante sur les notoriétés féminines. Il sera un parmi d'autres « qui reprennent un discours codé sur le pouvoir féminin, formulé notamment en termes

(1) Ce texte reprend une partie du document publié sous le même titre, en 1978, par l'Institut des Sciences Humaines de Yaoundé. BARBIER (J.-C.), 1978, *Mimboo, reine d'Asêm (Cameroun)*, Yaoundé, ONAREST, coll. « Travaux et documents de l'I.S.H. », n° 20, 144 p., multigr. Suite aux accords de coopération ORSTOM-ONAREST, c'est dans le cadre de cet institut que nous avons procédé à notre enquête sur le village d'Asêm.

(2) DELTEIL (P.), 1936, *Rapport de tournée du 19 au 31 mars*, Yaoundé, Archives I.R.C.A.M.

(3) GEFFRIER (A.), 1944, *Rapport de tournée du 15 mai au 3 juin*, Yaoundé, Archives nationales, dossier A.P.A. n° 11 658/D.

d'influences occultes ou parallèles et de hauts faits » (4). Ce discours codé, nous précise Michèle Fiéloux,

« ... souligne que dans certaines structures politiques des femmes interviennent, même au plus haut niveau, par leurs conseils avisés et opportuns : c'est le rôle notamment des reines-mères en pays akan. Ou bien encore elles sont capables d'accomplir des actions qui sont, le plus souvent, du ressort des hommes : la guerre, la conquête et le commandement. On évoque, volontiers, à ce propos, la reine Amina qui se rendit célèbre dans la première moitié du xv^e siècle par ses conquêtes à travers le Katsina, les vaillantes armées féminines du Monomotapa et, exemple favori, les "amazones" des rois du Dahomey (5). »

Je ne serais évidemment pas déçu si, un jour, Mimboo d'Asém entre au panthéon des grandes reines d'Afrique noire. Et, si Mimboo était restée une reine en chair et en os et n'avait pas démissionné à la suite d'une bastonnade que lui administrèrent de rustres militaires allemands, n'aurais-je pas été son griot, contant ses gestes et ses paroles ?

Pour Michèle Fiéloux, « la chronique des femmes illustres constitue l'avant-propos habituel des débats sur la "revalorisation de la femme" » (6). Ce débat est à mon avis un faux problème, l'infériorité naturelle de la femme appartenant au musée des préjugés : le véritable objet d'étude doit être non pas d'expliquer en quoi les femmes ne sont pas « inférieures », mais plutôt le pourquoi des croyances masculines concernant cette prétendue hiérarchie de la nature. Une telle dissertation se révélerait d'ailleurs tout à fait inefficace, nos études anthropologiques les plus convaincantes n'ayant malheureusement pas la force des trompettes de Jéricho pour ébranler les forteresses égoïstes des groupes sociaux dominants...

Les femmes ne sont pas à « revaloriser » et tel n'est pas mon propos.

Je suis particulièrement conscient, d'autre part, que l'anthropologie doit saisir l'ensemble de la société féminine et non pas seulement les éléments qui réussissent, ceux qui entrent dans le groupe masculin dominant en tant que partenaires privilégiées. De récents travaux vont, fort à propos, dans ce sens (7). Qu'on me permette cependant de traiter, avec le cas d'Asém, d'une dimension seulement de ces rapports entre hommes et femmes, à son niveau le plus élevé : la répartition du pouvoir politique, dans les chefferies, entre les sexes. En d'autres termes, dans une optique structuraliste : comment la différenciation des sexes est-elle utilisée par les systèmes politiques ?

(4) FIELOUX (M.), 1977, « Femmes invisibles » et « femmes muettes » à propos des événements ibo de 1929, *C.E.A.*, n° 65, vol. 17, cah. 1, pp. 189-194.

(5) *Ibidem.*

(6) *Ibidem.*

(7) Voir par exemple les « entretiens avec les femmes bété » : J.-F. VINCENT, 1976, *Traditions et transition, entretiens avec des femmes bété du Sud-Cameroun*, Paris, ORSTOM, Berger-Levrault, coll. L'Homme d'outre-mer, n° 10, 166 p., ainsi que le numéro spécial des *Cahiers d'études africaines*, n° 65, vol. 17, cah. 1, 1977, consacré, à l'initiative de Claudine Vidal, aux femmes en Afrique noire.

Lorsque le pouvoir d'une chefferie est entre les mains d'un homme, on s'abstient généralement d'en expliquer le pourquoi. Mais, lorsque la situation inverse se présente, au bénéfice de l'autre sexe, elle crée l'interrogation ; comme le fait rare ou particulier qui enraye nos meilleures certitudes.

Nombre de sociétés africaines sont particulièrement conscientes que le pouvoir masculin ne relève pas d'un ordre naturel, qu'il s'agit d'un arbitraire, d'un choix de société par un groupe dominant (les hommes), bref d'un fait culturel qu'on tente de justifier par des mythes.

C'est en toute connaissance de cause que les hommes cachent aux femmes les rites de l'initiation masculine, qu'ils leur mentent en leur faisant croire que leurs garçons ont été avalés par le génie de l'initiation, qu'ils les rançonnent pour que celui-ci daigne recracher leur progéniture. Et, désormais, les garçons qu'elles ont choyés sont séparés d'elles, placés dans la sphère culturelle, l'univers masculin. Seconde coupure du cordon ombilical et accès (renaissance) à un monde adulte où les hommes sont les principaux acteurs. Il faut relire les pages de la *Mort sara*, où Robert Jaulin (8) nous fait entrer dans cet univers manichéen tout imprégné du rapport hommes-femmes, duquel dérive une série de notions ontologiques — à la fois opposées et accouplées — qui structurent pensées et discours : femelle/mâle, gauche/droite, semailles/récoltes, village/brousse, ventre maternel/enclos initiatique, bouillie de mil blanc/viande, nourriture crue/mets cuits, etc.

J'ai reçu, dans cette univers sara du sud tchadien où la culture se dégage nettement de la nature, l'une de mes toutes premières leçons d'anthropologie politique appliquée. Elle me fut donnée par un chef de terre, Ngorgé Hori Nambatingar (9), qui venait de célébrer la fête du Na Sar (Lune des Sara), commémoration annuelle de tous les ancêtres et nouvel An (10). Ngorgé Hori avait dansé autour du grand arbre sacré de son village en en faisant quatre fois le tour, et ceci pendant quatre jours car sa chance était femelle, son premier enfant ayant été une fille. Au terme de ce quatrième jour, après qu'il eût versé la bière de mil aux ancêtres, communiqué lui-même à cette boisson et l'avoir distribuée ensuite à ses villageois, il se présenta en dansant devant la clôture de sa concession. Il dansa impétueusement, manifestant toute l'énergie dont doit disposer un chef. Il piaffait d'impatience, comme un cheval, devant une clôture, pourtant dérisoire car simplement tressée en paille, mais qui restait obstinément fermée. Le danseur dut s'arrêter et fouiller la poche intérieure de sa gandoura, d'où il retira quelques billets. Un intercesseur les remit, par-dessus la clôture, aux gardiennes qui s'y trou-

(8) JAULIN R., 1967, *La mort sara, l'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tchad*, Paris, Plon, 300 p.

(9) Nambatingar est son nom individuel, Ngorgé Hori son titre de notabilité transmissible à ses successeurs qui, comme lui, dirigeront le village de Ngakédjé, petite localité de pêcheurs sur les bords de Bahr Ko, à quelques quinze kilomètres au nord-ouest de Sahr (ex-Fort-Archambault). C'est auprès de ce chef que Robert Jaulin tenta, au début, de se faire initier.

(10) Cette fête précède les grandes récoltes et se fait avec les prémices du mil rouge.

vaient derrière, en faction, et qui n'étaient autres que des femmes de la famille du chef... que Ngorgé Hori devait amadouer ! Celui-ci m'expliqua que les femmes étaient jalouses. « De quoi ? » demandai-je naïvement. « Parce que Ngorgé est un homme » me fut-il répondu.

Ngorgé Hori dut danser encore, fouiller de nouveau sa poche, pour pouvoir enfin rentrer chez lui.

Dans ce village sara, le commandement masculin était perçu comme un choix, au détriment des femmes, qu'il fallait savoir compenser par de menus cadeaux afin que ces dernières acceptent le système sans trop maugréer.

Avec Mimboo, reine d'Asêm, le pouvoir politique se conjugue au féminin.

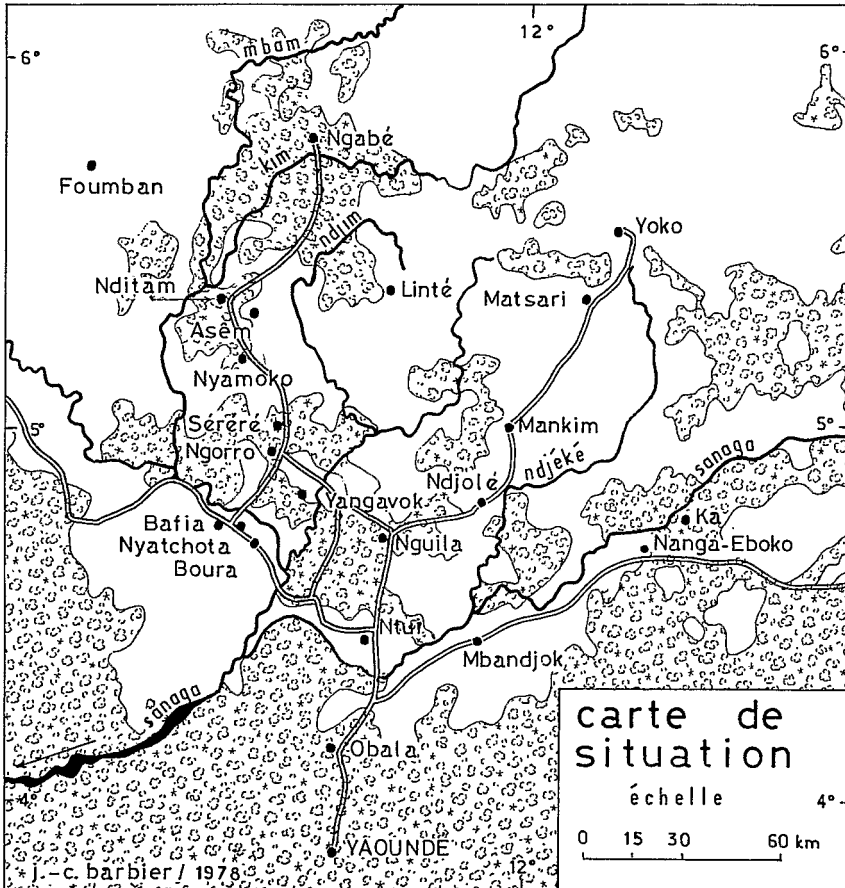
1. Une souveraine à part entière

Les traditions orales recueillies par A. Geffrier, en 1944, évoquent l'arrivée de trois « frères » (Ndilé, Tokogomé et Nchila) au pied de la montagne Nantché (1 195 m). Ils venaient de la région de Nanga-Eboko, sans doute plus précisément de la chefferie Bavêk de Ka, à quelque 150 km plus à l'est à vol d'oiseau. Eux-mêmes bavêk, ils se sont détachés de leur aire ethnique d'origine (11), mettant entre eux et leurs compatriotes une distance suffisante pour raréfier les relations matrimoniales et contribuer à leur isolement.

Alors que les Bavêk sont organisés en petites chefferies dont le pivot est constitué par le patrilignage du fondateur, le pouvoir politique se transmettant de père en fils selon le principe dynastique (mais ce sont les représentants des autres unités lignagères, en cohabitation avec celle du fondateur, qui choisissent le fils successeur), les trois « frères » immigrés, sans doute pour éviter un affrontement entre eux, remirent le pouvoir aux mains de leur sœur, Nsaléné. L'innovation s'institutionnalisa et le pouvoir resta féminin jusqu'à la colonisation allemande.

La succession se faisait entre toutes les femmes du village, indépendamment de leur situation lignagère, avec comme seule règle la nécessité de changer de patrilignage « royal » à chaque nouveau règne. L'aptitude à apaiser les tensions, à arbitrer les conflits, à prodiguer des conseils, était mise en avant lors du choix de l'élue. C'était l'affaire des *wari*, hommes adultes de quatre « familles » (*mekui*, sing. *akui*) bien précises — segments lignagers au sein des principaux patrilignages —, qui procédaient à sa nomination après avoir passé en revue les candidates que leur présentaient les notables des quartiers regroupés pour la

(11) Les Bavêk forment un petit groupe du centre du Cameroun dont la population rurale, avec celle des Yangavok — groupe linguistiquement apparenté —, n'atteint guère plus de 4 200 habitants en 1976. La route de Ntui à Yoko sert d'axe de gravité à leur peuplement. Ce sont des locuteurs du groupe fang-bulu et, à ce titre, ils constituent la limite septentrionale des populations sud-camerounaises.



circonstance en deux collèges : ceux de la partie nord et ceux de la partie sud de la chefferie.

La nouvelle souveraine était ointe de poudre jaune (*mve mbwē*, « la poudre du chef ») (12), celle qu'on réserve également aux jumeaux afin de leur assurer la prospérité. Mais, surtout, les *wari* lui remettaient les fétiches qui lui conféraient autorité et puissance : un sac de raphia

(12) Nous avons rendu les sons nasalisés en inscrivant un tildé au-dessus des lettres : ex. pẽ, comme dans « pain » ; plã, comme dans « plan », etc.

(*njunk a mbwē*, « le sac du chef ») contenant diverses amulettes, entre autres une pierre ronde et lisse (*kli a mbwē*, « la pierre du chef ») — sans doute retirée d'un cours d'eau — et des graines *bēdjomé* provenant d'un arbre de la brousse appelé « *djomé* » ; et un faisceau de cannes sacrées, les *mintok kum* (sing. *ntok kokumé*), dont chacune a la forme d'un « Y ». Mimboo prenait la plus ancienne d'entre ces cannes lorsqu'elle se rendait au cimetière royal, guidée par les *wari*, lors de la fête annuelle où l'on procède au nettoyage de ce lieu. On mettait le feu à un bouquet de plumes rouges d'un oiseau appelé « *fiook* », afin d'encenser cette canne. Aujourd'hui encore, lorsqu'un sujet du chef trouve en brousse un bois de même forme, il l'apporte au domicile royal (13), et reçoit un cadeau en échange.

En tant que dépositaire, Mimboo avait par ailleurs accès au trésor de la chefferie, où étaient conservés parures de danse, instruments de musique et armes traditionnelles.

Elle était secondée dans ses tâches par Môyo, dont la nomination suivait la même procédure et qui avait, elle aussi, une canne sacrée dans le précieux fagot que nous venons d'évoquer.

Au-dessous de Mimboo, à la tête des quartiers, des notables à charge héréditaire, les *be-kwpāh*, dont les ancêtres récipiendaires du titre l'avaient reçu directement des mains de la souveraine, étaient chargés de l'administration territoriale. L'homogénéité du peuplement de chaque quartier, lequel coïncidait généralement à un groupe lignager localisé, en facilitait la gestion, les *be-kwpāh* étant en position d'aînés (14).

Lorsque la communauté était menacée de l'extérieur, un chef de guerre, Mbêngélé (*mbê* : la guerre ; *ngélé* : le guerrier), prenait les devants ; mais les ennemis d'Asêm craignaient avant tout la puissance magique de sa reine dont la canne et le trône avaient la réputation de parler. En temps de paix, la vigilance demeurait et la souveraine mettait ses fétiches et son don de voyance au service de la chasse aux sorciers que les *wari* entreprenaient.

Mimboo donnait le signal des semailles du mil, sans procéder toutefois à des rites agraires, ceux-ci relevant de la compétence de chaque chef de famille. Elle ne percevait aucune redevance et il serait tout à fait erroné de voir, dans les cadeaux qu'elle recevait en échange de ses services et dans l'entretien de ses champs, un quelconque procès d'accumulation économique. Elle vivait d'ailleurs tout aussi simplement que ses gens.

A sa mort, elle était enterrée par les *wari*, en secret, dans un cimetière royal au pied d'un immense fromager.

(13) Domicile royal et non palais, puisque la prochaine *mimboo* sera prise dans un autre quartier et restera sur place.

(14) Mimboo ne nommant plus de nouveaux *be-kwpāh* en dehors des successeurs, alors que les scissions continuaient à opérer au niveau des groupes de parenté, il en résulte actuellement un décalage : 13 notables pour 20 segments lignagers (*mekui*).

2. ... comparée à d'autres reines d'Afrique

Le pouvoir féminin d'Asêm ne se répète pas dans les autres groupes bavêk. Il s'agit, avons-nous dit, d'une innovation très localisée. Par contre, j'ai pu recenser chez les Vuté (15), dans le même département du Mbam, trois cas de femmes-chefs ; mais dans ces trois cas l'explication en est purement conjoncturelle : un chaînon masculin manquait et il fallait à tout prix maintenir le pouvoir politique au sein de la famille régnante. Il reste néanmoins symptomatique que les Vuté, dont on connaît le passé guerrier, ne s'offusquent nullement d'être parfois commandés, au niveau d'une communauté villageoise, par une femme. On peut penser que la paix coloniale ayant rendu inutiles les hauts faits militaires, il suffit qu'une femme manifeste une certaine fermeté dans ses rapports avec autrui pour qu'elle puisse être considérée apte à l'exercice du commandement. En attribuant à Lu, femme-chef de Mankim (cf. notre premier cas), le surnom pidgin de « Mamie Katakata » les Vuté contemporains de son règne le disaient expressément. De filiation matrilineaire, la société vuté suscite effectivement ce type de femme, bien positionnée dans les rapports de parenté en tant que sœur du frère et en tant que mère (ses enfants appartiennent à son clan et non à celui de son mari, ainsi que les petits-enfants par les filles). Ce n'est pas un hasard si la pyramide des âges de la population rurale vuté présente, au niveau des femmes de plus de 30 ans, un net renflement résultant d'un retour au village de la population féminine adulte, assurée jusqu'à la mort d'une bonne position sociale.

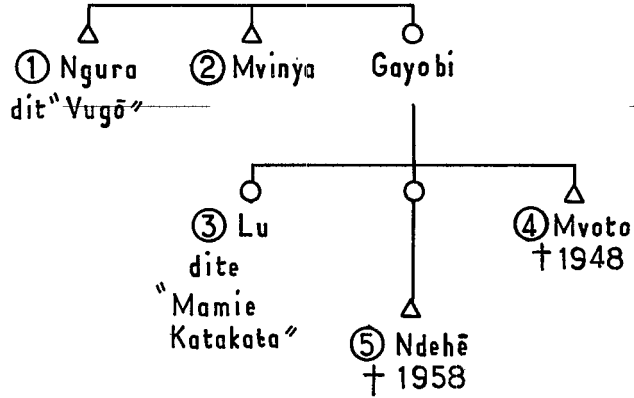
1^{er} cas : Mamie Katakata à Mankim

Les Allemands viennent d'abattre le puissant chef de Ngila et de mettre au pas le non moins puissant chef de Linté. C'est la mainmise militaire sur le centre du Cameroun, zone stratégique pour une conquête du Nord. Les autres chefs vuté ont fui en brousse et sont réticents pour aller se présenter aux nouvelles autorités. Ngura, surnommé Vugo, chef fondateur de Mankim et subordonné à Linté, est ainsi parti se réfugier à Djungwe, plus à l'est, en direction de la chefferie Nyo. Il revient à petite vitesse, par Yamba et Sering, à son point de départ : Mankim. Mais avant d'y arriver, il est blessé par un buffle et c'est son frère, Mvinya, qui reprend le flambeau du commandement, à un moment où cette fonction n'a rien d'honorifique ! Mvinya préférera rester en brousse et attendre des circonstances plus favorables pour entrer à Mankim la tête haute. Il envisage d'envoyer en éclaireur un esclave de son frère, mais son entourage familial le lui déconseille vivement, car l'esclave pourrait se faire roi... C'est Gayobi, sœur de même père et de même mère, qui ira se présenter aux autorités allemandes. Gayobi, peu de temps après s'être installée à Mankim, est atteinte d'une crise de folie qui nécessite son évacuation à Yoko. Sa fille, Lu, gère les affaires courantes et prend de l'ascendance. A la mort de Mvinya, elle est toute désignée pour

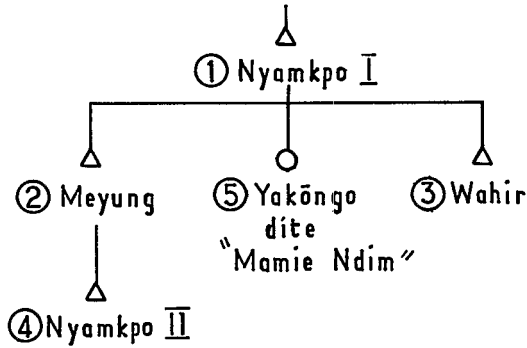
(15) Enquête réalisée en 1978 avec la collaboration de Michel Lachenaud, missionnaire et historien.

POSITION GÉNÉALOGIQUE DES FEMMES-CHEFS VUTÉ (①, ②, etc. = ordre des règnes)

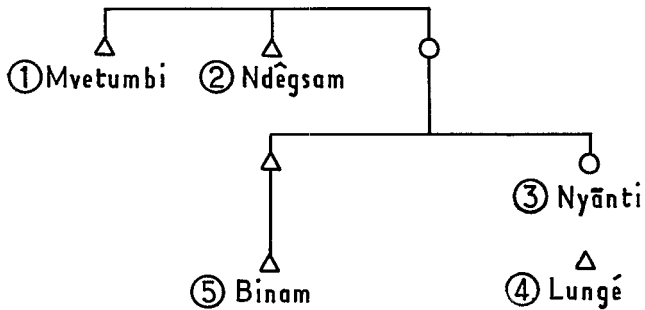
1^{er} cas: chefferie de Mankim



2^{ème} cas: chefferie de Ndim



3^{ème} cas: chefferie de Matsari



exercer le commandement. Autoritaire, elle fut surnommée « Mamie Katakata » d'une expression pidgin qui évoque par onomatopée une attitude quelque peu tranchante.

Mvoto, frère cadet de Lu, lui succède, puis Ndehe, fils d'une sœur aînée de Mvoto. Il est remarquable que le pouvoir reste jusqu'alors au sein d'un même clan matrilineaire : la « famille » Tchoop.

2^e cas : *Mamie Ndim*

Le village est de taille très réduite, si bien que le maintien du commandement au sein d'une seule famille implique des recherches ardues à chaque succession, compte tenu que tous les individus d'un groupe donné ne sont pas également doués pour l'exercice du pouvoir.

Nyamkpo I fonda ce hameau. Lui succéda Meyung, son neveu utérin, selon la plus pure tradition vuté ; ensuite Wahir, frère de Meyung (transmission du pouvoir à un collatéral) ; puis Nyamkpo II, fils de Meyung. Le pouvoir féminin apparaîtra avec le choix de Yakongo, sœur de Meyung et de même mère, impliquant une remontée à la génération précédente.

Depuis, la population s'est déplacée à Mankim, où elle forme un quartier, et le hameau de Ndim est maintenant occupé par des originaires de Yangba, petite chefferie vuté au nord-est de Ngorro.

3^e cas : *Nyanti de Matsari*

Matsari a été fondé par Mvetumbi de la famille Yêp, qui semble avoir ravi le pouvoir à un élément de la famille Tchoop après l'avoir tué. Son frère cadet, Ndêgsam, lui succède. A la mort de ce dernier, son neveu utérin est encore trop jeune et c'est une nièce de même famille utérine, Nyanti, qui règnera. En fait, il s'agit d'une régence et Lungé, fils de Nyanti, parvenu à l'âge adulte, sera mis sur le trône. Binam, 5^e chef, actuellement régnant, n'est pas de la « famille » Yêp, mais du matriclan Tchoop.

Au-delà du Cameroun, l'histoire africaine présente d'autres exemples de commandement féminin, dont certains sont prestigieux (16).

Comment ne pas être fasciné par la vie passionnée et fulgurante de Kimpa Vita, héroïne congolaise, qui, à la suite de la vieille prophétesse Mafuta, exhorte le roi Pedro IV et son peuple à revenir dans la capitale ? Elle est femme, donc en principe hors de la sphère des prétendants qui rivalisent sournoisement avec Pedro IV, souverain par trop timoré. Beaucoup de gens la croient et la suivent, mais le roi préférera les conseils des missionnaires capucins installés au Congo. Jeanne d'Arc congolaise, les flammes du brasier consumeront l'ardeur de son visage (17).

(16) Se reporter par exemple aux ouvrages de la collection « Grandes figures africaines » des Nouvelles Éditions Africaines.

(17) BABA KAKE I., 1976, *Dona Béatrice, la Jeanne d'Arc congolaise*, Paris, Dakar, Abidjan, éd. A.B.C., N.E.A., 95 p.

Plus au sud, dans le royaume du Matamba, au XVII^e siècle, Anne Zingha succède à son frère, après une régence qu'elle a elle-même écourtée en tuant, de sa propre main, le jeune neveu dont elle avait la charge. Rivalisant en diplomatie et en stratégie militaire avec les envahisseurs portugais, elle réussira à stopper leur avance à la rivière Lucalas ; son règne fut glorieux (18).

Il faut suivre aussi le futur peuple baülé, conduit avec obstination par la reine Poku, à la conquête de sa liberté. Reine-mère au Royaume ashanti, le temps d'un espoir puisque son frère — qui avait été désigné par le roi défunt — préfère se retirer devant un vieillard tyrannique, elle guide une cohorte de réfugiés politiques fuyant les exactions de Kusi Obodum. Après avoir sacrifié son unique fils, pour que la Comoé daigne tempérer ses eaux tumultueuses, elle sera reine en pays baülé (19).

Ces femmes célèbres ont marqué l'histoire de leur pays, animé de leur charisme des populations entières, mais leur autorité est restée ponctuelle, événementielle. Si éclatant que fût leur règne, celui-ci ne s'est pas reproduit dans un pouvoir féminin. C'est finalement avec des souveraines d'un autre type, d'allure certes plus modeste, qu'on peut comparer Mimboo : des prêtresses qui ont le commandement suprême de leur village et dont la succession est remise à une autre femme.

En Casamance, au Sénégal, les Flup — petit groupe ethnique localisé à Siganar et ses environs, dans la région d'Ossouye, non loin de Ziguinchor — ont une reine à la tête de leur communauté. La région est très isolée et les particularismes villageois préservés, ainsi qu'en a témoigné le géographe P. Péliissier :

« Les Floup ne participent encore que de manière très marginale à l'économie d'échange. Farouchement attachés à leurs traditions, méfiants à l'égard de toute innovation d'origine étrangère, ils vivent encore essentiellement en économie de subsistance, partageant tout leur temps entre les rizières où ils investissent un énorme travail et la palmeraie où ils récoltent en saison sèche bounouk et régimes de palmistes. Ils entretiennent très vivants les particularismes villageois : en témoignent la richesse de leur folklore et ces luttes où s'affrontent périodiquement les jeunes hommes qui perpétuent ainsi, en une compétition désormais pacifique, le défi permanent que se lançaient jadis les villages voisins (20). »

Les femmes disposent d'une société secrète (simple association coutumière ou club occulte ?) qui est la réplique de celle des hommes (21).

(18) BABA KAKE I., 1975, *Anne Zingha, Reine d'Angola, première résistante à l'invasion portugaise*, Paris, Dakar, Abidjan, Yaoundé, éd. A.B.C., N.E.A., C.L.E., 109 p.

(19) LOUCOU J.N., LIGIER F., 1977, *La reine Pokou, fondatrice du royaume baoulé, XVIII^e siècle*, Paris, Dakar, Abidjan, éd. A.B.C., N.E.A., 134 p.

(20) PELISSIER P., *Les paysans du Sénégal*, Saint Yrieix, édité par l'auteur, 939 p., p. 870.

(21) « Presque tous les peuples, depuis le Rio Grande jusqu'à la Côte-d'Ivoire, ont une société secrète principale et aussi en général une société de femmes rigoureusement à part, mais constituée de façon similaire » (BAUMANN H. ; WESTERMANN D., 1970, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, Payot, 650 p., pp. 380-387).

La religion semble être centrée sur un dieu du Ciel, que les Flup identifient avec la Pluie. Grâce à ses fétiches, la reine y joue un rôle direct et important (22).

Chez les Lovedu des montagnes du Drakensberg, au nord du Transvaal, en Afrique du Sud, l'activité religieuse de la souveraine est mise également en avant puisqu'on la dit « Reine de la pluie » (23) ; sans toutefois que les rites magiques pour faire tomber la pluie soient associés à sa féminité. Ces pratiques sont en effet très anciennes, alors que les Lovedu n'ont eu une reine qu'à partir du début du siècle dernier : le roi Mokothat, favorisant sa fille au détriment de ses fils qu'il jugeait incapables, la couronna sous le nom de Modjadji 1^{re}. On en est aujourd'hui à la cinquième.

3. Un matriarcat ?

L'existence d'une reine à Asêm constituait-elle un avantage des femmes sur les hommes ? En d'autres termes, ce fait institutionnel est-il un simple signe abstrait dans une équation politique ou bien comporte-t-il des conséquences sociales ? La figure de Mimboo porte-t-elle en filigrane une société matriarcale ? Y a-t-il à Asêm une idéologie féministe ?

J'ai provoqué la sortie des masques pour assister à la traduction idéologique des rôles masculins et féminins ; étonnant théâtre, dans ce village paisible où les masques me furent montrés à la lumière dorée du soleil couchant (pour les besoins de la photographie en couleur), à l'écart de la place publique, derrière les maisons de leurs propriétaires. Droits comme des « i », immobilisés par la pose, je les imaginai déambulant le jour des fêtes et créant autour d'eux une auréole ambivalente de curiosité et de crainte.

Les masques masculins (*vikōñ*, sing. *ékōñ*) fraternisent volontiers et me furent montrés ensemble. Chaque masque appartient à un propriétaire qui l'a reçu en héritage, en général de son père. Il est entreposé chez un gardien (qui n'est donc pas toujours la même personne que le propriétaire), chargé de l'entretien et de la bonne conservation de l'objet. Lorsqu'on veut « sortir » le masque, un jeune adolescent le charge sur sa tête. Gardien et porteur sont de la même famille que le propriétaire.

Le masque masculin apparaît sous la forme d'une tête sculptée, peinte en couleur ocre ou rouge avec des traits noirs et blancs, reposant sur un coussinet de paille. Il est juché sur la tête du porteur, que l'on cache ensuite dans un voile de jute fendu par le milieu pour qu'il puisse respirer.

Chaque masque a son histoire, sa personnalité et son nom propre...

(22) Les lecteurs camerounais pourront se reporter à l'article paru dans *Wife*, n° 53, janvier 1977, où est évoquée la mort de la reine Sibeth survenue le 15 août 1976.

(23) KRIGE E., *Realm of the Rain Queen*, Johannesburg, Juta and Co. Ltd.

En général, ils sont « pacifiques » ; mais, parmi eux, Miléti joue au méchant. Il brandit volontiers une machette qu'il tient toujours à la main pour écarter les curieux. Il est réputé être dangereux : n'a-t-il pas tué son père et sa mère ? Le front fuyant, la couleur terne de son visage, les yeux bridés, une plume rouge plantée au milieu du front, il a tout pour faire peur. D'ailleurs le porteur du masque est secondé par un gardien qui le tient en laisse comme un animal furieux, car il est « récalcitrant » !

Une dizaine de masques masculins existent à Asêm, répartis dans six cases de réunion (*nke*) car ils sont liés au fonctionnement d'associations coutumières d'hommes sur le modèle des chefferies de l'ouest camerounais, dont la chefferie tikar de Nditam est l'exemple tout proche. Ils sortent seulement à l'intérieur du village et ne fréquentent pas la brousse. Ils animent la place publique lors de la fête annuelle des cimetières, ou bien à la demande d'un particulier qui veut rehausser le prestige d'une fête familiale : célébration d'une naissance, d'un mariage, etc.

Les masques féminins (*vidumê*, sing. *édumê*) sont au nombre de trois, mais autrement plus puissants que leurs compères masculins. Le jour de la fête des cimetières, alors que ceux-ci restent au village, ils accompagnent les *wari* à la demeure ultime des chefs. Là, ils tiennent la foule à distance des tombeaux, par leur seule présence puisque les hommes n'ont pas le droit d'apercevoir un masque féminin, à l'exception des *wari* et des pères de jumeaux (de leur côté, les femmes doivent se tenir à l'écart des masques masculins).

Les masques féminins sont d'une toute autre facture que leurs correspondants masculins. Le porteur du masque est couvert de plusieurs épaisseurs de fibres de raphia, qui lui donnent l'allure d'une petite meule ambulante ; sur le haut, quelques plumes de pintade ; à la main, une branche d'un arbre quelconque pour chasser les intrus de sexe masculin !

Les propriétaires en sont des femmes, l'héritage se faisant de mère à fille, donc indépendamment de l'appartenance lignagère puisque nous sommes dans un régime patrilinéaire. Nous retrouvons un système d'associations coutumières : chaque masque anime une confrérie de femmes.

Le modèle est assurément tikar. Des masques masculins identiques peuvent facilement être vus dans les chefferies tikar avoisinantes (Nditam, Ngumé, Ngabé, Ga, etc.), mais non dans les autres villages bavëk. D'autre part, Franz Thorbecke, de passage en pays tikar, au début de l'année 1912, illustra son reportage avec les masques masculins et féminins qu'on lui présenta à Nditam (24) : ils sont de même facture que ceux que nous venons de décrire.

Il serait pertinent de voir jusqu'à quel point les Bavëk d'Asêm ont interprété ce théâtre de masques qu'ils ont emprunté à leurs voisins.

(24) THORBECKE F., 1914, *Im Hochland von Mittel-Kamerun*, Hambourg, éd. Hamburgischen Kolonial Instituts.

Comment l'ont-ils coloré ? Ont-ils, par exemple, renforcé le pouvoir des masques féminins au détriment des masques masculins ?

Sans qu'on puisse conclure à une domination des femmes sur les hommes dans la communauté d'Asêm, il est remarquable que les masques féminins exercent une nette suprématie. Par exemple, si une personne veut inviter un masque féminin pour une cérémonie familiale, elle doit payer plus que si elle sollicite la sortie d'un masque masculin. Pour ce dernier, un poulet, une lance et de la boisson suffisent, mais son compère de l'autre sexe est plus exigeant : ce sont *des* poulets, de l'huile en quantité abondante, du sel, un régime de bananes plantains. Un fois sorti, le masque féminin s'avère encombrant car il faut payer de nouveau, « lui soulever les pieds », pour qu'il daigne rentrer chez lui !

Par contre, cette prééminence des rôles féminins ne se retrouve pas dans d'autres manifestations où s'expriment habituellement les croyances coutumières. Un étudiant, ressortissant du village d'Asêm (25), a commencé une collecte de contes et proverbes ; mais une première lecture de ces documents ne nous a livré, pour l'instant, aucun argument. Par ailleurs, rites de fécondité, de circonsion et d'initiation sont aux mains des *be-kwpâh*, à la fois aînés et chefs de quartier, et Mimboo n'y intervient pas. Il en est de même pour les rites agraires. Les femmes fécondes ne peuvent qu'être louées dans une communauté de petite taille, ne pratiquant que rarement des alliances matrimoniales avec les villages voisins, où se pose d'une façon cruciale le problème de sa reproduction biologique. Elles le sont en effet : elles ont notamment le droit d'utiliser, en onction sur le corps, la poudre jaune avec laquelle on intronise une nouvelle souveraine. Mais le père des jumeaux (*isa bэфэ* = père, jumeaux) est lui aussi à l'honneur. Il danse devant sa concession à l'annonce de cette naissance qui manifeste la fécondité de son couple. Il dansera ainsi pendant sept jours durant, un sac de raphia à chaque épaule ; le cou, les poignets et les chevilles oints de poudre jaune et garnis d'un collier ou d'un bracelet confectionnés à partir d'une liane appelée *édemakwê*t. Plus tard, le père des jumeaux aura le rare privilège d'approcher les masques de femme, moyennant une faible redevance.

Le traitement des cas de stérilité revient aux *be-kwpâh*, à l'intérieur de chaque segment lignager. Ceci sous-entend que Mimboo n'intervenait pas en ce domaine, en dépit de sa féminité. Elle-même n'était d'ailleurs pas choisie en fonction du nombre des enfants qu'elle avait mis au monde ; et il serait assurément erroné de voir en elle une fée des berceaux.

La circoncision donne lieu à une cérémonie modeste qui ne met pas en branle les principaux acteurs sociaux. Tous les habitants mâles doivent s'y soumettre. L'opérateur (*ntsegé* = « celui qui coupe ») est toujours choisi au sein de deux lignées particulières (26). L'opération

(25) Théodore Akono, étudiant au Grand séminaire de Yaoundé, en 1978.

(26) « Familles » Uini Etam et Njuru III.

s'effectue à l'écart du village, sans cependant que la scène soit isolée en brousse. Elle est brève et chaque garçon rentre individuellement au village, des feuilles de bananier fendues autour des reins et une tige de sis-sogo à la main. La plaie est chauffée au feu et ointe de poudre d'acajou pour arrêter l'hémorragie.

La circoncision semble donc traiter d'individus juxtaposés ; l'initiation des jeunes, le *na*, se réalise par contre sous l'autorité directe du *be-kwpah* dont ils dépendent. Plusieurs familles peuvent néanmoins se concerter pour organiser une séance commune. On prend les jeunes garçons de 13 à 14 ans, à partir du moment où ils sont suffisamment grands pour garder un secret et ne pas aller tout raconter aux femmes de leur entourage, celles-ci devant rester en dehors du système. La nuit tombée, les jeunes garçons sont conduits en brousse au rythme du *yé-na*, le chant de l'initiation, soutenu par des tambours sur pied. Ce chant est le même pour toutes les séances. Les jeunes savent que le moment crucial de leur initiation est arrivé lorsqu'ils entendent sonner, dans la nuit profonde, le cor de l'initiation (*na*), instrument de musique confectionné à partir d'une corne d'antilope ou de gazelle et utilisé à cette seule occasion. Si plusieurs familles se sont réunies pour une cérémonie commune, on entendra sonner leur cor respectif (27). Cette initiation n'aboutit pas à la constitution de classes d'âge. La symbolique liée aux activités agricoles met en avant, elle aussi, le rôle des hommes.

Le mil était la nourriture préférée des gens d'Asêm jusque vers 1950, date correspondant à l'abandon de sa culture. Les villageois constatèrent, en effet, que cette culture du mil prenait trop de temps et freinait l'introduction du cacao, plus rémunérateur. Le mil fut alors remplacé par le maïs, qui assure lui aussi une nourriture très appréciée et qui a l'avantage d'être une plante moins préoccupante.

Le mil était une affaire d'hommes, semé et récolté par eux. Les femmes pouvaient accompagner leur mari, mais au titre de simples aides-familiales.

Les semailles du mil donnaient lieu à une petite cérémonie dans chaque champ. Mimboo, après avoir déclaré que le temps de semer le mil était venu, commençait par son propre champ, donnant ainsi l'exemple. Chaque chef de famille entrait dans son champ, torse nu et habillé d'un simple cache-sexe en tissu, naguère en écorce pilée. Il amassait suffisamment de terre dans un coin du champ pour en faire un autel d'environ un mètre de haut. Le neveux utérins (*mbu kêt*), présents ce jour-là dans le champ de leur oncle maternel, venaient y déposer des bouchées de nourriture (n'importe laquelle) et y verser de l'huile. Les neveux utérins jouaient ce rôle de desservants, et non les fils qui sont les héritiers potentiels et donc susceptibles d'être impliqués dans des intrigues et animés de jalousie.

La récolte ne suscitait aucune fête spéciale, sinon la joie de manger une nourriture appréciée. La récolte du champ paternel était attendue avec impatience, car on n'avait pas le droit de toucher au mil déjà

(27) Les « familles » Andok et Abwêm ne pratiquent pas l'initiation, sans que je puisse en formuler la raison.

récolté par les voisins, tant que celui de son propre chef de famille n'était pas encore coupé. A la suite de cette récolte, Mimboo pouvait recevoir des corbeilles de mil, sans que cela soit une obligation.

Le mil était conservé dans des greniers en bambou, dans les champs. De temps à autre, du feu était entretenu dessous pour en chasser les termites.

Toutes ces activités reposent sur l'organisation lignagère de la société, et donc exclusivement sur des hommes dans le cas d'une société patrilinéaire. Rappelons enfin que le pôle religieux est lui aussi principalement tenu par des hommes, puisque ce sont les *wari*, intronisateurs et fossoyeurs de la reine, qui pourvoient à la défense du territoire communautaire contre les menaces des sorciers ; et c'est un autre homme, le *mhwélé*, le modérateur, qui à son tour protège le village contre la « fureur » des *wari* (en jetant, sur les façades des maisons, de l'eau où ont macéré des feuilles de *ndep*) lorsque ceux-ci entrent en pleine activité.

Sans chercher à conclure ce débat sur l'état des relations entre hommes et femmes au sein de la communauté d'Asèm — il faudrait pour cela descendre dans l'arène, là où s'affrontent les stratégies des groupes et des individus, dans leurs pratiques quotidiennes —, nous pouvons constater un relatif isolement du rôle politique de Mimboo, comme si la détention du pouvoir suprême n'entraînait pas *ipso facto* une emprise plus globale sur la société. Le pouvoir dont jouit Mimboo est limité, presque ponctuel. Non dominant, il ne résulte pas d'un rapport de forces, d'un face à face entre hommes et femmes.

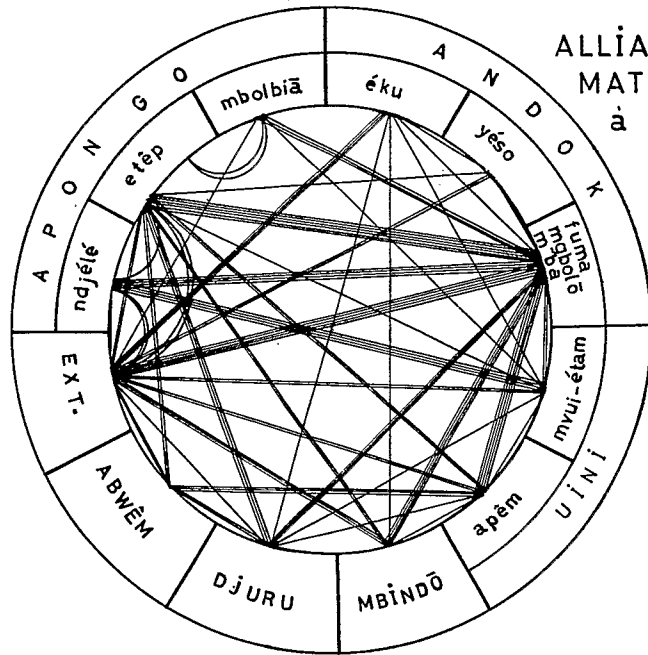
4. Pourquoi une reine ?

Si l'existence d'un pouvoir politique féminin n'entraîne pas un matriarcat, inversement la position des femmes dans une société, si positive soit-elle, n'implique pas qu'une des leurs soit au commandement suprême. Il nous faut revenir à notre point de départ : pourquoi une reine ?

Le compromis entre les trois « frères », immigrés vers 1700 au pied de la montagne Nantchéché, est à l'origine de cette innovation sociale importante, qui a porté une femme au commandement de la nouvelle chefferie ; mais lui non plus n'en explique l'institutionnalisation et la durée.

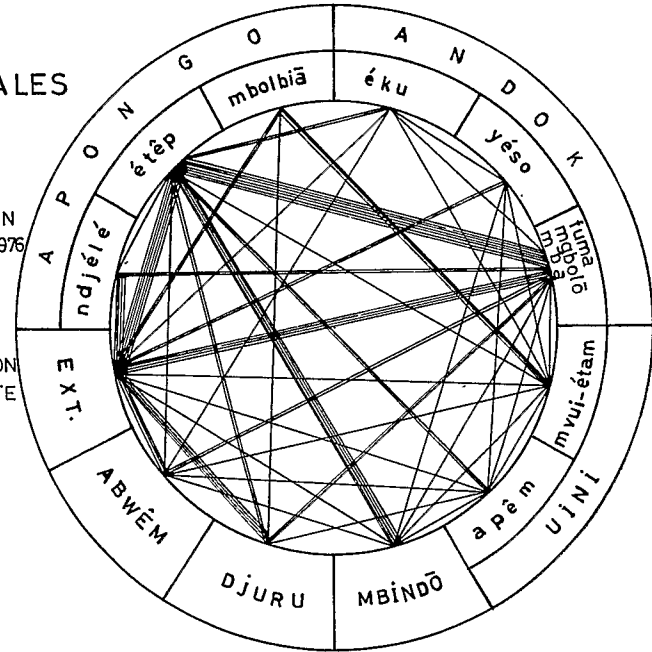
Les trois « frères », s'ils l'ont été, ne le sont plus. Le compromis s'est établi au détriment du segment lignager le premier arrivé ou aîné, à qui est habituellement reconnu une prééminence politique (ce qui est le cas dans les autres chefferies bavék). Il a provoqué ou maintenu l'hétérogénéité de ce premier peuplement, créant pour les femmes la possibilité de circuler au sein de la communauté, entre les trois premières composantes lignagères.

ALLIANCES MATRIMONIALES à ASÊM



GÉNÉRATION
ACTUELLE 1976

GÉNÉRATION
PRÉCÉDENTE



Il est symptomatique qu'à Asêm, la segmentation soit poussée à l'extrême : alors que le village, rappelons-le, est de taille réduite (370 habitants en 1976), on comptait, en 1978, 6 patrilignages (comprenant de 15 à 100 habitants, subdivisés en 19 lignées (de 1 à 70 personnes). Les unités endogames, regroupant parfois plusieurs lignées, sont au nombre de 11, avec une moyenne de 28 membres (de 6 à 77). Le tout dans une dynamique où les plus grosses unités éclatent, alors que les plus petites, menacées d'extinction, se rattachent au groupe le plus proche dans l'ordre de la parenté.

L'amnésie généalogique frappe nos informateurs qui ne tiennent nullement à relier les ancêtres entre eux, ni à les hiérarchiser dans le procès de segmentation.

L'absence d'une dynastie autorise un tel émiettement des groupes de parenté, puisqu'aucun d'eux ne peut se prévaloir d'une position privilégiée pour capter les femmes épousables à son profit. Elle contribue au maintien d'un équilibre, entre segments, fondé sur l'égalité.

L'enjeu était de taille, car la communauté d'Asêm, après une première intégration à l'aire tikar, comme en témoigne la mise sur pied d'une administration territoriale avec des notables (*be-kwpâh*) nommés par le chef à la tête des quartiers, la création de plusieurs associations coutumières et l'usage du tumu (le parler des Tikar) comme langue véhiculaire, s'est repliée sur elle-même, dans un contexte marqué par les activités esclavagistes de ses voisins : Tikar de Nditam et Vuté de Yangba. Dès lors, l'épouse prise à l'extérieur devenait suspecte de connivence avec l'ennemi.

Les épouses devaient être prises à l'intérieur du groupe et, bien que la paix soit revenue au début de ce siècle, l'« endogamie » résidentielle est restée très élevée à Asêm : 78 % des épouses, qui y résidaient en 1976, y étaient nées (on obtient un pourcentage légèrement inférieur, 66 %, pour les mères des hommes adultes). A la fin du siècle dernier, les gens d'Asêm vivaient en assiégés, tout en haut de la montagne Nantchéché où ils avaient aménagé un habitat-refuge.

Une segmentation maximale, une polygamie limitée, non créatrice d'inégalité (81 % des hommes mariés le sont à une seule épouse, contre 74 % chez les Vuté de Linté et 73 % chez les Tikar de Nditam), le refus d'un lignage royal susceptible de capitaliser les relations matrimoniales, la rétention des épouses (12 femmes seulement, originaires d'Asêm, ont été recensées en 1976 dans les villages environnants : Nditam, Ngumé, Nyamoko, Nyankengé, Séréré et Linté), sont autant de facteurs qui facilitent l'échange des femmes entre groupes de parenté, permettant ainsi la survie d'une communauté que les événements historiques ont isolée.

La présence d'une femme à la tête de la chefferie s'est avérée nécessaire au fonctionnement de ce système en équilibre. Mimboo ne pouvait pas, en effet, placer sa propre fille en vue de lui succéder dans sa position politique. Elle n'aurait pas été suivie, dans cette stratégie, par son groupe de parenté, puisque tous ses enfants appartiennent à un autre groupe, celui de son mari. La même stratégie déployée au bénéfice de la

fille de son frère, certes possible en théorie, ne s'est pas réalisée en fait, peut-être parce que cette relation est plus distante que la relation mère-fille. Les autres groupes l'auraient-ils d'ailleurs accepté ? On constate que hormis un redoublement au bénéfice d'une « famille » chaque succession de *mimboo* s'est faite dans un autre groupe que celui de la souveraine défunte. Au total, trois des patrilignages d'Asêm ont été, deux ou trois fois (mais jamais de suite), honorés d'avoir une des leurs dans la fonction de *mimboo* (avant que ce poste ne revienne à un homme).

Fait structurel, on peut penser que Mimboo, femme dans un système patrilinéaire, aurait été homme dans un système matrilineaire.

Depuis les Allemands, le pouvoir à Asêm est devenu masculin. Mimboo était choisie pour assurer une convivialité interne au groupe. Mais, à la fin du siècle dernier, les pressions externes se font trop fortes. Mengôné, la septième souveraine, est assiégée par les Vuté de Yangba et doit capituler — un guerrier ennemi aura le privilège de trancher la tête de celle qui était réputée comme une grande magicienne et de jeter ce sinistre trophée dans les eaux profondes du Mpêm. Plé lui succédera sans plus de bonheur, puisque les Allemands s'offusquèrent de ne pas être reçus avec soumission, la reine étant restée en haut de sa montagne. Plé fut bastonnée à cause de son abstention. Il fallait désormais à Asêm un chef dont la mission serait désormais plus tournée vers l'extérieur. Le chef de guerre, *mbêngélé*, devint ainsi chef politique.

Lorsque Franz Thorbecke passa à Asêm, en 1912, il fut surpris de constater que le chef se tenait prostré à quelques mètres de lui, dans une attitude à la fois craintive et soumise, en attente des ordres qu'on pouvait lui donner. Il le jugea d'abord idiot en comparaison avec l'ouverture des chefs éwondo de la région de Yaoundé, puis il comprit le drame du village : la moitié des hommes adultes avait été décimée par les guerres ; il n'en restait plus que 60. Il dénombra par ailleurs 200 femmes et 150 enfants.

Les contraintes extérieures ont donc eu raison du pouvoir féminin d'Asêm. La règle d'une succession non dynastique s'est néanmoins maintenue jusqu'à présent, mais déjà pointe la tentation : le chef actuel, au commandement depuis 1945 après avoir été soldat dans l'armée française, nous accorda que, si le chef « travaille bien », les gens du village le constateront et feront également confiance à ses enfants... Mimboo, déjà disparue en tant que personne, le sera alors en tant que fait structurel.

DEUXIÈME PARTIE

LA REVANCHE DES FEMMES

Contrôle masculin, exclusivité féminine dans une société patrilineaire

par Élisabeth COPET-ROUGIER

La position tenue par la femme dans la société mkako servira de prétexte à une confrontation des relations entre la norme, la pratique sociale et les représentations symboliques auxquelles son propos donne lieu. C'est surtout dans les rapports d'autorité ou d'indépendance à l'égard des hommes que s'inscrira la discussion. En effet, la persistance d'un monde proprement féminin dans une société fortement patrilineaire et patrilocale mérite d'être étudiée dans ses relations avec trois niveaux d'analyse :

- *La norme*, définissant les rôles et les statuts sociaux, laisse une position inférieure à la femme qui n'intervient pas du point de vue juridique dans une société essentiellement masculine ;
- *La pratique sociale* confère une certaine autonomie féminine dans un domaine pourtant décisif pour les hommes : la circulation des femmes ;
- *Les représentations symboliques* révèlent l'existence d'un univers exclusivement féminin sur lequel les hommes n'ont aucune prise.

C'est à travers différentes institutions et systèmes de représentations que la contradiction est mise à jour ; elle se réfère en dernière analyse à des rapports de pouvoirs. L'ordre social passe par la quête permanente d'une domination des hommes sur les femmes que l'on trouve dans le discours qu'entretiennent entre elles l'idéologie et les pratiques symboliques et sociales.

Les Mkako occupent les vallées de la Kadéï et de la Doumé dans l'Est-Cameroun. Venus de République Centrafricaine au siècle dernier, ils s'installèrent à la lisière de la forêt et de la savane. Au nombre de 36 000 individus, ils sont organisés en groupements territoriaux correspondant aux anciens groupes migratoires ; le territoire de chacun

d'entre eux est occupé par quelques villages groupés, réservant de vastes zones de chasse. Patrilineaires, patrilocaux, les groupements se divisent en clans représentés par des quartiers claniques et composés de petites lignées non raccordées sur le plan généalogique. L'absence de mémoire généalogique constitue l'une de leurs caractéristiques et la division lignagère s'opère sur un mode non segmentaire qui maintient le noyau central grâce à la polygynie des aînés et des fils aînés, tout en écartant les lignées cadettes. Il n'existe ni pouvoir centralisé, ni moyens institutionnalisés de coercition. Seule, l'autorité des aînés sur les cadets, des hommes sur les femmes, maintient l'ordre. Ce sont la force des châtements surnaturels et les rapports de sorcellerie qui forment la trame des pratiques sociales.

Chaque quartier clanique se compose de *feux* constitués par les familles des frères et de leurs enfants, placées sous la responsabilité de l'aîné.

Les Mkako s'adonnaient autrefois à la chasse, à la cueillette, et ils récoltaient l'igname. Ils cultivent maintenant le maïs depuis plus d'un siècle et, plus récemment, le manioc. Les cultures commerciales de café sont faiblement implantées en forêt, tandis que celle du tabac est répandue partout en lisière et en savane. L'économie moderne est peu introduite dans le pays, à l'exception de villes comme Batouri. Dans les villages, il n'existe pas de marchés réguliers si bien qu'une très faible part seulement de la production vivrière est revendue par les villageois. L'étude présentée ici se rapporte à l'observation effectuée chez les Mkako Mbogendi, situés au sud-ouest de Batouri.

Identité et statut social de la femme

La règle de filiation patrilineaire est stricte et s'applique aussi bien aux hommes qu'aux femmes. Celles-ci ne perdent jamais leur identité clanique et elles restent attachées à leur quartier clanique d'origine. La règle de patri-virilocalité et l'exogamie de quartier clanique leur imposent un changement de résidence pour rejoindre leur mari ; mais à leur mort, elles sont enterrées dans leur propre quartier. Lors du décès d'une femme, les frères du veuf doivent verser une dette de mort, *ta so*, aux frères de la décédée même si ces derniers emmènent son cadavre chez eux. Les seules exceptions à la règle renvoient à une résidence trop éloignée, ce qui a pour effet d'augmenter la dette de mort, soit à une entente exceptionnelle dans le couple et dans la famille d'accueil. Inversement, une femme n'est jamais intégrée totalement dans le quartier du mari, mais si elle est âgée et avisée, ses conseils sont écoutés et elle jouit alors d'une certaine influence. Lorsqu'une femme se retrouve veuve, son lieu de résidence dépendra en grande partie de son âge ; jeune, elle contractera une union léviratique, bien que son choix reste libre. Si elle ne s'entend pas avec sa belle-famille, elle retourne simplement chez son père ou chez ses frères. Agée, elle suivra l'un de ses

enfants, fils ou fille, ou encore son frère. Si elle n'a pas de fils vivant dans le quartier, elle n'y restera pas.

L'habitude de réintégrer le cadavre des sœurs conduit les membres d'un quartier clanique, séparés dans leur vie en fonction de leur sexe, à être réunis dans la mort. On perçoit d'emblée que cette identité clanique introduit un double statut de la femme selon qu'elle est considérée comme une épouse ou comme une sœur. Manifestement, son statut est plus élevé dans le dernier cas. L'identité clanique de la femme est si marquée que, dans l'histoire de certains groupements mkako, on mentionne à deux reprises l'existence de femmes-chefs, généralement sœurs des chefs précédents. Malgré leur rareté, ces cas n'en sont pas moins révélateurs d'entorses admises à la règle de succession adelphique qui était en cours.

L'ensemble des lois coutumières, patrification, patrilocalité, succession d'aîné à cadet puis à fils de frère aîné, convergent vers un contrôle entièrement masculin de la société où les femmes n'interviennent pas, même comme intermédiaires. De ce fait, leur position reste inférieure et l'héritage s'effectue entre hommes. Seuls, les biens proprement féminins se transmettent ou s'échangent entre femmes. Habits, ustensiles de cuisines, vannerie, passent de mère à fille, parfois à nièce utérine. Lors du versement de la dot, la mère de l'épouse reçoit une couverture, du sel, des étoffes qui lui appartiennent en propre. Enfin, les sœurs du mari donnent à l'épouse, lors de la levée de ses interdits alimentaires (1), les pierres du foyer, le van, les cuvettes et autres ustensiles ménagers. Actuellement les maigres revenus monétaires issus de la vente d'aliments cuisinés non traditionnels (bananes, beignets) ou de quelques cultures du tabac commercial, appartiennent aux femmes qui en disposent librement.

L'ensemble de ces biens féminins ne sont acquis que par des femmes, mais il faut admettre qu'ils représentent peu de choses et n'accordent qu'une légère autonomie féminine. La femme demeure dépendante des hommes dans l'accès aux ressources et dans le contrôle d'une partie du produit. C'est surtout dans ces rapports de production, malgré une division du travail peu exclusive, que la société des hommes imprime sa domination.

Les femmes dans les rapports sociaux de production

La terre, champs, jachères et friches, appartient aux hommes. Ce sont eux qui effectuent en coopération les premiers défrichements et brûlages afin d'y semer le maïs qui inaugure toujours les cycles agricoles. Ils assistent ensuite leurs femmes au sarclage tandis que celles-ci participent à l'éclaircissement des jachères. De même, elles aident leur mari pour les plantations commerciales (du moins ceux qui en ont).

(1) Cf. p 169-172.

L'assistance sporadique de leurs époux leur permet de s'adonner amplement à la pêche et surtout à la cueillette qui tient une large place dans l'alimentation. Les hommes, quant à eux, pratiquent la chasse, mais dans une moins grande mesure qu'autrefois en raison de la raréfaction du gibier.

Le maïs est la plante socialement la plus importante ; il donne lieu aux rituels et à certaines formes de compétitions entre les hommes lors des défrichements et de la distribution de bière de maïs. Le champ appartient à l'homme, c'est lui qui décide du moment de la récolte. Celle-ci est stockée sur le champ même, dans un grenier qui est sa propriété ; il fixe lui-même les quantités à conserver pour les prochaines semailles et celles à prélever pour la bière. Utilisé à des fins de compétitions et de coopérations, moyen d'accès à un certain prestige, le maïs reste donc entièrement sous le contrôle de l'homme. Cependant, dans les couples polygynes, les femmes ont droit à un petit champ, *sanga*, qu'elles sèment en maïs en même temps qu'elles y bouturent le manioc. Les épis de maïs sont consommés au jour le jour, sur place, par les femmes et les enfants comme léger appoint. Seul, le manioc est entièrement cultivé par les femmes sur les anciens champs de maïs. La récolte des tubercules est assurée par elles qui en disposent librement. Actuellement, le manioc est devenu la plante alimentaire principale avec le maïs, de sorte que leur consommation alterne en fonction des cycles agricoles. Les autres plantes, arachides, sésame, arbres fruitiers, sont associées sur les champs et demeurent sous le contrôle masculin.

Les semailles du maïs sont les seules à faire l'objet de rituels ; le chef de famille sacrifie un poulet sur un monticule ou une souche, *ngula*, qui devient un lieu sacré, intermédiaire entre les vivants et les ancêtres, les esprits et les génies des lieux. Seules, les filles du groupe de parenté peuvent s'approcher du *ngula* et servir les semences aux femmes mariées dans le groupe. En outre, ces dernières, pour avoir le droit de semer et de toucher le grenier, doivent faire une offrande qui est recueillie par la mère ou les sœurs du chef de famille, ou encore offerte à leurs homonymes. Les hommes creusent des trous avec une bêche qui doit être évitée par les femmes. Celles-ci sèment ensuite les grains ; elles ne s'assièrent ni sur des souches ni sur des arbres coupés ; enfin elles ne boiront ni ne mangeront jusqu'à la fin des semailles. Le repas cérémoniel qui clôt le rituel opère également une ségrégation sexuelle : les hommes consomment le poulet, les femmes des escargots (ou autre aliment). Cette dichotomie observée lors des semailles implique, outre les éléments symboliques de fécondité, une hiérarchie entre hommes et femmes et aussi entre ces dernières. Le champ principal et le maïs restent la propriété de l'homme, cela est certain ; mais aussi, les femmes, selon qu'elles sont sœurs ou filles du groupe familial, ou bien épouses, subissent une ségrégation qui ne laisse aux dernières que le droit de prêter symboliquement leur fécondité afin d'assurer la croissance du maïs. La récolte est effectuée par l'ensemble des membres du groupe, après décision du moment opportun par le chef de famille. Celui-ci reçoit le premier panier récolté par les femmes parce qu'il a la responsabilité de l'ensemble des activités agricoles réalisées sous son égide.

La division sexuelle du travail s'accompagne donc d'une différenciation dans le contrôle et la gestion du produit. La chasse et la cueillette suivent cette distinction, de même que dans la production agricole, le maïs et le manioc. Cette dernière différence est plus récente car le manioc fut cultivé de façon régulière assez tardivement, lors des dernières années du XIX^e siècle. Quant au maïs, il remplaça l'igname et le plantain probablement à la fin du XVIII^e ou au début du XIX^e. Son introduction transforma certains rapports sociaux ; d'une part, il activa les formes de compétitions masculines en accentuant les rapports de dépendance entre les aînés et les cadets, entre lignées concurrentes ; d'autre part, il renforça la position des hommes à l'égard des femmes dans la mesure où ils en contrôlaient la production et en réservaient une partie à des concurrences pour le prestige (2). Actuellement, le tabac commercial accentue parfois cette tendance, sa période de culture correspondant à celle d'une des deux récoltes annuelles de maïs ; les jeunes, ne disposant pas d'une force de travail suffisante, deviennent alors plus dépendants de la production de maïs de leurs aînés. La culture du maïs demeure nécessaire pour rentrer dans le jeu social, et qui n'en a pas risque de devenir temporairement soit un dépendant, soit un marginal. De ce fait, les femmes n'accédant pas véritablement au contrôle de la production, sont exclues de ces rapports sociaux et ne peuvent espérer bénéficier d'un statut égalitaire. Cependant, leur mise à l'écart de ces relations concurrentielles pour le prestige s'associe avec une relative autonomie dans la production et le contrôle du manioc. Celui-ci, bien que bouturé sur l'ancien champ de maïs de l'homme, revient au domaine féminin et l'importance qu'il a pris dans l'alimentation, notamment depuis l'avènement des cultures commerciales de tabac, pourrait développer l'indépendance des femmes dans la production. Mais une partie de celle-ci est utilisée dans les modes de consommation par les chefs de famille à des fins de redistribution, pour la constitution et la reproduction d'une clientèle d'obligés-invités fournissant à la fois prestige et main-d'œuvre (3). La consommation s'effectue en commun autour d'un feu réunissant les groupes familiaux des frères et fils de frères sous l'égide de l'aîné ; la capacité à entretenir en permanence un réseau d'invités fournit du prestige au chef de famille.

Ces commensaux sont rarement des femmes car celles-ci restent dans leur cuisine ou sur leur champ. Chacune prépare la nourriture, ou bien à tour de rôle, et l'apporte aux hommes du feu qui mangent ensemble sous un abri, à l'écart des femmes. Elles ne mangent pas toujours la même chose que les hommes et surtout beaucoup moins de viande, objet de nombreux interdits alimentaires féminins.

Ce sont donc elles qui, par leur contribution aux cultures et aux pré-

(2) Un phénomène analogue a été observé par W. EGGEN avec l'introduction du sorgho chez les Banda de R.C.A. (EGGEN W., *Peuple d'Autrui*, Bruxelles, Pro Mundi Vita, 1976.

(3) Pour l'étude plus détaillée de ces rapports, se reporter à la thèse de troisième cycle : COPET E., *Ngélébock, essai d'analyse de l'organisation sociale des Mkako Mbo-gendi*, Paris X, 1977.

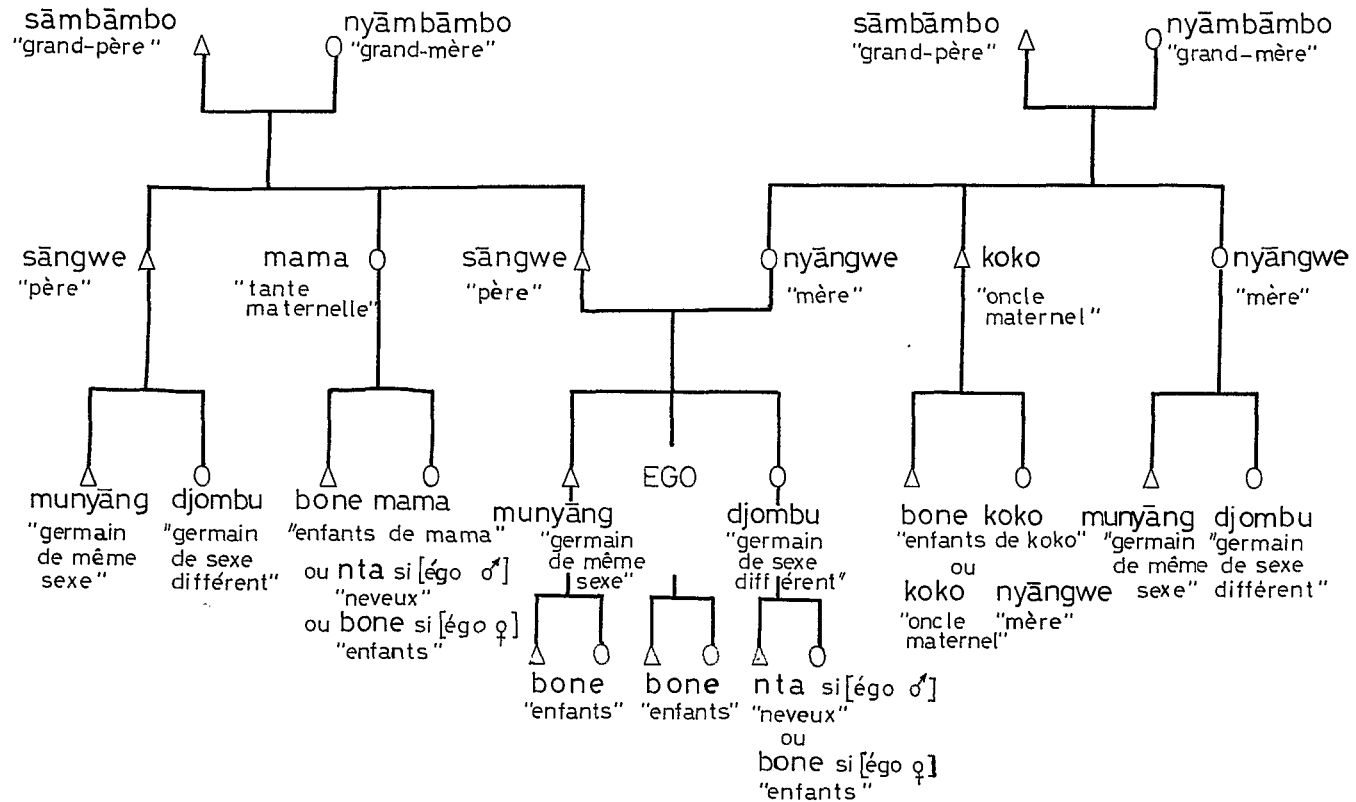
parations alimentaires, assurent aux hommes leur quotidien et les rations supplémentaires qui leur permettent, à eux, de se livrer à ces concurrences. Mises à l'écart des choses des hommes, de leur rivalité pour le prestige et l'influence, tout en y contribuant largement, elles subissent leur autorité et leur domination puisque leur vie active se déroule avant tout comme épouses et mères et non comme sœurs. Ces rapports d'autorité ne sont pas vécus sur un plan général tel qu'il vient d'être évoqué. Une femme est à la fois épouse, mère, sœur, belle-fille, belle-mère, et c'est à travers ces relations individuelles que le rôle et le statut de la femme se définissent plus précisément.

Rapports individuels d'autorité

Le double statut de la femme à l'égard de son mari et de son groupe familial d'origine reflète, on l'a vu, une société fortement patrilinéaire dans laquelle l'identité clanique est permanente. La position des femmes se trouve liée aux rapports d'autorité qu'elles entretiennent respectivement avec leur mari et avec leur frère. Cette relation a été observée dans les sociétés matrilineaires où le problème du partage de l'autorité entre les hommes se pose de façon plus aiguë (4) ; le problème existe néanmoins dans les sociétés patrilinéaires notamment dans une organisation comme celle des Mkako où l'endogamie et la proximité des villages maintiennent des relations continues de coopération entre les lignées qui s'échangent des femmes.

Les rapports conjugaux sont empreints d'une domination masculine et d'un manque d'intimité. Une femme doit être soumise à son mari qui se réserve le droit de la battre s'il en est mécontent. Jamais elle ne doit dominer son mari et surtout pas dans la force physique. Maris et femmes se bagarrent parfois, mais si la lutte se termine au bénéfice de l'épouse, l'affaire devient grave car le mari peut tomber malade du seul fait d'avoir été dominé par une femme. Celle-ci, en règle générale, doit être humble devant son mari et lui obéir. Cette attitude est strictement respectée par les jeunes épouses car elles vivent dans le feu de leurs beaux-parents envers qui elles doivent manifester beaucoup de respect. Assujetties aux tabous alimentaires, à leurs belles-mères, dépendantes d'une partie de la récolte des beaux-parents, ne disposant pas de leur propre cuisine, elles n'ont guère d'autonomie. Les interdits — *mkire* — de la jeune mariée soulignent ce statut inférieur : obligée de préparer les aliments dans la cuisine de sa belle-mère, elle doit obéir à cette dernière et aux sœurs de son mari ; elle ne peut s'approcher du *ngula* (endroit où se déroule le rituel des semailles du maïs) ni toucher le grenier de son beau-père. Jamais elle ne doit casser un os en présence de ses beaux-parents (grave insulte à leur égard), ni manger le crabe, le silure ou le poulet. Ces interdits alimentaires sont levés aux bout de six mois

(4) Cf. SCHLEGEL A., *Male dominance and female autonomy*, HRAF Press, 1972.



Terminologie de parenté mkako

environ, lors d'un repas rituel entre femmes, décidé par sa belle-mère et auquel assistent les belles-sœurs. Pourtant, le statut de l'épouse demeure encore inférieur tant que la compensation matrimoniale n'a pas été versée complètement. Par la suite elle jouit d'une plus grande liberté dès la naissance de son premier enfant, tout en demeurant, malgré tout, soumise au mari et à la belle-mère. De simples frictions avec cette dernière créent toujours des conflits dans lesquels le mari ne prendra pas le parti de son épouse ; souvent la question se règle par le départ définitif ou momentané de l'épouse chez son père ou chez ses frères. Dans de tels cas, les enfants restent chez leur père si le mariage a été réalisé correctement. Au sein du feu, l'épouse s'affronte à la sœur du mari ; aînée de celui-ci, elle est une véritable belle-mère qu'il lui faut respecter ; cadette, elle commandera à l'épouse du frère. Elle lui donnera les trois pierres de son foyer et des ustensiles ménagers lors de la levée des interdits de la jeune mariée, marquant de la sorte la hiérarchie entre elles deux. Il arrive que les belles-sœurs s'opposent, notamment à propos de l'éducation des enfants. La sœur doit chérir et protéger les enfants de son frère même contre leur propre mère, si celle-ci les réprimande trop ou ne les traite pas assez bien. Lors de ces oppositions, le mari donne généralement raison à sa sœur et peut battre sa femme ; mais puisqu'il est censé dominer la situation, il lui arrive d'exiger le départ de sa sœur (5). On trouve cependant des situations inverses où les belles-sœurs s'entendent entre elles ; l'époux se méfierait et tenterait de casser cette amitié qui ne peut être, pour lui, que le signe d'une complicité dans l'adultère. Enfin lors du décès de son beau-père, la bru peut être battue par les sœurs du mari qui l'obligent à ramper dans la boue parce que, disent-elles, « c'est elle qui mangeait le bien du beau-père », à savoir la compensation matrimoniale. Seules, les épouses des frères du mari, vivant au sein du feu, entretiennent avec elle des relations libres. Elles mangent ensemble, se rendent des services mutuels, coopèrent à la pêche, à la cueillette, dans certains travaux agricoles et dans les tâches culinaires.

Cette position de la femme n'est pas faite pour développer des rapports d'intimité avec son mari et ceux-ci sont empreints d'évitement : séparés dans le travail, dans les modes de consommation, les époux ne se retrouvent que la nuit, les rapports sexuels étant fortement prohibés le jour. Cependant les restrictions menstruelles n'interdisent pas aux conjoints de dormir ensemble tout en évitant les relations sexuelles. Par contre, la femme ne pénétrera pas dans le champ de son mari pendant cette période-là. Ce comportement codifié n'évite pas les disputes conjugales qui peuvent aller du refus de manger de la part de l'homme (ou celui de refuser de préparer la nourriture de la part de la femme) jusqu'à la lutte physique ; de toutes, les plus graves sont celles qui s'accompagnent d'un acte antisocial tel que faire la cuisine dehors (ce qui est tout à fait interdit) ou transgresser les tabous, car il conduit à

(5) Il s'agit d'une sœur veuve ou divorcée, revenue habiter chez son frère.

des malédictions surnaturelles. Les raisons de ces disputes sont multiples : elles se rapportent à la tenue du ménage, aux mauvaises manières à l'égard des beaux-parents ou du mari, au manque d'assiduité amoureuse ; surtout, les soupçons ou constats d'adultère amènent les querelles les plus fréquentes. L'adultère est tout à fait courant mais il ne présente de la gravité que du point de vue de la femme. Celle-ci a peu de recours contre son mari qui n'est pas sanctionné coutumièrement. Simplement, il effectuera des rites de purification (se laver avec une lance par exemple) afin que son acte ne soit pas nuisible à ses propres enfants. D'autre part, le mot désignant l'adultère féminin, *nzoe*, implique sanctions et contrepartie tandis que l'adultère masculin, *wandja*, évoque à la fois la période de fiançailles, l'échange des femmes, voir la gaudriole. A l'inverse, la femme peut s'attendre à tout, y compris au châtement corporel. Si son infidélité ne conduit pas au remariage avec son amant, le mari ou les propres frères de celle-ci ont le droit de la battre publiquement et de demander à l'amant de sacrifier une poule blanche ou, éventuellement, de verser une somme d'argent. Cependant, c'est la femme qui choisit de rester ou non dans son foyer. Ses frères, pas plus que le mari, n'ont le pouvoir de l'obliger à rejoindre ce dernier si elle ne le désire pas.

Ces querelles sont encore plus fréquentes dans les couples polygames. 34 % des hommes sont polygames dans une moyenne de 1,4 épouse par homme. Le mari passe deux nuits chez chaque femme, ce qui favorise les relations extra-conjugales lorsque les épouses deviennent disponibles, une fois leur tour accompli. Celle qui passe la nuit avec le mari prépare la nourriture et ils vont travailler ensemble aux champs ; les hommes se contentent souvent de surveiller plutôt que de véritablement coopérer. Le mari polygame attribue les champs de manioc à chacune, de même que les petites parcelles de maïs, *sanga*. Chaque femme possède sa propre cuisine où elle entrepasse ses biens et où elle dort (6) ; la première épouse bénéficie généralement de la meilleure et de la plus grande cuisine. L'époux veille à ce que la hiérarchie entre les femmes soit respectée, mais en aucun cas, il ne doit montrer ses préférences envers l'une ou l'autre ; dans la réalité, cela est bien difficile, ce qui provoque la rivalité et la jalousie entre co-épouses. A la venue d'une nouvelle femme, il oblige celle-ci à dormir quelque temps avec la première afin que leurs odeurs se mélangent et que les enfants soient ainsi protégés. La première épouse décide, pour la nouvelle venue, du moment de rejoindre le mari. Si elle accepte mal cette autre union, la dernière arrivée lui donne une bague qui protégera la future progéniture des mauvaises pensées de celle-ci. Les co-épouses, *so a lo*, sont donc hiérarchisées : la première reçoit les plus beaux cadeaux et en assure souvent la distribution à la place du mari ; elle peut organiser le travail de la maisonnée mais cela n'est pas une obligation stricte. Les co-épouses n'ont pas le droit de prononcer le nom du mari devant elle et useront d'un surnom. Si elle n'a pu avoir d'enfants, elle accapare

(6) Il est probable qu'autrefois les maris polygames n'avaient pas de maison propre et dormaient dans la case de chacune de leurs épouses lorsque venait leur tour.

ceux des autres qui passeront pour être ses propres enfants. La première épouse peut battre les autres et les commander, néanmoins l'obéissance dépendra de leur bonne volonté. Nombreux sont les conflits qui surviennent à ce propos en raison des abus, soit que les unes se plaignent d'être exploitées, soit que les autres déplorent de n'être point obéies. Dans ce cas le mari arbitre la situation mais les positions prises par les femmes le dépassent bien souvent et les querelles se terminent par le départ de l'une d'entre elles. Il est rare de voir la première épouse quitter le foyer ; presque toujours, ce sont les autres qui retournent chez elles. Les relations entre co-épouses sont donc marquées par la jalousie, la rivalité ; leur rang, établi chronologiquement suivant l'ordre d'arrivée, ne favorise pas l'entente en raison des avantages dont jouit la première femme.

Les différentes motivations qui conduisent au mariage polygame orientent le type de relations établi entre co-épouses. Lorsque la venue d'une nouvelle femme provient d'une union léviratique ou bien est prise d'un commun accord, les rapports seront moins tendus. Ce choix peut être décidé à la demande de la femme qui a subi des grossesses successives et se trouve dans l'incapacité d'assurer la totalité des travaux agricoles et ménagers. Mais ne nous y trompons pas, ce type d'argument est volontiers exprimé par les hommes, rarement par les femmes. Du point de vue masculin, les motivations s'expliquent par le sentiment affectif mais surtout par l'apport que représente une nouvelle femme dans le groupe familial tant sur le plan de la main-d'œuvre que sur celui du prestige ; enfin, la possibilité d'assurer une large descendance en maintenant la position de force de la lignée est une raison déterminante ; or, c'est grâce à la polygynie des fils aînés et à leur descendance conséquente que l'on renforce les positions tenues par le groupe en écartant les lignées cadettes. La décision de contracter une union polygynique est donc le plus souvent unilatérale, ce qui ne favorise guère l'entente entre les co-épouses.

Nombre de divorces dans ces couples trouvent ici leur cause et les hommes ont beaucoup de mal à maintenir l'harmonie dans leur foyer. Les épouses divorcées se réfugient chez leur frère avec lesquels elles entretiennent des relations plus stables et plus intimes.

Les rapports entre frères et sœurs sont empreints d'évitement dans leur jeunesse en raison de la prohibition de l'inceste étendue à tous les membres du quartier clanique ; puis, dans la vie adulte, l'affection et la confiance s'établissent entre germains de sexe opposé. L'autorité d'un frère sur sa sœur est relative et il ne dispose pas de moyens contraignants pour la soumettre à sa volonté. Cependant, leurs relations sont étroites, marquées par le processus de l'alliance qui fournit une épouse au frère grâce au mariage de la sœur. De cela, les Mkako ont parfaitement conscience et ils considèrent le lien entre frère et sœur comme indissoluble ; ils seront enterrés ensemble dans le quartier ; et lorsque la mort touchera la famille du frère, notamment ses enfants, la sœur restera chez lui plusieurs jours après l'enterrement et effectuera le rituel d'offrande afin de protéger la famille de son frère. Réciproquement,

celui-ci, à la mort de son neveu utérin, provoquera ses beaux-frères et protégera sa sœur. Un frère peut profiter de son influence pour exiger des services ou des cadeaux supplémentaires de la belle-famille de sa sœur ; toutefois, il ne peut aller jusqu'à la faire divorcer afin d'obtenir une compensation matrimoniale plus avantageuse en raison de la liberté dont jouit la femme dans ses choix matrimoniaux. Inversement, il est impuissant à l'empêcher de divorcer car ce n'est pas lui qui rembourse la dette d'alliance mais le nouveau mari de sa sœur.

Les rapports entre frères et sœurs sont donc marqués d'intimité et d'affection, d'une relative autorité du frère sur sa sœur bien que celle-ci bénéficie d'une certaine autonomie. Résultat d'une patrification fortement accentuée, les femmes prennent de l'importance grâce à leur identité lignagère. Cependant, même en tant que sœurs, leur statut reste inférieur au niveau des fonctions juridiques, du partage de l'autorité et du prestige, du rôle tenu dans certains rapports sociaux.

Les rapports d'autorité et de rang s'établissent donc entre aînés et cadets, entre hommes et femmes, entre mari et épouse, entre sœurs et épouses du frère, entre co-épouses, entre belle-mère et belle-fille. L'autorité déployée à travers ces multiples rapports vise essentiellement le statut d'épouse. C'est là que la femme est la plus dominée et pourtant c'est là également qu'elle fait preuve d'autonomie dans sa capacité à changer de destin matrimonial quelles que soient les pressions exercées par les maris ou par les frères. Cette situation paradoxale renvoie à un problème de fonctionnement du système de parenté où la forte patrilinearité et l'endogamie de groupement territorial infléchissent la circulation des femmes de telle sorte que polygynie et divorces fréquents concourent à la réalisation de l'alliance suivant les normes édictées par la coutume.

Système matrimonial et autonomie féminine

Les Mkako sont dotés d'un système de parenté de type *omaha* caractérisé de la façon suivante : les cousins croisés sont classés selon le principe d'assimilation par bifurcation, mais ils subissent d'une part une fusion sur deux niveaux généalogiques, dans la génération ascendante, du côté matrilatéral, et d'autre part un abaissement des niveaux générationnels, du côté patrilatéral. En outre, on assiste à une distinction entre couples de germains de même sexe et de sexe opposé ; ainsi, les couples frère-frère et sœur-sœur sont désignés par le même terme entre eux, tandis qu'un seul autre terme est utilisé pour le couple frère-sœur quel que soit le sexe de l'un de ces deux locuteurs (7). A cela s'ajoute une différence terminologique pour les relations croisées en fonction du sexe d'Ego. Par exemple, une femme n'a pas de neveu dans la terminologie, et les enfants de son frère sont ses enfants tandis qu'un homme a

(7) Ce dernier trait est spécifique à la terminologie de parenté mkako et ne se retrouve pas dans toutes les nomenclatures de type omaha.

des neveux utérins et que leur relation est particulièrement importante. Cette distinction rejoint la première en ce qu'elle provient d'une différence de statut entre frère et sœur dans laquelle cette dernière détient une position inférieure.

On observe donc au niveau terminologique la marque d'une différence hiérarchique entre les hommes et les femmes. Cependant, un troisième facteur admet l'existence de liens de consanguinité par les femmes de telle sorte que la reconnaissance des liens bilatéraux de parenté confère une allure de parentèle aux consanguins reconnus socialement par un individu. En dernier lieu les prohibitions matrimoniales sont très étendues : sont interdites à un individu les femmes issues des patri-clans des quatre grands-parents, des lignées où se sont déjà mariés les frères du père et les frères aînés d'un Ego masculin, celles qui partagent en commun le même oncle maternel (par exemple ceux qui ont les mêmes arrière-grands-parents) ; enfin, on ne peut prendre épouse dans le clan de ses précédentes épouses, ni se marier avec la sœur du mari de sa sœur. A la quatrième génération, ces interdits sont levés, à l'exception de celui visant le patrilignage de l'individu. Ces prohibitions sont établies à la fois en termes claniques et en termes centrés sur Ego de telle sorte que des cousines éloignées comme la fille de la fille de la sœur de la mère de la mère est interdite au mariage bien qu'elle n'appartienne à aucune des quatre patrilignées prohibées. C'est la reconnaissance d'un calcul bilatéral des liens de parenté qui conduit au débordement du simple cadre lignager.

On observe paradoxalement, compte tenu de l'étendue des interdits matrimoniaux, une forte endogamie atteignant 73 % des mariages du groupe Mbogendi ; celle-ci se caractérise par une tendance marquée à se marier au sein du village (34 %), et entre villages voisins (23 %). La réalisation de cette endogamie est possible grâce à la conjonction de plusieurs facteurs. En effet, les prohibitions relatives au mariage des cadets ne concernent que les hommes et non les femmes. La différence entre germains de sexe opposé permet à la sœur de se marier là où ses frères et les frères aînés de son père se sont mariés tandis que son propre frère ne le peut pas. D'autre part, la polygynie pratiquée par 34 % des Mkako Mbogendi introduit un plus large éventail des possibilités de mariage au sein d'une même famille ; l'ensemble des prohibitions s'adressent à un individu et non au quartier clanique tout entier. Dans le cadre des unions polygynes, les demi-germains n'auront pas les mêmes interdictions puisque leurs mères respectives appartiennent nécessairement à des quartiers claniques différents (la polygynie sororale prise au sens classificatoire étendu au quartier clanique étant interdite) (8). Autrement dit, la progéniture d'une famille polygyne, n'ayant pas les mêmes prohibitions matrimoniales, peut se marier en diverses directions, notamment dans celles interdites aux demi-germains, et réaliser l'endogamie sans contrevenir aux interdits matrimoniaux. Le

(8) Pour l'explication détaillée de ce mécanisme, se rapporter aux travaux de F. HÉRIETIER, notamment : « Contribution à la théorie de l'alliance, comment fonctionnent les systèmes d'alliance omaha ? » *Informatique et sciences humaines*, 29, juin 1976.

résultat de ces pratiques imprime une tendance à l'échange direct et à des renouvellements d'alliance au niveau des quartiers.

La différence de statut entre frère et sœur et la polygynie constituent des facteurs déterminants dans le fonctionnement de ce système. En outre, la fréquence des divorces accentue les effets de la polygynie en ce que, une fois versée la totalité de la compensation matrimoniale, les enfants restent chez leur père. Ils n'auront pas les mêmes interdictions que ceux issus du remariage de celui-ci. Cette sorte de polygynie successive comporte les mêmes effets que ceux de la polygynie en raison des formes spécifiques du mariage *mkako*. Autrefois, c'était le père qui choisissait le meilleur conjoint pour ses enfants, mais actuellement, les jeunes se choisissent de façon plus individuelle bien que l'avis du père ait encore quelque poids. Là encore, une différence s'établit entre filles et garçons : le père choisit encore la première épouse de son fils de même que les autres s'il s'agit d'un fils aîné ; les filles, conseillées, sont plus libres de refuser. Souvent, elles acceptent des premières fiançailles qu'elles sont susceptibles de rompre avec facilité ; leurs choix successifs sont par la suite plus individuels.

Le mariage s'accompagne du versement d'une compensation matrimoniale divisée en deux parties. La première, *kanaku*, correspond à une petite somme d'argent, deux mille francs CFA, autrefois un mouton et de la bière de maïs ; elle attribue l'affiliation de la progéniture qui appartient à celui qui l'a versée. Actuellement, *kanaku*, est sujette à de nombreuses manipulations liées au sort des enfants issus de ces relations de fiançailles. Si *kanaku* n'a pas été versé au moment de la naissance de l'enfant, celui-ci sera élevé par le frère de la jeune mère ou par son nouveau mari ; il appartiendra au quartier de l'un ou de l'autre et son géniteur n'aura aucun droit sur lui. Ce genre de situation peut être source de conflit entre père biologique et père social, l'un voulant verser *kanaku* à retardement afin de récupérer son enfant. Quel que soit le règlement de l'affaire, ce ne sont pas les vraies mères qui élèvent leur enfant après le sevrage, mais, le plus souvent, la nouvelle épouse du père de l'enfant ou celle du frère de la mère. Elles ne gardent leur enfant que si elles réalisent tout de suite une union plus stable. Les femmes *Mkako* se plaignent amèrement de ces pratiques qui leur enlèvent leur enfant. Dans cette société patrilocale, elles n'ont guère de recours sinon celui de trouver rapidement un autre époux.

Cette situation intervient parce que les femmes changent souvent de fiancé, transformant ainsi l'institution en mariage à l'essai. De leur côté, les hommes déplorent sans cesse le caractère volage de leurs femmes ; et il est un fait que le nombre de séparations après versement de *kanaku* est élevé. Il n'est pas rare de voir une femme essayer trois, quatre, cinq fiancés avant le versement de l'autre partie de la compensation matrimoniale — d'ailleurs peu élevée, environ quinze mille francs (9). Ce dernier versement stabilise quelque peu le mariage tout en attribuant définitivement l'affiliation des enfants ; toutefois, les divorces

(9) A ce moment-là de la recherche, en 1973.

sont encore fréquents. Cela n'est pas pour surprendre lorsqu'on sait qu'autrefois le rapt ou encore l'adultère étaient des moyens courants de se marier. Maintenant, on se contente de faire divorcer une femme afin de l'épouser en remboursant la compensation matrimoniale au mari lésé. Le divorce n'existe que du point de vue de la femme ; un homme peut seulement répudier son épouse en abandonnant l'espoir d'un remboursement ; cela est rare et ne se rencontre qu'en cas de stérilité, toujours conçue d'un point de vue féminin, la stérilité masculine n'étant pas envisagée.

La mobilité des destins matrimoniaux est donc provoquée par les femmes, les hommes n'en ayant guère la possibilité. Ils n'ont aucun recours contre leurs épouses si celles-ci ont décidé de divorcer et ne peuvent les contraindre à rester. Certains hommes, abandonnés par leur femme depuis plusieurs années, ne récupèrent pas la compensation matrimoniale qu'ils avaient versée parce que leur ancienne épouse ne s'étant pas remariée, il ne se trouve pas de nouvel époux pour la rembourser. La propre famille de la femme rembourse rarement la dette d'alliance car celle-ci a été aussitôt réemployée pour un nouveau mariage. Malgré les pressions conjuguées de l'ancien mari et de ses propres frères, la femme est libre de ne pas se remarier.

D'où vient que cette autonomie féminine dans le libre choix du destin matrimonial s'inscrit de façon si marquante à l'encontre des principes d'autorité masculine ? Des conflits surgissent, lorsque la femme a quitté son mari et retourne chez ses frères. Subissant les injonctions pour rejoindre son mari, elle menacera sa famille d'agir de façon asociale, comme aller coucher en brousse ou se suicider par le poison. De telles actions apporteraient de terribles malédictions amenant la malchance, la maladie et la mort dans la famille. La puissance surnaturelle d'un tel comportement féminin est si forte qu'aucun homme n'est à même de passer outre. La volonté des femmes sur ce point échappe totalement au contrôle des hommes et l'on verra par la suite qu'il est lié à l'existence d'un univers proprement féminin sur lequel les hommes n'ont aucune prise. Ce sont bien les hommes qui échangent les femmes, néanmoins cela n'induit pas nécessairement que ceux-ci contrôlent entièrement leur circulation. On a vu que la polygynie et la fréquence des divorces constituaient des facteurs déterminants pour le fonctionnement du système matrimonial. En réalité, divorces et polygynie sont intimement liés dans les motivations qui poussent les femmes à changer d'époux.

Le statut inférieur des femmes dans la société ne leur interdit pas de chercher le meilleur parti et un certain bien-être. Elles expliquent elles-mêmes que la position de seconde ou de troisième épouse n'est pas satisfaisante ; outre le risque d'être exploitées, elles ne bénéficient pas d'une position supérieure et des avantages dont jouit la première femme. Elles cherchent donc un rang de première épouse et divorcent autant de fois qu'il est nécessaire pour atteindre ce but. Elles choisissent des partenaires célibataires ou divorcés susceptibles d'assurer leur bien-être soit par la polygynie, soit par une position sociale avantageuse d'un

mari monogame. Cette recherche est manifeste lorsque l'on compare l'exogamie d'un groupement territorial. Tandis que les hommes se marient chez des voisins proches reproduisant d'anciennes alliances réalisées autrefois, les femmes, lorsqu'elles quittent le groupement territorial, ont tendance à se marier au loin, dans les villes surtout, avec des hommes bénéficiant de nouveaux statuts apportés par l'économie moderne. De façon générale, lorsqu'elles ont trouvé enfin un mari qui leur convienne sur ce point, elles demandent elles-mêmes à leurs frères d'aller réclamer la compensation matrimoniale afin de stabiliser leur mariage. Les femmes ne conçoivent donc pas la dette d'alliance comme un moyen d'aliénation. Au contraire, partant du principe que rien ne peut les empêcher de divorcer, celle-ci représente, à leur point de vue, la meilleure façon de renforcer leurs liens matrimoniaux lorsqu'elles le désirent. Arme à double tranchant, ou deux conceptions différentes d'une même réalité ? L'on doit admettre que l'indépendance des femmes à l'égard de leurs destins matrimoniaux enlève beaucoup de poids à l'autorité masculine de cette société.

Compensations matrimoniales et femmes circulent structurellement entre les hommes, mais les femmes choisissent plus individuellement les directions de l'alliance. De ce fait, il nous faut constater que, si les hommes échangent les femmes, les femmes, elles, changent souvent d'homme.

A la disjonction entre le consentement des femmes, soumises à la volonté dominatrice des hommes, et l'autonomie dont elles font preuve correspondent des rapports paradoxaux entre hommes et femmes. Déjà, on perçoit que cette discordance renvoie à un ordre social unilatéralement masculin que ne recouvre pas l'ensemble des représentations, particulièrement celui de la reconnaissance de la consanguinité fondée sur un calcul bilatéral. L'analyse plus détaillée des représentations symboliques traduit cette opposition et le discours tenu sur les relations entre le masculin et le féminin manifeste les tentatives des hommes pour surmonter la contradiction.

Représentations symboliques et univers féminin

La recherche de l'univers symbolique de ces rapports entre eux n'est pas une entreprise facile chez les Mkako en raison de l'absence de conceptions élaborées du monde, de la création, d'une cosmogonie explicite. Presque rien n'est exprimé d'un univers qui apparaît pauvre et dépourvu d'imaginaire sur ces sujets. Cela semble dû au fait que dans la pensée mkako, tout est dit une fois pour toutes sans qu'une intervention divine ou humaine conduise au développement culturel. Dieu, *ablasa* ou *so*, est isolé et inabordable ; les esprits et génies multiples peuplent la terre. Dans les contes, y compris ceux qui parlent du premier accouplement entre l'homme et la femme, le processus de socialisation est donné comme antérieur à cet événement. Agriculture, chasse, outillage n'ont pas eu à être inventés, ils préexistaient. Le monde est

donc déjà organisé au moment de sa création ; *Bembe*, le héros des contes, est fils de Dieu et du vent, et ses enfants participent d'une conception socialisée du monde ; il a trois fils et une fille : *mtchieng* — l'intelligence, *mii* — le bâton à remuer la boule de maïs, *papolo* — le petit bâton pour remuer le maïs et l'arachide, *ngondo* — laalebasse servant à sortir la boule de maïs. La constitution de la famille est préconçue ; le soleil, *mveso*, élément masculin, a pour épouse la lune, *gonde*, et leurs enfants sont les étoiles.

Finalement, la grande affaire qui préoccupe la pensée mkako est celle qui a trait aux relations hommes-femmes, lesquelles sont à la fois bénéfiques et dangereuses parce qu'également complémentaires et exclusives ; l'intervention humaine s'attache à régler cette coexistence dans un monde contrôlé par les hommes afin d'en préserver l'harmonie.

Dès lors, il n'est pas étonnant de voir le monde mkako divisé selon une dichotomie sexuelle inégalitaire. Les Mkako s'expliquent ainsi : « Les ancêtres », racontent-ils, « disaient que le monde et ses éléments se séparent en deux : le côté droit, le plus important et le plus fort, et le côté gauche ; le premier est masculin, le second féminin ». A cette dichotomie correspond une série d'oppositions sexuelles et hiérarchisées qui sous-tend l'univers des représentations : le haut, masculin, s'oppose au bas, féminin. Ainsi dans le conte relatif à la première rencontre des hommes et des femmes, ces dernières vivaient dans un village-caverne sous la terre, tandis que le village des hommes se trouvait dessus. De même, la coutume veut que l'on dorme vers le haut, c'est-à-dire vers le nord ou l'est, parce que la chance et les bonnes choses ne peuvent venir des directions opposées, à savoir « là où le soleil se couche » ou bien « vers où coule l'eau ». Les collines s'opposent aux cavernes et aux sources, la terre et le ciel aux rivières. Dans les contes enfin, les souches d'arbres, éléments médiateurs permettant au héros de vaincre les obstacles, s'affrontent avec les trous et les cavernes. Le côté droit, c'est aussi ce qui est fort, c'est pourquoi le dur, le ferme, éléments masculins, sont les antonymes du tendre, féminin, par exemple, l'os et la chair, *mveso* et *nfundo*.

Parmi les interdits des jeunes mariées, on compte celui qui les empêche de casser un os devant leurs beaux-parents, insulte affectant la famille du mari en tentant de l'affaiblir. Le sang, symbole essentiel, éminemment masculin, apporte la vie et la force mais il est également dangereux. Pour les Mkako, les veines, véhicules du sang, s'opposent aux muscles, féminins, à la circulation sanguine plus diffuse.

A travers cette liste antonymique correspondent d'autres séries que l'on peut lire de différentes manières : le froid, masculin, est le contraire du chaud ; la chaleur ressentie par la femme est le signe de sa grossesse, de la vie, tandis que le froid, *nduu*, est associé à la pourriture — *kunduu* — et à la stérilité — *kundu*. Les Mkako racontent que l'on rencontre en forêt les esprits des femmes stériles reconnaissables à leur forte odeur de pourriture. Mais le chaud est aussi le cuit, le bouilli, tandis que le froid est associé au cru, au rôti. L'eau, élément essentiellement féminin, doit intervenir dans toute préparation culinaire et faire disparaître toute trace de sang. Le domaine de la culture, l'espace cul-

tivé, sont féminins et se distinguent de la brousse (forêt ou savane), exclusivité de l'homme. L'espace social subit la même dichotomie ; d'une part, la maison, bien de l'homme, s'oppose aux pierres du foyer, domaine imparti aux femmes, d'autre part, l'abri — *banjo* — où mangent et discutent les hommes, à l'intérieur de la cuisine. Malgré le changement radical dans la construction des maisons apporté par les colonisateurs, on observe encore que le poteau central du *banjo* est appelé « père des poteaux » et celui de la cuisine de la femme « mère des poteaux ». Lors du versement des compensations matrimoniales, les symboles sont échangés : la lance et la bêche (10) pour l'homme, la calebasse et le van pour la femme. Enfin, il est tout à fait interdit aux femmes de toucher le tam-tam, apanage des hommes, sous peine de voir leur marmite se casser toute seule.

Ce système binaire est également unilatéral : partout le sexe fort l'emporte sur le sexe faible à quelques exceptions près ; l'art culinaire, la vie, la fécondité renvoient le côté masculin vers le froid, le stérile, le cru, le pourri. L'homme cherche à s'approprier la brousse et son produit. La viande est antonymique de la graisse, réservée aux femmes de même que le doux et le sucré. Bembe, dans un autre conte, réussit à déflorer Anzelke grâce à la gourmandise de celle-ci pour « la graisse des larves ». Cette dernière, d'ailleurs, est un symbole exclusif et sert d'explication à la circoncision. Le prépuce est assimilé à un amas adipeux qui confère un aspect féminin au non-circoncis : « Tu as deux bouches » lui chante-t-on en se moquant de lui. Ces oppositions participent d'une série dans laquelle les couples os/chair et viande/graisse se retrouvent comme facteurs de disjonction dans les tabous alimentaires : le dur, l'os et la viande tombent dans le domaine de l'homme, tandis que le tendre, la chair et la graisse dans celui de la femme.

La viande, *ɲamo*, est avant tout le gibier. La brousse, la chasse, les animaux, *ɲamu*, représentent l'univers masculin qui s'affronte à leurs mystères et à leurs dangers. La brousse est le lieu caché de l'initiation des hommes, et l'incarnation du dieu invoqué est « le maître de la forêt », *sakumbo*. L'homme entretient des relations particulières avec le monde de la brousse et de ses animaux. Gibier et chasseur ne sont pas indifférents l'un à l'autre et un lien mystique est établi entre eux qui fait que les actions de l'un se répercutent sur celles de l'autre. C'est un combat en règle que se livrent le chasseur et les animaux, mais, si le premier a la chance, c'est-à-dire est en règle avec les conduites sociales imposées, il pourra alors « appeler » les animaux et en tuer un nombre déterminé.

La plupart des animaux font l'objet d'interdits alimentaires qui frappent surtout les femmes, comme si la domination des femmes par les hommes passait par la maîtrise de la brousse. L'examen de ces tabous — justifiés soit par une analogie entre l'animal et le consommateur, soit par des maladies provoquées par son ingestion, ou bien encore par la

(10) Outil spécialisé et utilisé uniquement pour les semailles du maïs.

perte de la chance du chasseur — conduit à la représentation d'un ordre social hiérarchisé. C'est dans ses relations avec la nature que l'homme pense et attribue la place de chacun dans la société.

Considérons en premier la classification des animaux. On compte cinq catégories : les mammifères et oiseaux — les *beṇamu* proprement dit —, les insectes — *agoto* —, les mollusques — réservés aux femmes —, les serpents — *ṇungi* —, les poissons — *nzandjo* — qui appartiendraient plus au domaine féminin et à celui de l'anti-sorcellerie. Ce sont avant tout les *beṇamu* qui importent pour les Mkako et ils sont classés de la façon suivante : les animaux à sabots — *beṇamu wondo* —, les animaux à griffes — *beṇamu mṇe* —, à ailes — *beṇamu mpapo*. Enfin, une autre classification recoupe celle-ci, c'est la catégorie des animaux carnivores dans laquelle d'autres animaux sont classés, tels le gorille, le chimpanzé, le buffle, en vertu de leur cruauté : les *beṇamu ngondju*, les animaux cruels.

Les interdits alimentaires — *mkire* — sont attribués en fonction du sexe, de l'âge et de certaines périodes de la vie (grossesse, initiation). En premier lieu, quatre animaux sont interdits à tous les Mkako, hommes ou femmes ; ce sont l'écureuil à pieds rouges qui donne des maladies pulmonaires, le porc-épic à crête dont les piquants sont utilisés par les sorciers, le céphalophe bleu car sa faiblesse anéantirait les capacités de procréation, l'oryctérope parce que ses parties sexuelles contiennent du poison. Les deux derniers interdits sont levés pour les vieillards quel que soit leur sexe car ils ne peuvent plus engendrer, tandis que les deux premiers restent défendus même aux vieilles femmes car il faut être fort ou sorcier pour éviter les dangers de leur ingestion. Ces rapports de force sont aussi des rapports de pouvoir qui excluent certaines catégories sociales en raison de leur faiblesse présumée ou de leur capacité de procréation.

Les animaux cruels, panthère, civette, lion, chimpanzé, gorille, tortue et putois, sont totalement proscrits aux femmes et aux enfants. Les garçons peuvent progressivement s'en nourrir, lorsque leur père, effectuant un sacrifice, lève l'interdit. A quarante ans, un homme a droit à tous ces animaux, mais non les femmes. L'athérure se voit défendu à celles-ci et aux non-initiés à l'exception de son arrière-train. L'initiation lève l'interdit pour les hommes seulement. La queue de la souris est prohibée à l'enfant non circoncis ; puis de l'opération jusqu'à la guérison de la plaie, il s'abstiendra d'absorber de la viande fraîche, de la poule, du sanglier, des silures, de l'arachide et de la soupe gluante (symbole féminin).

Quant au gibier n'appartenant pas à ces catégories, une partie seulement est permise aux femmes ; elles ne consommeront en aucun cas les filets arrières, les reins, la queue, le cœur, la tête, les parties sexuelles, le gésier. Lorsque l'homme avale ces morceaux qui lui sont réservés, il ne prendra pas de soupe gluante.

On observe une ségrégation radicale des tabous entre hommes et femmes : les parties nobles sont consommées par les hommes, de même que dans la société, ce sont eux qui dirigent et se partagent les

responsabilités ; de ce fait, il ne peuvent y associer des symboles féminins tels que la soupe gluante.

On peut se demander s'il n'existe pas une certaine homologie entre le choix des parties interdites et celui des classes fonctionnelles de la société. En effet, le chasseur lui-même doit observer un certain ordre et il ne consommera de la viande qu'après avoir offert le cœur ou le gésier à son chef de quartier ou à tout le moins son chef de famille ; d'autre part si son neveu utérin est présent, il lui donnera la tête, marque du statut supérieur de ce dernier. Il partagera également sa nourriture avec son père.

Si l'on admet que ces prohibitions alimentaires forment système, on conçoit que les équivalences entre nourriture interdite et non-consommateurs renvoient à une conception de la société où la place de chacun est attribuée selon un ordre hiérarchique au moyen d'oppositions distinctives. On retrouve les couples antinomiques et ordonnés : hommes/femmes, fécondables/non fécondables, aînés/cadets, père/fils, neveu utérin/oncle maternel, circoncis/non-circoncis, initiés/non-initiés, adolescents/adultes.

L'analogie établie entre animal (ou morceau) interdit et individu n'est pas de nature religieuse ou totémique, aucun culte ou nom de quartier n'étant associé à l'interdit. Il faut y voir un système de correspondances — animaux/catégories fonctionnelles de la société — qui procède par opposition et par exclusion ; ainsi, la catégorie la plus exclue de cette nourriture symbolique est celle des femmes parce que leur statut est inférieur et qu'elles doivent être dominées.

La jeune mariée, on l'a vu, est soumise à d'autres prohibitions (le poulet, le crabe, et le silure). Durant la grossesse, elle ne mangera ni le serpent, ni l'éléphant car l'accouchement serait difficile ou encore l'enfant aurait des pieds énormes. Le mari d'une femme enceinte ne doit pas consommer le céphalophe (espèce non identifiée) afin d'éviter l'hystérie à l'enfant. A la suite de ses couches, elle ne mangera ni le buffle, ni le cochon, ni le phacochère, afin d'éviter que l'enfant ne prenne leur apparence.

Le couple attendant un enfant occupe une place particulière dans la société et s'oppose à l'absence de fécondité. Les interdits propres à la grossesse et à l'accouchement ne semblent pas liés à un ordre hiérarchisé, mais appartiendraient à un champ sémantique d'un autre niveau.

Les analogies qui justifient un tel système de prohibitions se trouvent directement confrontées à leur réalité supposée, dans le cas de la grossesse et de l'accouchement. Dès lors la transgression des interdits alimentaires condamne l'enfant par l'intermédiaire du corps de la mère et du sperme du père. C'est pourquoi ces prohibitions sont directement liées à la représentation de l'interdiction elle-même et à ses conséquences. Les aliments tabous pour ce même couple vont de pair avec la recommandation pour le père de manger du chimpanzé et de renforcer ses assiduités amoureuses pendant la grossesse de son épouse. L'association entre l'acte sexuel et le fait de manger est assez commune et

s'explique dans la pensée mkako par les notions de l'interdit et de la conception.

Tous les tabous alimentaires se nomment *mkire*, dérivé du mot *mkyo*, le sang. En outre, le sperme est constitué de sang et d'eau et la conception procède du mélange des sangs du père et de la mère. C'est le sang qui véhicule la maladie par l'ingestion de certains aliments, dans le corps de la mère directement, ou indirectement par le sperme du père. Le sang est donc au centre des conceptions de la grossesse, de la constitution de la personne, de l'hérédité et de la sorcellerie.

L'examen de ces notions montrera comment, malgré l'élaboration d'une idéologie de l'ordre social, de la domination du masculin sur le féminin, le symbolisme propre à l'univers féminin échappe totalement aux hommes. Au niveau des représentations, cette contradiction opère une équivalence avec les modes de fonctionnement du système de parenté telle que les deux mondes s'opposent et se dominent mais ne peuvent s'appartenir.

Hérédité et personne humaine

Le sang, *mkyo*, et les symboles qui s'y rattachent se trouvent au centre d'un système d'explication de la personne humaine, de l'hérédité, de la sorcellerie, des relations entre sexes différents.

Pour les Mkako, une personne est constituée de sang, de chair, d'os, d'une ombre, d'un souffle, d'un esprit ; parfois, elle dispose d'un pouvoir, mais ni sa possession, ni sa transmission ne sont systématiques. Quelques mois avant la mort, l'esprit quitte le corps pour errer en brousse ; puis lorsque la mort survient, l'âme s'en va définitivement. Les esprits des morts peuplent de façon anonyme la brousse, surtout les sources, les grands arbres, les collines. A la fois maléfiques et bénéfiques, ils rendent la brousse dangereuse pour les vivants.

Dans la personne humaine, c'est le sang qui est au départ de la vie. Les rapports sexuels susceptibles d'engendrer la vie doivent se faire dès la fin des menstrues — *gonde*, du même nom que la lune —, car il reste encore du sang dans le ventre de la mère. C'est le mélange des sangs du sperme du père (*nzemu* : littéralement « le chemin de l'homme ») et des menstrues de la mère qui engendre la vie.

Jusqu'au quatrième mois, la grossesse se nomme *mundo mbum* et le fœtus est constitué de « cailloux ou morceaux de sang » du père et de la mère, *kil mkyo*. Vers le cinquième mois, *kil mkyo* devient des « morceaux d'enfant », *kil munu*, et la grossesse s'appelle *bum*. Ce passage est opéré par les esprits, *ablasa*, qui fabriquent l'enfant dans le ventre ; ils prennent tout ce qui est nécessaire dans le corps de la mère et ils lui donnent une âme. Enfin, ils le transforment en enfant. C'est au stade de la constitution en morceaux d'enfant que le sexe est déterminé par le sang du père ou par celui de la mère. C'est le sang de la mère qui transmet l'hérédité sexuelle de la fille, celui du père si c'est un garçon. Autrement dit, on retrouve ici la notion de couples unisexués,

père-fils et mère-fille. Il n'y a pas de possibilité de croisement des sexes opposés dans l'hérédité et le sang confère une homogénéité à deux univers fermés l'un à l'autre. Sans renier l'importance du rapport sexuel comme médiateur, la transmission du sexe se conçoit comme deux lignes hermétiques de descendance, l'une d'homme à homme, l'autre de femme à femme. Chacun de ces ensembles trouve son unité dans la notion de partage d'un sang identique. C'est pourquoi le monde des femmes représente pour les Mkako quelque chose d'absolument clos et introduit une résistance à la filiation patrilinéaire : une fille est plus proche de sa mère que de son père puisque le sang de la mère l'emporta dans la détermination de son sexe. Idéologiquement, les hommes ne peuvent maîtriser cette filiation féminine, car cette transmission est intentionnelle. Néanmoins, cela n'interdit pas aux Mkako de concevoir le sang paternel comme plus fort que celui de la mère. La normalité, c'est la transmission par le sang du père en vertu du principe unilinéaire. De la même façon, certains types de mariage qui se réduisent à l'échange des sœurs classificatoires posent un problème terminologique ; celui-ci se résoud par cette certitude de la supériorité du sang paternel ; en effet, les enfants issus de telles unions sont en position de cousins croisés, mais ils sont à la fois « enfants de frère de mère » et « enfants de sœur classificatoire du père » ; dans pareille situation, les cousins croisés deviennent des germains au niveau terminologique, partageant le sang des deux parents, de même que l'épouse de l'oncle maternel n'est pas appelée « mon épouse » comme le voudrait l'usage ; elle reste une « sœur classificatoire du père », en raison, expliquent les Mkako, de la force supérieure du sang paternel.

La persistance de l'exclusivité du domaine féminin dans l'hérédité sexuelle renvoie donc à une conception bilinéaire de la parenté. Tout au long des générations, les femmes engendrent des femmes, et les hommes des hommes. On comprend alors pourquoi le champ de la parenté est reconnu d'une façon si étendue latéralement ; la fille de la fille de la sœur de la mère de la mère est véritablement une parente qui, indépendamment des positions des patrilignes d'Ego, partage avec lui le même sang que celui de l'arrière-grand-mère, ce qui justifie la prohibition matrimoniale. La vie, pensent les Mkako, ne peut être donnée qu'en mélangeant des sangs différents ; le mélange de sangs identiques (tout ou en partie) n'engendre que la faiblesse et la mort. Dès lors, tous les individus reconnus comme partageant le même sang ne peuvent se marier entre eux. Cette reconnaissance bilinéaire de la parenté doit être précisée, car il s'agit d'une double uni-filiation et d'une filiation cognatique. La différence s'établit à trois niveaux : la parenté sociale qui reconnaît juridiquement un principe d'unifiliation patrilinéaire, la parenté biologique qui établit un principe de calcul bilatéral et l'hérédité sexuelle en double descendance. Ce sont deux niveaux de représentations qui s'opposent alors ; l'ordre social, la patrification, ne trouve pas d'équivalent idéologique dans le discours que la parenté tient sur elle-même. Les hommes sont condamnés à contrôler un monde dont ils ne maîtrisent qu'une partie.

La difficulté d'un tel contrôle se manifeste également dans les rapports de sorcellerie. Celle-ci, principalement prise au sens de *witchcraft*, est le domaine privilégié d'expression des relations entre individus et joue un rôle déterminant dans toutes les relations conflictuelles. On y retrouve les équivalences symboliques qui viennent d'être établies. La sorcellerie est inconsciente et c'est le double d'un individu qui agit pendant son sommeil. Les soupçons des autres transforment un individu en un éventuel sorcier, mais ces accusations ne sont jamais proférées publiquement et s'évoquent en cachette, de bouche à oreille. On imagine quel univers fantasmatique, quels combats secrets et cachés, quelles manipulations idéologiques résultent des développements de ces croyances qui s'inscrivent dans la vie quotidienne ; dans certains cas, chacun accuse secrètement les autres d'être des sorciers, en fonction des intérêts personnels, au point de paralyser la vie d'un village.

La sorcellerie, *lembo*, est localisée dans le ventre et peut être symbolisée par des animaux, principalement par l'araignée. *Lembo* a une sœur, *ngobo*, qui est une sorcellerie spécifique aux femmes : sorte de vampire, elle mange le sang menstruel ou le fœtus en stérilisant celles-ci. Les Mkako disent que *lembo* est plus fort que *ngobo* et arrive à entraver les méfaits de *ngobo* ; on verra par la suite que cela n'est pas tout à fait exact. Enfin, les femmes sont susceptibles d'avoir toutes les autres sorcelleries de *lembo* que se partagent également les hommes et qui se manifestent par l'exagération extrême de qualités ou de défauts. La sorcellerie est véhiculée par le sang qui lui-même la renforce. Les sorciers « accomplis » sont supposés se nourrir du sang des autres et, s'ils refusent, sont condamnés à manger leur propre sang. La transmission de la sorcellerie s'effectue par l'intermédiaire du cordon ombilical de la mère ou par le sperme du père. De ce fait, elle se transmet selon les principes de couples unisexués et de la reconnaissance bilinéaire de l'hérédité sexuelle. Pour qu'un individu devienne sorcier, il faut que l'un de ses parents le soit également ; seul le père confère la sorcellerie à son fils, et la mère à sa fille. Les couples père-fils et mère-fille se retrouvent sans que des relations croisées entre sexes opposés soient possibles.

La transmission de la sorcellerie par le sang est co-extensive à la reconnaissance de la parenté biologique. Au cas où un homme serait identifié comme sorcier par l'intermédiaire de sa mère (son père étant reconnu pour ne pas l'être), on imputera la transmission de la sorcellerie à l'amant de cette dernière. Le seul cas admis peut intervenir de frère de mère à neveu utérin, par l'intermédiaire du souffle de l'oncle, et encore ne peut-il s'agir que d'une sorcellerie mineure ; en outre, le neveu seul et non la nièce est susceptible de la recevoir. On observe éventuellement la même situation entre homonymes. Une transmission par couples de sexe opposé est totalement écartée par les Mkako ; les hommes ne peuvent donner la sorcellerie à leurs filles, ni les femmes à leurs fils, car cela les ferait mourir sur le champ. En outre, les femmes détiennent un avantage redoutable ; la transmission de la sorcellerie *ngobo* est *intentionnelle* : c'est la femme qui décide de la faire passer ou non par le cordon ombilical. *Ngobo* étant la sorcellerie de la stéri-

lité, les femmes ont le pouvoir terrifiant de ne pas assurer la reproduction des générations et de refuser aux hommes leur descendance. Plus encore que l'univers féminin, la volonté de reproduction biologique échappe aux hommes.

Dans cette société strictement coupée en deux pôles sexuels et opposés, il est compréhensible que les rapprochements entre ces deux contraires ne soient pas conçus aisément. Les rapports sexuels représentent des actes dangereux ; les accomplir la nuit est une obligation stricte. En d'autres circonstances, ils peuvent entraîner la maladie et la mort ; le fait, par exemple, de tousser pendant l'accomplissement de ces rapports entraîne la mort après une longue maladie. C'est par leur intermédiaire que la maladie entre dans le corps par contact avec le sang. La chance et la malchance du chasseur sont directement liées au comportement de la femme principalement dans le respect de ses interdits alimentaires. Le sexe féminin est hautement dangereux et les femmes l'invoqueront pour maudire quelqu'un et attirer le malheur sur lui. Elles jetteront également un sort à celui qui les insulte sans cesse, de telle sorte qu'il lui pousse sur le corps ou sur les lèvres une excroissance de chair en forme de clitoris. Les odeurs du mucus vaginal sont source de crainte et l'homme adultère se lavera avant de retrouver son épouse sous peine de voir mourir ses enfants. Le danger du rapport sexuel est assimilé à l'univers symbolique des animaux cruels qui s'exprime, par exemple, lorsqu'un interdit sexuel a été transgressé entre un homme et la jeune épouse de son père : « Il a plongé la main dans la marmite (11) de son père où celui-ci prépare les animaux sauvages » disent les Mkako. Le danger des relations sexuelles est associé également au sang. Les femmes en période de menstrues sont soumises à des restrictions visant la croissance des plantes ; elles ne peuvent ni semer, ni pénétrer dans les champs de maïs, de sésame, d'arachide et dans les plantations de tabac indigène. On a vu que le reste de ses activités quotidiennes ne fait pas l'objet d'interdits et qu'elle dormira avec son mari. Cela n'est pas pour étonner puisque le principe de fécondation nécessite la présence de sang menstruel dans le ventre de la femme au lendemain de la fin des menstrues. Pourtant les femmes indisposées sont considérées comme souillées ; elles doivent en avoir honte et s'efforcer de cacher ce moment. Là se trouve une situation ambiguë qui fait de la souillure féminine la condition essentielle de la reproduction de la vie. Ambiguïté qui répond d'ailleurs aux rapports paradoxaux des hommes et des femmes dans la société. Les oppositions au contrôle masculin manifestent des contradictions vécues tant sur le plan social que symbolique. Le pouvoir des hommes, menacé en permanence, doit être réactualisé puissamment afin de maintenir l'ordre établi.

Répression initiatique

De ce point de vue, l'initiation, outre les fonctions habituellement

(11) Marmite spéciale — *dongo* — réservée aux hommes pour cuire les animaux interdits aux femmes.

remplies, révèle la réaction masculine à une situation incertaine et frustrante. Si, comme l'écrit L.V. Thomas, la double fonction de l'initiation est de « spécifier les sexes, mais aussi (tout spécialement du côté masculin) essayer de posséder le sexe de l'autre » (12), la seconde tentative est survalorisée chez les Mkako parce qu'elle constitue une préoccupation fondamentale. L'initiation, *durbeng*, n'a pas d'équivalent féminin et la danse des femmes, *bana*, n'est qu'une réjouissance, non un rite de passage. Par contre, *durbeng*, disent les Mkako, « c'est l'initiation contre les femmes » ; pour prouver leur supériorité, ils racontent que *durbeng* appartenait autrefois aux femmes mais que les hommes le leur ont volée. La volonté de spécification des sexes utilise les symboles déjà connus qui se réfèrent à la conception bi-sexuée du monde.

Les non-initiés sont des femmes et la tâche consiste à les faire devenir hommes. L'espace masculin est lié à la brousse, de telle sorte que la place défrichée en forêt où sont construites les cases d'initiation est appelée « le village de la brousse » et l'organisateur, *sakumbo*, « le maître de la forêt ». Les symboles féminins sont évités pendant l'initiation et les néophytes ne doivent boire ni eau, ni liquide de façon générale ; ils ne doivent manger aucune viande bouillie. Inversement, à un certain moment, ils seront obligés de se masturber dans un trou rempli d'eau et d'avaler de la terre mélangée au sperme des grands initiés. Signe de la domination des aînés sur les plus jeunes, ce passage reflète également la volonté d'imposer à la fois une soumission et une renaissance symbolique entre personnes de même sexe. Toutefois, l'enseignement dispensé à *durbeng* ne comporte pas de mystique religieuse. C'est une école de brimades où les néophytes sont menacés, souillés et battus. Leur passage de l'état de femmes à celui d'hommes s'effectue au moyen de blessures symboliques, signes de leur soumission. L'ordre social s'établit puis s'achève par les manifestations de domination de l'homme sur la femme. L'opposition sexuelle village-brousse en fournit un exemple.

Pendant l'initiation, les femmes, en habits de deuil, préparent la nourriture aux initiés et la déposent devant une palissade qui entrave la piste menant à *durbeng*. Là, elles doivent chanter, et *sakumbo*, caché derrière la palissade, les commande ; il lui arrive d'obliger une femme à se dévêtir afin de vérifier « si elle a de bons poils ». L'indécence de certains propos, admise en des occasions particulières, masque la crainte et le mystère que représente le sexe féminin ; celui-ci est dangereux et source de désordre. Enfin, il est caché par les poils et a probablement un lien spécial avec la brousse et le sauvage. On entrevoit une telle relation dans les chansons utilisées par le contre-sorcier pour exorciser une femme : « La partie sexuelle de la femme est pleine de poils ; ne mange pas les parties interdites de l'animal que je tue. » Le sexe féminin, dangereux, est le symbole frustrant d'un monde qui échappe aux hommes ; ceux-ci cherchent à y remédier en tentant de se l'approprier. La volonté de domination sur les femmes passe par l'appropriation du sexe : lors-

(12) THOMAS L.V. et LUNEAU R., *La terre africaine et ses religions*, Paris, Larousse, 1975.

qu'on oblige les initiés à avaler de la terre mélangée à du sang menstruel, c'est bien la femme et son sexe que l'on mange. On veut, par la force du symbole, s'incorporer la partie complémentaire que l'on ne peut maîtriser totalement. Ce désir d'appropriation du sexe féminin est d'ailleurs actualisé par la présence d'une femme pendant toute la durée de l'initiation. Alors que le secret est absolu envers les femmes, celle-ci, choisie généralement parmi les plus réfractaires à l'ordre établi, subit les pires sévices ; elle est battue, souillée, puis violée par les grands initiés.

Néanmoins, du fait même de cette soumission contraignante, elle participe au monde secret des hommes, et jouira par la suite d'une certaine autorité sur les femmes. La mesure de sa peine suffit à lui faire taire le secret, mais on décèle en même temps la vacuité d'une telle entreprise des hommes qui, pour mieux dominer les femmes, sont astreints à faire participer l'une d'entre elles à leur secret. Celui-ci est si impérieux que sa transgression entraîne la mort de l'initié. L'un des interdits de l'initiation consiste à ne pas révéler aux femmes que *sakumbo* est un homme du village et non l'incarnation du dieu au nom caché, *so*. Si les femmes l'apprenaient, elles ne respecteraient plus les hommes et ne leur obéiraient plus. Le secret, le silence tenu sont sources de pouvoir et, ici, le pouvoir du non-dit s'exerce sur les femmes ; la mascarade de *sakumbo* est la condition nécessaire à leur soumission. Les interdits énoncés à la fin de l'initiation révèlent le souci constant d'exercer ce pouvoir. Les nouveaux initiés reçoivent les injonctions suivantes : la femme ne doit jamais tourner le dos à l'homme lorsqu'ils sont couchés ensemble ; elle n'enjambe pas l'homme sans l'avertir et elle couchera toujours nue. Enfin elle ne doit pas faire de bruit en présence de l'homme ; elle lui obéira et ne l'insultera pas. L'insulte a de graves conséquences et les Mkako disent qu'un homme initié insulté par une femme peut en mourir par la simple puissance de la parole féminine.

Encore une fois, *durbeng* est bien l'initiation contre les femmes. Tout converge à la domination de celles-ci et une inversion des couples sexuels et opposés dominants-dominées peut-être mortelle pour l'homme initié.

Finalement, les hommes réagissent aux représentations conceptuelles d'un univers féminin différent, exclusif et non contrôlable, en élaborant des représentations symboliques dans lesquelles la domination de l'homme sur la nature (la brousse, les animaux) va de pair avec celle sur les femmes et sur les jeunes.

*

* *

On pourrait objecter à cet article d'avoir insisté arbitrairement sur l'opposition masculin-féminin de chaque symbole ou fonction sociale pour les besoins de la démonstration, aux dépens de significations diverses qui eussent prévalu en d'autres directions de recherches. Nous ne dénigrons pas la pertinence d'autres interprétations possibles ; la mise en relation entre certains éléments, significative pour le problème

posé, n'est pas exclusive de rapports appartenant à des champs sémantiques différents. Toutefois, nous avons choisi de parler de la femme dans le contexte précis de ses rapports avec la société patrilinéaire. Avoir considéré l'initiation essentiellement comme une tentative de domination des hommes sur les femmes a conduit à ne pas insister sur ses autres fonctions par exemple sur les rapports d'autorité imposés entre adultes et jeunes gens, aînés et cadets ; néanmoins, certaines relations ont montré que l'établissement du pouvoir des hommes sur les femmes posait nécessairement les mêmes problèmes pour d'autres catégories de la société. L'accès aux femmes passe par des rapports de dépendance entre jeunes et vieux qui ne se définissent pas d'ailleurs dans la direction présumée. Le père fournit effectivement une compensation matrimoniale à son fils, mais c'est en se mariant que celui-ci se soumet plus nettement à celui-là car il devient dépendant pour plusieurs années de la production de son père. Les rapports hiérarchisés de la nourriture symbolique s'adressent, on l'a vu, aussi bien aux femmes qu'aux jeunes gens. Autrement dit, si notre présentation met l'accent sur le rang des femmes, cela ne signifie pas que les relations aînés-cadets y soient ignorées.

Ces remarques devraient permettre de situer les questions évoquées dans cet article. Après tout, que les femmes détiennent plusieurs statuts, que leur action dans la vie sociale ne corresponde pas toujours au rôle qui leur est imparti, qu'enfin la fonction qu'elles remplissent déborde ou s'oppose à celle prévue par la coutume, cela n'aboutit qu'à la banale constatation d'une disjonction entre norme et praxis. La question qui se pose se situe au niveau de la non-cohésion entre certaines représentations idéologiques et renvoie à des problèmes théoriques de l'anthropologie. Déjà, une meilleure connaissance des systèmes de parenté *omaha* a jeté quelques lumières sur leur terminologie : le mode de calcul bilatéral dans la reconnaissance de la parenté fournit un modèle d'explication de la nomenclature et des prohibitions matrimoniales ; or, il faut se souvenir que Murdock (13) dans sa classification considérait ces systèmes comme représentatifs de la patrilinéarité la plus accentuée. L'exemple des Mkako n'apporte la contradiction à aucune de ces deux hypothèses. Forte patrilinéarité et bilatéralisme coexistent dans la société mkako et l'on peut admettre que cela constitue un trait caractéristique du système *omaha*. Bien entendu, on connaît bien d'autres sociétés qui reconnaissent bilatéralement la parenté biologique indépendamment du régime d'unifiliation considéré (14). Dans la société mkako, la non-congruence entre conception de la filiation, de la parenté biologique et de la parenté sociale ne doit pas conduire à la remise en question de l'un de ces principes qui s'inscrivent chacun dans son domaine propre. Leur mise en relation introduit un dialogue entre différents discours que tient la parenté prise au sens large et qui prend en charge les rapports particuliers entretenus entre le masculin et le féminin. La filiation patrili-

(13) MURDOCK G.P., *De la structure sociale*, Paris, Payot, 1972.

(14) Voir à ce propos un exemple new-guinéen analysé par STRATHERN A., *One father, one blood*, Tavistock, Londres, 1972.

néaire est une représentation idéologique de l'ordre social au même titre que celle de la parenté biologique. Ce sont deux discours qui coexistent et parfois s'affrontent dans des rapports de domination.

Le symbolisme, fondé sur un système binaire, est partagé par tous ; mais les pratiques symboliques sont mises en œuvre au service de l'idéologie qui définit la supériorité du principe mâle sur le principe femelle. De ce point de vue, M. Augé a raison quand il écrit : « En ce sens, l'idéologie est déjà dans le symbolisme (15). » Le domaine de la différence qui attribue la place de chacun dans la société, hommes, femmes, aînés, cadets, se manifeste autant dans la réalité sociale que dans le champ symbolique. Dans la mesure où les rapports sociaux entre les différents acteurs de la société sont des rapports de pouvoir, l'opposition idéologique établie se transforme en rapport de domination des uns sur les autres, mais on ne peut pas dire que cette différence produit, en elle-même, du pouvoir. Ce sont les statuts tenus par chacun dans la société qui autorisent l'utilisation de représentations symboliques afin de réactualiser les rapports de force. L'efficacité symbolique n'a de sens que lorsqu'elle est manipulée par les réels détenteurs du pouvoir. La mise en question et la contradiction des rapports masculin-féminin sont symboliques, mais la réactualisation de ceux-ci en un rapport de force établi est idéologique, car dans la société *mkako*, comme dans les autres, ce sont les hommes qui détiennent le pouvoir.

On ne saurait non plus parler de l'exclusivité du domaine féminin comme d'une revanche imaginaire sur la pratique sociale de la part des éléments dominés. Il ne s'agit pas d'un contre-modèle féminin dans la mesure où l'ensemble de ces contradictions, sociales et idéologiques, est partagé par tous les membres de la société. Le consentement des femmes à leur domination passe par la reconnaissance idéologique de la supériorité du masculin sur le féminin. Suivons M. Godelier quand il écrit : « Chacun sait que la plus grande force d'un groupe dominant ne se trouve pas dans l'exercice de la force mais dans le consentement des dominés à leur propre subordination. En définitive, la domination de l'homme n'est pleinement fondée qu'au moment où c'est la femme qui apparaît comme la seule responsable ou coupable du sort dont elle est victime (16). »

L'exclusivité du domaine féminin constituerait un danger pour les femmes qui, livrées à elles-mêmes, n'amèneraient que le désordre. Elles doivent être protégées des dangers de leur propre sexe qui allie souillure et fécondation, pouvoir surnaturel et sorcellerie de la stérilité. En quelque sorte, les caractères sauvages et mystiques qui les caractérisent, en même temps leur échappent et la tâche revient aux hommes de les contrôler. Pour ce faire, ils doivent maîtriser d'abord les dangers de la

(15) AUGÉ M., « Vers un refus de l'alternative sens-fonction », *L'Homme*, juil.-déc. 1978, XVIII (3-4) p. 152.

(16) GODELIER M., « Le sexe comme fondement ultime de l'ordre social et cosmique chez les Baruya de Nouvelle-Guinée » in « Le problème des formes et des fondements de domination masculine », *CERM*, n° 128, 1976, p. 40.

brousse, royaume des esprits et des maléfices. De par leur supériorité présumée, les hommes cherchent à dominer ceux-ci tout en protégeant les femmes. Cette protection devient alors le moyen idéologique d'établir la suprématie masculine bien qu'elle soit conçue à différents niveaux de conscience.

Finalement, la persistance et la résistance idéologique du monde féminin dans le monde masculin apparaissent comme la justification *a posteriori* de la volonté dominatrice des hommes. L'initiation est la réaction consciente de ceux-ci à une idéologie parfois contradictoire des rapports entre le masculin et le féminin élaborés de façon inintentionnelle. L'accession des femmes à la connaissance initiatique (même essentiellement constituée de brimades) conduirait inmanquablement au désordre, à la négation de l'ordre social. C'est aussi parce que tous participent de l'idéologie de suprématie masculine, malgré les contradictions inhérentes à celle-ci, que les dominants, c'est-à-dire les hommes, sont condamnés à réaffirmer un pouvoir dont, pourtant, ils ne furent jamais départis.

Niort, 1979.

Traditional female militancy in a modern context

par Paul Nchoji NKWI

The exercise of authority or power over populations has often been seen as an affair of men in a men's world. Few societies do tolerate or permit women to occupy positions of relative political importance. Whether a woman is a *mafo* in the Bamileke country, a *nafoyn* among the Kom, a queen in England, she still remains to a great extent under the influence of a man. Curious enough, even in the matrilineal societies, the exercise of effective authority rests in the hands of men. The relative position of women within the power structure might suffice in normal circumstances but when there is an abuse of women, their rights and person, the power structure might be disrupted. This article attempts to show in a concrete way how and when women can take over the power, or can displace the men and rule in their own way. Among the Kom of the Western Grassfields of Cameroon, there is a female practice called *anlu* (1) which is a disciplinary technique designed by women to seek redress for particular offences committed by men against womanhood. This essay also attempts to show the origin and the traditional and modern orientation of *anlu*.

Kom is a small kingdom situated in the mountainous district of the Cameroon western grassfield. Its population of 80 000 occupies the rolling mountains of this part of the plateau. Its tradition of origin link its people to the so-called Tikar of the Bamenda Grassfields. The term Tikar or Ndobbo as applied to the Grassfield tribe « implies, rather, a claim to the legitimacy of political institutions and to their ultimate derivation from a legendary centre which sanctioned their adoption »

(1) This article is based on a number of articles and more especially on my own experiences of the 1958 women's uprising and my researches in 1974 and 1975. For further reading confere, R. RITZENTHALER, « Anlu : a woman uprising in the British Cameroon », *African Studies*, 19 (3) 151-6, S. ARDENER, « Sexual insult and female militancy », in *Perceiving women*, (edit) S. Ardener, pp. 29-53, Malaby Press, London, 1975.

(Chilver and Kaberry, 1967 : 127). Kom oral traditions bring their ancestors from Ndobbo to BameSSI, probably then its older location in Bamun. After several mishaps these first ancestors finally found their way to the present hilltop capital, Laikom from where they began to expand in numbers and territorially. A majority of the clans (2) in the area are matrilineal descent groups. This fact poses a serious historiographic problem of explaining how a tribe, claiming a common origin with patrilineal groups should possess matrilineal institutions (3). Succession and inheritance is through the uterine line but hardly does a woman inherit or succeeds to lineage titles and property. Although the women constitute « the essential parts of the lineage and they give rise to other minimal parts whose continuous multiplication maintains the stability and persistence of the unit » (4) (Nkwi : 1977 : 15), yet they enjoy little or no political power. On the whole it is the men who administer, control, restrains and rule persons. But this does not mean that any man can maltreat a woman. Women have specific rights and obligations. Their position in Kom is well defined.

Women normally have statuses : *wul-ndo* (Lit. man of the house) and *wain-ndo* (child of the house) and *wie-ndo* (wife of the house). A woman is a *wain-ndo* when she is born of a precise social father. She has few rights and obligations towards him. A social father can and does claim the bride-wealth of his daughter. For the rest, he has no control over her after marriage. The *wul-ndo* (pl. *Gheli-ndo*) status is acquired through the mother. A woman as a *wul-ndo* represents the persistence and continuity of the lineage. The third status is that of *wie-nod* (pl. *ükie-ndo*). This carries more rights and obligations. Every married woman is a *wie-nod* of her husband's lineage. Her husband and lineage have *jus in personam* over her and she is considered the property of the lineage. A woman acquires the status of a *wie-ndo* through the payment of her bridewealth and the celebration of the marriage, *Nchawie*. She can only ceased to be a *wie-ndo* when she is divorced and the bridewealth is paid back to the lineage of her husband. There are some married, women whose *wie-ndo* status is very high. All royal wives (*ükie-nto'o*, sing, *wie-nto'o*) were considered sacrosanct and treated with extreme respect and decorum. In former days, adultery with any of them was punished with death. Their sacrosanct nature was derived from the fact that they were married to a sacred king. But the highest woman in status is the *nafoyn* (the mother of the king). She was either the true mother of the *foyn* or the mother's sister or the sister. She was held also in high esteem. She advised the *foyn* on certain political, religious and domestic affairs. She lived in the palace and was virtually the guardian of the *foyn's* wives. Like all princesses she

(2) There are about 23 clans in Kom, and only three of them are patrilineal, (cf. Nkwi, *A clanship study : a systematic study of clans amongs the Kom*, Fribourg, Switzerland, 1973 : 28).

(3) Cf. P.N. Nkwi, « The problem of the origin of Kom matrilineal institutions » in *Symposium Leo Frobenius*, Verlag Dokumentation Pullach/München, 1974 :282 :297.

(4) P.N. Nkwi, « Kinship structure among the Kom of the Bamenda Grassfields » in *Occasional Papers of the Department of Sociology*, vol. 1, n° 2 (1977) 12 : 27.

was unmarried and could have lovers. In public she moved with a retinue or an entourage of women and servants, and like most people of her rank she was very much respected. From this it can be seen that women in Kom had specific roles and statuses and no advantage of it could be taken without serious repercussions.

As essential parts of any lineage their rights and person had to be protected from abuse. According to Kom legal practice no one may beat a pregnant or nursing mother ; no one may brutally beat or maltreat his mother or father ; no one may insult his mother saying « look at your rotten vagina » ; no one may commit incest or in short any crime that insults womanhood. If anyone commits any of these acts, he is likely or is sure to be punished or disciplined by *anlu*.

Anlu means to drive away. It was an act of ostracism. If a person maltreated a pregnant or nursing mother, he was ostracized. He could not have any social contact with members of his own close kin group. This action, according to many informants, has a historical background to it. Some informants maintained that *anlu* came into existence when « owing to an act of trickery by an enemy, all the active male members of the community were once slaughtered. To defend the group the women decked themselves in vines. The women kept guard and repelled enemy attacks while the few remaining old men built the houses, hunted for food, and went and paid the required tributes » (Ardener, 1975 : 36) (5). This version agrees substantially with a version which I collected and cross-checked, and which I believe is authentic and reliable.

According to this version, Mejang, a tributary chiefdom of Kom was paid tribute by the Kom during the early days of settlement at laikom. Mejang had at that time a territorial framework extending to the out-skirts of Laikom. The Kom people were required every year to build a house in the palace of the Mejang chief. The house had to be mudded with mud mixed only with castor oil and not with water as was the usual practice. At one stage, the Kom people are said to have refused to perform this onerous duty. This was considered as an act of rebellion which had to be suppressed. One day while the foyn of Kom and a greater part of the male population were away on a hunting expedition, the Mejang warriors decided to invade Laikom and capture the women in the absence of their men. The assault was mounted and resisted. The women had got wind of it through scouts or spies. Under the direction of the *nafoyn* (the queen-mother) the women bedecked themselves in their men's clothes, and vines, carrying sticks and weapons, went out to meet the approaching Mejang force. On seeing the women, of course, they did not know that they were women, the

(5) S. Ardener bases her argument on Mr Francis I.W. Nkawain's manuscript, *The wum women uprising anlu*, 1958. This account seems to imply that this took place at Bamessi where part of tribe was destroyed. The Kom tradition of origin, according to my informants do not give any indication that *anlu* began then though there is trace of the role of women after the Bamessi disaster or tragedy.

Mejang warriors fled as the women chased them down the hills. Many died during this struggle and most of them escaped.

Only a physically deformed man (*fûges*) was captured. The women stripped themselves of their war garments to reveal their true identity. The *fûges* was astonished. He was further instructed to tell the chief and the people of Mejang that they were to pay tribute to Kom. Then Mejang became a tributary chiefdom of Kom. This, it is said, saw the beginning of *anlu*, an effective instrument of dealing with men or punishing those who had committed crimes against womanhood or maltreated women. (6)

Initiated on a military basis, *anlu* was organised along the lines of *njong*, a village military club. Whenever women took action against a man, they met and organised themselves under a head called *na-anlu* (lit. the mother of *anlu*). She was usually the oldest woman in the village. During the period that the women enforced an effective band on a person, she co-ordinated all actions taken to punish the individual concerned. She was assisted by spies (*ûgwesû*, sing. *ûgwe*). But these came under the direct control of *na-gwesû* (mother of spies). The main task of these spies was to see to it that the culprit was completely isolated from the rest of the community and to take immediate action on those who sought social contact with the guilty person. It would be of interest to show how action was taken in the olden days and how effective such punitive measures were.

If a man had beaten his pregnant or nursing wife, it was considered an abomination by the village or tribe as a whole on the ground that « fertility or the child » was one of the things or values that tribal rituals protected and to see a person maltreating a pregnant woman or a nursing mother, was considered worth the action of *anlu*. The women could take over full control and deal with the individual in the way they wanted. Hon Francis Nkwain, a kom himself, gives a vivid description of an *anlu* action in the following passage.

Anlu is started off by a woman who doubles up in an awful position and gives out a highpitched shrill, breaking it by beating on the lips with four fingers (7). Any woman recognising the sound does the same and leaves whatever she is doing and runs in the direction of the first sound. The crowd quickly swells and soon there is a wild dance to the tune of impromptu stanzas informing the people of what offence has been committed, spelling it out in such a manner as to raise emotions and cause action.

The history of the offender is brought out in a telling gossip. Appeal is made to the dead ancestors of the offender, to join in with the *anlu*. Then the team leaves for the bush to return at the appointed time, usually before actual dawn, donned in wines, bits of men's clothing and with painted faces, to carry out the full ritual. All wear and carry the

(6) The version on which I do rely was collected on several occasions and carefully cross-checked with several informants of some credibility (priests, chiefs and notables).

(7) The same sound can be produced to raise alarm and assemble both men and women when a house is on fire, otherwise it could only be a sign of an *anlu* action.

garden-egg type of fruit which is supposed to cause "drying up" in a person who is hit with it. The women pour into the compound of the offender singing and dancing, and, it being early in the morning, there would be enough excreta and urine to turn the compound and houses into a public latrine. No person looks human in that wild crowd, nor do their actions suggest sane thinking. Vulgar parts of the body are exhibited as the chant rises in weird depth (8) ».

These actions continue until the offender repents, and failure to repent in time, he would dry up or withered away and died. The ostracism is so effective that the outprit has to beg for pardon otherwise within days, it is believed he will die. On repentance and the payment of a fee, the offender was taken to a stream and immersed in water. His compound and cooking utensils were kept clean again. It is only after this purification exercise that the person was re-admitted into the village communal life.

A few interesting facts emerge when *anlu* is analysed closely. Firstly, only women are involved and no men or any tribal judicial institution can step in. Any attempt by a man is treated seriously and he could also be ostracized for supporting the culprit. During this period the entire social and political life of the village is in the hands of women, and virtually they can even force their husbands to carry out the chores of domestic functions. Secondly, some gestures seem to indicate the reversal of the natural order of things. According to a Kom mind, it is not natural for a woman to wear men's clothings : vulgar parts of the body (vagina, anus, etc.) must not be treat with disdain or exhibited in a vulgar way (9) : it is not normal for a person to paint his face nor to use another person's compound as a public latrine ; it is even worse to stone a person with a garden-egg-like fruit (*fünya*). This fruit was believed to diminish a person's « vital force » when he was stoned with it, and that could cause his death. All these actions which were considered to be outside the normal order of things, were performed by *anlu* to show the gravity of the crime committed. Insulting one's mother (« look at your rotten vagina »), beating a pregnant or nursing mother, committing incest, were considered very serious offences.

These offences were also seen as a complete disregard of the essential values of the tribe such as fertility, food and prosperity. These values were protected by tribal rituals. Thirdly, it is in the normal order of things for men to exercise political power. But when *anlu* takes actions, the men are virtually powerless. The women control during the *anlu* action the political and social life of the community. It is only when the purification exercise is to be carried out that the village regulatory society (*akum*) might step in to arrange or fix the date, place and fees to be paid. But the regulatory society cannot and could not interfere

(8) Cf. Francis NKWAIN, « Some reflections of *anlu* » : 1958. This text is also quoted by S. Ardener, in *Perceiving women*, pp. 36-37.

(9) The women uncovered themselves and showed him their breast and vaginas to prove to him they were actually women who were involved in the punitive action.

in any action taken by the women to punish the culprit or any person associated with him. The tribal regulatory society (*kwifoyn*) could act only if several villages were involved, as was the case in 1958, when nationalist politicians utilised the traditional *anlu* for their political ends.

The 1958 women's uprising (10)

In the late fifties and early sixties there was an intensification of nationalist propaganda. The scuffle of nationalist leaders to gain the popular vote needed tact and practical common sense logic. Nationalist leaders seeking popular support were more successful if they marshalled traditionalism or turned to traditional institutions for greater inspiration. Probably this factor explains the sudden rise of the KNDP party (Kamerun Democratic Party) and its grip on the people. Founded in 1955, it succeeded in getting to power by 1959. Its leaders were more articulate, more sensitive and meticulous in the observances of traditional moves or values which they exploited to their greatest benefit.

The KNC (Kamerun National Congress) party was firmly in control in Kom by 1958 under the leadership of Joseph Ndong Nkwain. To win an election against the K.N.C. party in Kom would have required complete revolutionary measures. The KNDP leaders were fully aware of this fact. In order to derail the KNC party and win the popular vote, it is said that the KNDP leaders had to resort to the traditional *anlu*. They were able to mobilise the women and to disrupt public life in their favour. Ritzenthaler affirms that « by the use of demagoguery, sincere promises, the exploitation of dissatisfaction, intimidations and the clever mingling of Kom and European ideas, the women were welded into an effective organisation whose membership at its height was estimated at 99 per cent of the Kom women » (1960 : 484). It must be said that *anlu* was initially a sensitivity to the predicament of women-farmers. The politicians made use of the situation.

In order to transform the traditional *anlu* into a highly organised and powerful organisation, the women had to be highly motivated. This was necessary if *anlu* had to emerge as an effective instrument capable of seizing control of tribal affairs from the men, mobilising men's opinion, and finally to control the tribal vote in the 1959 elections. As the events show, the women were able to keep their husbands, schools and government officials under their menacing control, and finally brought the KNDP party to power in Kom.

One of the major sources of dissatisfaction in Kom was the cross-contour farming regulation which was meant to preserve or to promote soil conservation. The regulation stipulated that women had to « orient

(10) For further knowledge of the utilisation of *anlu* for modern politics, cf. P.N. Nkwai, *Traditional Government and social change*, Fribourg University Press, Switzerland, Fribourg, 1976 : 176 : 184.

their linear garden beds horizontally to the slopes rather than the traditional vertical arrangement to prevent soil erosion in this mountainous terrain » (Ritzenthaler, 1960 : 483-4). The law also prohibited the burning of grass on the farms. This regulation was directly against the traditional way of cultivation and since much of the agriculture was and still in the hands of the women, the regulation insisted that the women had to turn away from their traditional farming methods. Few women were prepared to follow the regulation.

There were rumours that the foyn (king) was about to sell kom land to the KNC leader, Dr. Endeley, then premier, and to the Ibos (Nigeria). The enforcement of the cross-contour regulation by a non-kom agricultural Assistant strengthened the rumours. Since land was considered sacred and protected by fertility rites, it was an anathema selling it or tampering with its fertility dimension. Anyone attempting to do this could be ostracised. To say that the KNC was conniving with Dr. Endeley to sell kom land was sufficient to invite trouble.

The women also wanted the government in power, KNC to protect their crops against destruction by Fulani cattle. The KNDP gave the women the impression that the government in power was incapable of doing so. It was true that crops were not adequately protected from cattle. Women whose crops had been destroyed were usually not compensated. The government could not effectively control the movement of cattle.

It was true again that the cross-contour farming would promote soil conservation. The KNDP leaders knew this and had voted in favour of the law when it was passed in 1955. It was untrue that the land was being sold. It seems that the KNDP leaders were shrewd enough to mobilise ignorant and illiterate women to their cause. They were able to mobilise the women into a modern *anlu* which persecuted and terrorised non-members, created disturbances that caused serious concern to local authorities.

Elections into the Southern Cameroon House of Assembly were due in 1959. The premier, Dr. Endeley, was due to visit Kom in July 1958 and to address the people. In order to forestall any KNC meeting and public manifestations, the KNDP leaders are said to have begun as early as April 1958 to reorganise their party in the light of the traditional *anlu*. They made the women's organisation — *anlu* — the power base and a political instrument. They developed the traditional *anlu* into a cohesive group as the events of June 1958 show.

On the 4th July 1958, a meeting was held in the village head's compound at Njinikom. It was attended by a sizable number of women as well as some KNDP leaders. On that fateful day the chairman of the Wum Divisional Native Authority Council was summoned to explain why the Council had enacted the cross-contour farming law, it is curious to note that a law passed in 1955 was only called into question in 1958. Mr. C.K. Barth made it understood that the regulation had been promulgated with the consent of all the political parties. He further insisted that it could not be repealed. The KNDP leaders present did not associate themselves with the views expressed by C.K. Barth,

one of the KNC learders. His stand that the law was there to be obeyed and could not be changed sparked off demonstrations that were to paralyse the socio-economic and political life of the Kom kingdom for many months to come.

Mr. Barth was chased away from the meeting by a group of angry women to the great pleasure of the KNDP leaders who stood there unmolested. Mr. Barth made his way to the mission compound as the women followed him stoning and beating. When he was given shelter by the missionaries, the women swarmed the mission compound singing obsence songs typical of the traditional *anlu*. The news of this event spread like wild fire and by evening the official modern *anlu* demonstrations had begun to gather momentum.

It was becoming apparent that these women's demonstrations would disrupt most aspects of life. On the day Mr. Barth was chased away, it began to rumour that schools would be closed, and that even market-places would be occupied.

On the 7th of July 1958 some women, mostly from Njinikom, gathered to disrupt classes in the school in which three KNC teachers and one other teacher, erroneously believed to be a KNC supporter, were teaching. This fourth teacher seems to have defected from the KNDP in which he was a member, most probably because he did not approve the utilisation of ignorant women for a political cause. On that Monday, only about twenty per cent of the school pupils were present. Eighty per cent had stayed away on the instructions of their mothers. Women had taken over control of everything.

The parents of the twenty per cent were either ignorant of what was going on, or were children of KNC staunch supporters. As I was doing my last year of primary education, my father who knew little or nothing about local political manœuvres, persuaded me and my two brothers to continue to attend classes. He said he would not stop his children from pursuing their studies on the instruction of women. According to my own eyewitness account, the women dressed in vine or leaves and some wearing their men's dresses, entered the school compound singing mocking and obscene songs. They entered the classrooms and began to beat and intimidate the teachers as well as admonishing the school children to stay away from classes. The demonstrations were so serious that no classes were held that day.

On the 8th July 1958, the first major mass demonstration took place at Njinikom. This demonstration drew women from every part of the Kom kingdom. It was on this day that the women demanded the removal of the KNC teachers at the Njinikom Boy's School. The women succeeded in suspending the courts and some schools for the rest of the year. Their demands manifested that the KNDP was the brain behind the women's demonstrations. The fact that these demonstrations were made to coincide with the visit of the Premier, the KNC leader, is a pointer to this assertion. Besides, those who did not associate themselves with the *anlu* were usually molested or ostracised. My father who dit not associate himself with the *anlu* activities and has opposed their moves as non-traditional, was branded a KNC supporter

and he was ostracised. The *anlu* forbade any person visiting our compound. Anyone found visiting us was treated as a KNC supporter and therefore anti-*anlu*, or anti-KNDP.

On the 11th of July 1958, Dr. Endeley made his visit despite warning that he should not undertake it. Travelling from Wum to Njinikom through Bafmeng, the Premier and his entourage came across several road-blocks set up by the women. On arrival at Njinikom they met only a handful of supporters. The KNDP had initiated and achieved a total boycott of the visit ; the *anlu* women had succeeded in intimidating their men from attending the meeting with the Premier. Further demonstrations and reports of mock-burials of KNC leaders by the *anlu* women gave the impression that persons supporting the KNC party would be punished supernaturally with death as was the common belief when a traditional *anlu* was organised. Mr. Joseph Ndong Nkwain died suddenly on 21 December 1958. Some informants believed his death was caused by *anlu* while others hold the contrary view. It must be remembered that Mr. Nkwain was KNC leader in Kom and also a member of the Southern Cameroon House Assembly. When the *anlu* started, he resisted very strongly and on one occasion the women had him beaten up and stoned when he refused to give up his political views.

On the 14th July 1958, the Divisional Officier attended another mass rally at Njinikom in order to listen to the grievances of the women. The demonstrations were so wild that no police action could handle it. Only a few police officers were despatched to cover the event, and government had only to dialogue with the women. Even the traditional ruler, Foyin Alo'o Ndiforngu became virtually powerless. The women had taken over control of tribal affairs. The regulatory societies — *Kwifoyn* and *mükum* — remained completely aloof. The *foyn* and the Divisional Officer attended the rally. During the meeting the *foyn* further affirmed his stand on tradition and told the women that it was false that Kom land was to be sold. The Divisional Officer sought also to pacify the women by promising to suspend the cross-contour farming regulation if the women could return to normal life. In fact, the regulation was suspended and then re-instated when the KNDP came to power in the 1959 elections. He also promised the women that all those who had been convicted for violating the law would be released and no action taken against them. Their demand that the KNC teachers should be removed from the Njinikom Boy's school could not be met.

The Divisional Officer explained that it was beyond his competence to remove them because the teachers were employed by the catholic mission. He further admonished them to moderate their views, and above all not to molest those children whose parents wanted their actions against those who did not share their to go to school. Despite these attempts to mollify or temper their spirits persecutions of KNC partisans continued. Rallies continued to be held at village level. These rallies gradually developed into KNDP grass-root cells. One thing one must note here is that women's action was so effective that they were able to remain virtually in control for three years. In its early stages in

1958, it was difficult for the government to repress it. An arrest of one woman was likely to provoke mass demonstrations. Towards the end of July 1958, the police came to arrest the ring-leaders. When they arrived the *anlu* leaders voluntarily gave themselves up and agreed to travel to Bamenda. This action brought large numbers of women trekking the 55 km road to Bamenda. It was difficult to take action against women who looked innocent and ignorant, and yet who were all prepared to go to prison. The government, unable to deal with the case, ordered the women back, but this time providing transport and food for all. To the women, it was a great victory. To the KNDP leaders, it was a greater victory and achievement.

The *anlu* leaders were quite brilliant. The overall head was called Queen while her assistant was named the D.O. These names were directly derived from the colonial structures. The head was the Queen with reference to the Queen of England and her assistant, the D.O. was named so with reference to the Divisional Officer who used to be the representative of the Queen. The Queen Fuam lived at Wombong, and the D.O. Mrs Muana also lived there. These two women became virtually the rulers of Kom, for little was being heard of about the Foyn. For some time Wombong the village in which lived the Queen and the D.O. replaced Laikom the traditional capital. The centre of power was no more Laikom but Wombong. It was from here that orders were issued by Fuam and Muana. It was from here that directives about how to vote in the 1959 elections came. The women who had gained the right to vote, voted massively for the KNDP. For sometime the women spent more time in *anlu* demonstrations and the promotion of the KNDP image that they neglected most of their traditional duties — farming and domestic chores, to no protest of their men.

By the middle of 1959, some of them had gained positions in the male dominated courts. Mrs Muana became one of the most brilliant judges in the customary court which was transferred to Njinikom from Laikom under *anlu* instructions. It was only until the turn of 1961 that women began to return to normal traditional life, but they had succeeded in providing the KNDP with a strong grass-root political basis.

Conclusion

The status, person and role of women differ from society to society. Usually these dimensions are defined always in relation to men's role and status. The world is apparently a men's cosmos. Even in matrilineal society such as Kom one would expect the contrary. In the Kom matrilineal society men occupy more important and significant position within the power structures. The women enjoy a specific right in so far as they constitute the essential parts of the lineage : they are responsible for the persistence and continuity of the lineage. It is this factor that gives the women the high respectable position whose violation cannot

be condoned by neither the global society nor by the women constituting a corporate group.

The *anlu* as a disciplinary measure is just one of the many cultural features that were exploited by politicians for their ends. The tapping of the sentiments of women was only part of whole complex practices among African politicians who turned to traditional institutions for inspiration.

What comes through in this essay is this that women in Kom have a well defined position within the social structure. They constitute a very important vital element whose dignity, prestige, honour and importance cannot be trampled upon without serious repercussion-ostracism.

La visite des belles-mères chez les Maka

Une rébellion contre les hommes ?

par Peter GESCHIERE

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

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

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

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

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

1. Le déroulement d'un *djade*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ou encore :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusion : la femme maka et les changements actuels

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAPHIE

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

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

TROISIÈME PARTIE

**OUTILS RITUELS
ET POUVOIR SACRÉ**

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

(Tradition ouldémé du nord du Cameroun)

par Véronique de COLOMBEL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Ce qui se passait au temps d'Aguedzavernda

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

e) *Épisodes suivants (résumé)*

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

2. Analyse

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

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

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



Femme fali versant le mil écrasé (Photo J.-G. Gauthier)



Belles-filles mkako contraintes par leurs belles-mères à se rouler dans la boue lors des funérailles de leur beau-père (Photos E. Copet-Rougier)



Porteuses d'eau mofu (Photos J.-F. Vincent)



Femme mofu dans sa cuisine (Photo J.-F. Vincent)



Le travail au champ des femmes mofu (Photo J.-F. Vincent)



Épouses du Sultan Ndjoya (Bamum)





Femmes mkako (Photos E. Copet-Rougier)



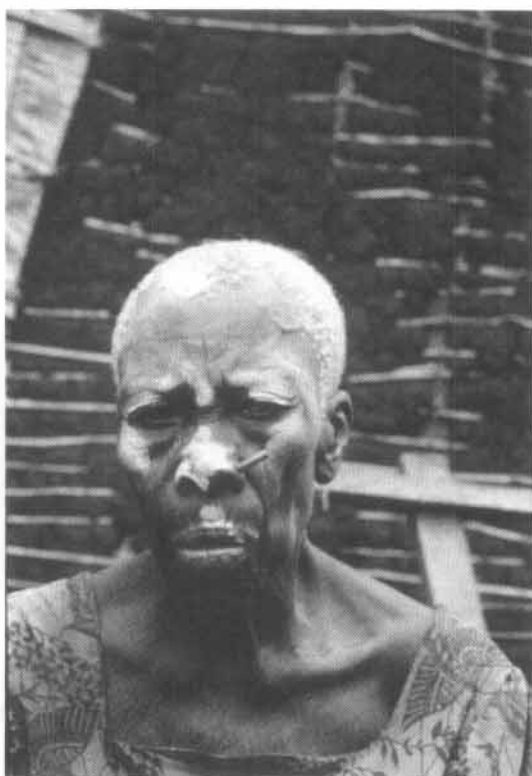


Portraits de femmes mkako (Photos E. Copet-Rougier)





Portraits de femmes mkako (Photos E. Copet-Rougier)





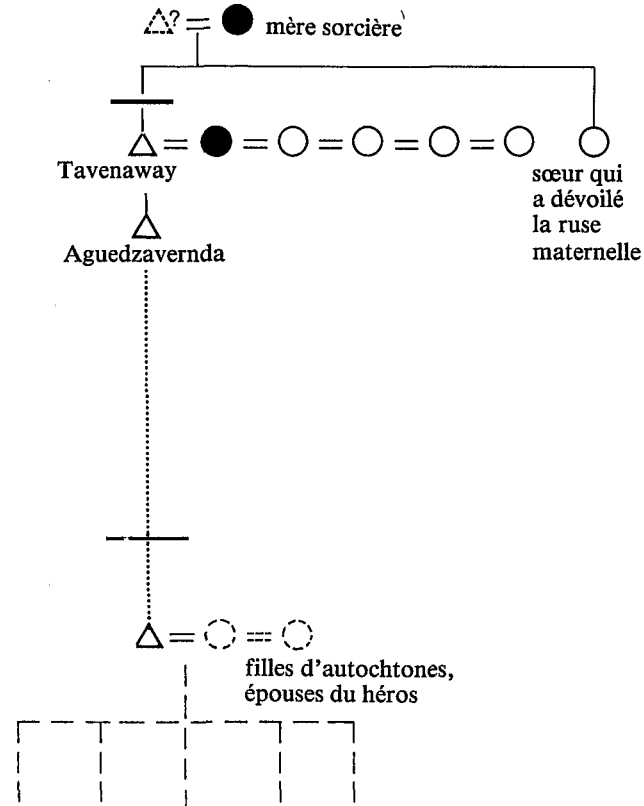
Femme fali pilant le mil (Photo J.-G. Gauthier)

Figure n° 1

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

- Mère sorcière qui délègue le serpent pour manger son fils le fils tue le serpent.
- Rupture avec mère et clan - apparition de pouvoirs - 1^{re} migration .
- Tavenaway, père du héros, prend femme en pays d'immigration ...
- Première épouse, sorcière, avec vagin denté, mère du héros.
- Naissance d'Aguedzavernda contre le gré de sa mère avec pouvoirs cosmiques et pouvoir de métamorphose.
- Le héros « arrache » les excréments du soleil à la vieille femme d'où gain de savoir et de pouvoir « social ».
- Deux extractions symboliques du sein maternel (sac) accroissent son pouvoir sur ses frères.
- Une lutte de métamorphose avec une ogresse lui donne la victoire et un accroissement de pouvoir.
- Rupture avec le nouveau clan - 2^e migration
- Lutte de pouvoir avec les Mandara
- Arrivée en pays ouldémé et installation

LÉGENDE : ● « mère dévorante », ○ △ absents dans l'épopée,
 — rupture des liens familiaux, migration,
 : temps des actes du héros.



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

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

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

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

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

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

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

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

a) *Pouvoirs sociaux transmis par la vieille femme*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(21) COLOMBEL V. de., texte n° 121.

(22) *Idem*, texte n° 122.

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

c) *Un message historique ?*

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

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

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

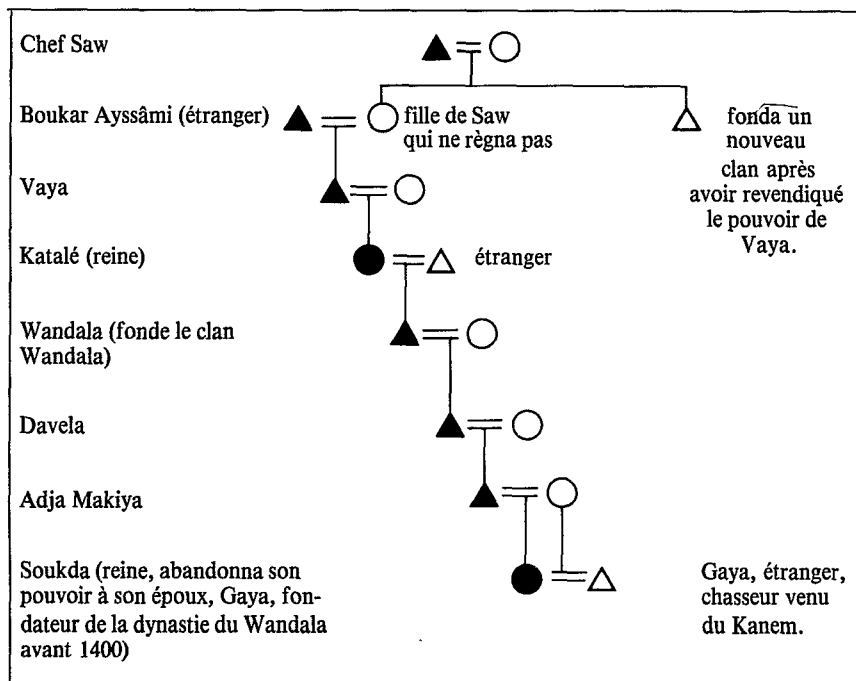
(24) PIAULT M.H., 1970, *Introduction à l'étude des processus constitutifs d'un État*, Paris, CNRS, 206 p., coll. Études et documents de l'Institut d'ethnologie ; p. 112.

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

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

Figure n° 2

LISTE DES CHEFS DE MANDARA, AVANT GAYA



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Le mevungu et les rituels féminins à Minlaaba

par Philippe LABURTHE-TOLRA

Des nombreux rituels que connaissait le peuple Beti à l'époque pré-coloniale, le plus célèbre est le rituel d'initiation appelé *So*, au cours duquel les jeunes gens acquéraient le statut d'adulte. Les étapes essentielles en étaient gardées secrètes, et ce n'est qu'avec la conversion au christianisme que ces secrets ont été profanés ; ils couvraient avant tout les épreuves extrêmement douloureuses et éventuellement mortelles, en particulier le passage par le « tombeau » ou souterrain initiatique, au cours duquel le garçon « tué » symboliquement accédait grâce aux hommes à la naissance sociale. Comme dans toutes les initiations africaines analogues, les initiés n'étaient montrés aux profanes qu'enduits de fards (argile blanche ou poudre rouge de padouk, *bâ*), défilant sous l'emblème révééré du rite, l'*ébe So*, axe de raphia traversé d'un roseau. On croyait seulement que l'initiation leur donnait accès aux viandes jusque-là interdites. Mais j'ai tâché de montrer dans ma thèse sur Minlaaba que le *So* avait une valeur polysémique : à travers des variantes locales inévitables, il assurait par exemple l'unité et le brassage des éléments culturels de cette société sans pouvoir central, et il assumait une fonction religieuse de purification constante de tout le pays grâce à la superposition chronologique des séquences initiatiques dont l'une débutait dans un certain endroit tandis que l'autre s'achevait ailleurs.

Complémentaires et antagonistes, les femmes se devaient de posséder leurs rites secrets du moment que les hommes avaient les leurs, ainsi qu'un équivalent de l'initiation.

Cependant leur situation est bien différente, en particulier du fait qu'elles sont mariées très tôt et dispersées loin de leur famille d'origine. Le cadre des activités rituelles ne sera donc pas le ou les lignages comme pour les garçons, mais la relation de co-épouse, ou de belle-mère à bru, les rapports d'affinité ou de voisinage au sein des villages.

Alors que le *So* peut apparaître en filigrane comme une tentative d'enfantement par les hommes et une célébration du phallus, le *mevungu*, en revanche, se présente clairement, du moins pour ses adeptes, comme une célébration du clitoris et de la puissance féminine. Je ne m'étendrai pas sur ce rituel qu'Henri Ngoa a abordé, ainsi que d'autres chercheurs. Je le situerai simplement ici comme étant le rituel par excellence pour les femmes de Minlaaba.

*
* *

On célébrait le *mevungu* quand le village devenait « dur » (*aled*, avec une connotation de résistance, d'égoïsme et de sécheresse), c'est-à-dire à peu près dans les mêmes circonstances que le *So*, mais sans référence à un *nsém* déterminé d'homme et dans une sorte d'aveu du pouvoir féminin :

« Du temps que je vivais, nos mères avaient une cérémonie : *mevungu*. Si je ne trouvais aucun animal dans la brousse, je les appelais : "Ce village est dur, faites votre cérémonie !" (*akén*). Alors on prenait la cendre de toute une journée, on en faisait un paquet ; elles disaient : "Celui qui arrête les animaux, s'il continue, qu'il meure !", et on transperçait le paquet de petites flèches de raphia. Dès qu'elles avaient fait cela, le gibier remplissait le village. Seules les vieilles mères savaient cela. Maintenant que c'est divulgué, je meurs de faim-de-viande (*ozán*). » (Michael Mve Meyo, Mekamba, 6/2/1967).

Tel est l'essentiel du rituel vu par un vieil homme initié. Autour de Minlaaba, c'est d'abord le manque de gibier qui amenait les hommes à demander le *mevungu* aux femmes, point de vue qui m'est confirmé spontanément quelques jours plus tard au « sixa » par Mmes Agnès Ngono et Berthe Ateba. On peut s'étonner de cette association des femmes à la chasse : mais fécondité des femmes et fécondité de la brousse se rejoignent. Si l'on compare le fœtus à une antilope prise au piège dans le ventre de sa mère, réciproquement, les pièges sont pourvus d'une puissance génésique issue des ancêtres et de la nature ; c'est aussi de la nature et des ancêtres que la femme tient sa fécondité, donc des mêmes instances. Si la femme est effectivement féconde, c'est qu'elle est efficace auprès de ces instances (or le *mevungu* est entre les mains des femmes les plus fécondes). Proches de la nature, complices de la brousse et des esprits qui la régissent, les mères qui ont fait leurs preuves sont les plus aptes à la repeupler et à nourrir les adultes de viande comme elles ont nourri de leur lait leurs nombreux enfants.

Le *mevungu* se faisait aussi en d'autres circonstances fâcheuses se ramenant au manque de fécondité ou de fertilité :

« Quand rien ne pousse, qu'aucun gibier n'est pris au piège, que les femmes sont malades ou stériles, le *mevungu* rétablissait la situation. » (Pierre Ndi, mvog Nnomo, 18/9/1967).

« Si une plantation ne prospère plus, si une maladie est rebelle, on va appeler la cheftaine du *menvungu*. » (Firmina, Sumu Asi, 7/5/1967).

Le *mevungu* apparaissait comme un moyen de protection et d'élimination des maléfices aux yeux de tous, femmes et hommes, avec son « paquet » (*mbom*) porteur d'une force vengeresse analogue à celle de l'*ébe so*. Ce paquet restait la propriété de la « cheftaine du *mevungu* » (Mevungu Mba) qui l'avait créé et pouvait éventuellement le léguer ; si elle omettait de le faire, on jetait le paquet à la rivière lors de sa mort (Philomène Nnangaï, 7^e *Entretien* avec J.-F. Vincent). L'invocation au paquet était un rite très simple et public ; c'est sa préparation qui donnait lieu à une cérémonie compliquée et secrète. Comme le *So* qui comprenait deux degrés principaux, le *mevungu* connaissait deux catégories d'initiales : la plus large regroupait l'ensemble des femmes mariées (on ne pouvait vraiment être intégrée au *mevungu* sans être mariée) ; celles-ci étaient toutes invitées lors de la cérémonie ; mais toutes n'étaient pas admises au rituel secret, effectué entre femmes réputées pour leurs capacités d'enfantement (et donc déjà mères), et auquel les jeunes candidates, *mvón menvungu*, étaient préparées à Minlaaba par une réclusion solitaire de neuf jours (Ph. Nnangaï, ancienne initiée du rite, *loc. cit.*). Elles devaient « payer » cette initiation 50 ou 100 *bikié* (14^e *Entretien*).

Le dixième jour, la candidate était tressée, parée, fardée de *bâ*. Toutes étaient réunies autour de la « cheftaine » qui leur donnait les interdits du rite, en particulier celui de ne pas commettre l'acte sexuel de jour (ce qui équivalait à rendre l'adultère difficile, sinon impossible).

Ici se borne ce que tout le monde était censé connaître ; l'abbé Tsala (Tsala-Vincent, 1973, n° 5702) a pensé que les femmes garderaient jalousement les secrets d'un rituel encore pratiqué parfois de nos jours, et qu'il serait difficile de savoir ce qu'elles faisaient en se cachant ensuite, soit en brousse soit dans l'intérieur d'une maison.

En fait, les hommes avaient quand même quelque idée de la question et les femmes en ont quand même parlé (cf. en particulier les derniers *Entretiens* de J.-F. Vincent et Ndi-Samba, 1971, pp. 93-107) — et ceci dès l'enquête de Tessmann (II, pp. 94-97) qui, tout en soulignant les difficultés de l'information, a appris l'essentiel de ce qu'on cachait dans le *mevungu* grâce à l'indiscrétion d'un jeune homme qui avait eu l'idée de dire à ses maîtresses que l'oracle le déclarait tué à la guerre s'il n'apprenait pas tout de leur rituel.

Les secrets concernaient : 1) la composition même du paquet du *mevungu* ; 2) les détails de la cérémonie d'où ce paquet tirait sa force.

En ce qui concerne le paquet, la femme qui voulait faire le *mevungu* chez elle s'adressait à un spécialiste, « mère du *menvungu* ». A Minlaaba, Agnès Ngonon se rappelle que sa propre mère était allée chercher (vers 1900 ?) Bandolo Suga, femme d'origine mvog Nnomo en mariage chez les Esom, et l'avait installée dans sa case sur un lit de bambou. Bandolo avait apporté ses herbes et écorces dans un sac (*mfág*) analogue à celui du *mfág so*.

Les ingrédients du paquet variaient d'une spécialiste à l'autre, mais deux éléments y sont essentiels autour de Minlaaba :

— L'écorce de l'arbre *mfénén* (*Desplatsia sp.* Tiliacées) qui donne les fruits ronds, boursouflés, *ngêg*, servant de cible au jeu de balle à la sagaie. Cet arbre aura pour effet de bloquer les attaques de l'*evú* ennemi et de communiquer à l'attaquant des boursouflures qui se changeront en abcès sur tout le corps (de même que l'invocation à l'*ebe* so causera à l'auteur des méfaits ou des maléfices, des démangeaisons insupportables comme celles de l'herbe urticante *akón* utilisée dans le rite).

— Une arme secrète qui est probablement un *evu* de rétorsion : le *iule* (*Spirostreptus sp.*), myriapode appelé « mille-pattes » en français du Cameroun (*ngoan* en langue bété).

D'autres ingrédients étaient ajoutés à cette base : par exemple, pour Mme Julienne Ngono : *fós*, des vers de palmiers, *nsodzoa*, le « phallus d'éléphant », c'est-à-dire le saucissonnier, *Kigelia africana* - il s'agit là de deux éléments fécondants ; des plantes médicinales anti-sorcières comme *obol sí*, *nlod* (*Crassocephalum scandens*, Solanacées), plantes grimpantes, enveloppantes, aux feuilles lancéolées, etc. Deux autres compositions de « paquets » pourront être trouvées dans Tsala (1958, p. 55) et Ndi-Samba (1971, p. 98), ce dernier faisant explicitement référence aux Béné du sud du Nyong, proches de Minlaaba. On y trouvera toujours le même mélange défensif et fertilisant, qui doit commencer à nous être familier.

Ce mélange sera brûlé (à part le mille-pattes) et les cendres en seront utilisées sous trois formes : 1) une partie servira de protection en étant placée dans un trou sous le seuil de la case de la commanditaire ; 2) une partie formera le paquet résiduel permanent du *mevungu*, rangé habituellement au-dessus de la porte de cette case ; 3) une dernière partie des cendres sera répandue sur les toits des cases des participants et aux entrées des villages à protéger. (Au nord du Nyong, les ingrédients n'étaient pas tous brûlés.)

Mais le mélange n'opère pas *ipso facto* ; avant d'être fractionné, le paquet doit être fécondé par le rituel qui va durer toute la nuit. C'est là que vont intervenir les candidates, autour de la créatrice du paquet qui est une femme « ne fréquentant plus les hommes », c'est-à-dire ménopausée mais ayant fait la preuve de sa fécondité.

Ces cérémonies pouvaient sans doute avoir lieu en brousse loin du regard des hommes (Rosalie Ndzié, 14^e *Entretien* avec J.-F. Vincent ; cf. Tessmann, 1913, 11, p. 95). Mais comme certains rites concernaient obligatoirement la case-cuisine, c'est là qu'ils se déroulaient tous si les candidates n'étaient pas trop nombreuses. On bouchait soigneusement les interstices des parois, et Hermann Assiga (Elem, 18/11/1966) se rappelle que les femmes tapaient les murs d'écorce en dansant, à la fois pour faire du bruit et éloigner les curieux éventuels.

Que se passe-t-il à l'intérieur ?

La mère du *mevungu* réclamait un secret absolu, puis se mettait entièrement nue en invitant l'organisatrice et les candidates à l'imiter.

Elles allumaient avec de l'*otú*, de la résine, un grand feu auprès duquel on plaçait le paquet à « réchauffer », en mettant déjà quelques-unes de ses herbes dans le feu. Puis avaient lieu des invocations au paquet, qui seraient répétées par la suite, en le transperçant d'aiguilles de raphia.

Ces innovations étaient de deux sortes ; l'une constituant un appel à l'ordalie :

« Si je suis une mère coupable, *mevungu*, emporte-moi ! Si j'ai donné l'*evú* à tel ou tel enfant, *mevungu*, emporte-moi ! » Le feu redoublait jusqu'à percer la toiture. Chacune devait défiler en disant : « Si c'est moi qui suis responsable pour tel méfait, *mevungu*, emporte-moi ! » (Agnés Ngonono).

Dans l'autre cas on adjure (*kálan*) ou on invoque (*yóme*) le paquet pour obtenir vengeance d'un malfaiteur :

« Celui qui m'a fait du mal (...), celui qui m'a pris la chose qu'on m'a volée, *o mevungu*, tue-le moi ! couvre-le moi d'abcès ! » (Julienne Ngonono). « Celui qui tuera mon enfant, celui qui prendra mes ignames, que le *mevungu* le tue ! » (Joséphine Etundi).

Les femmes vont manger ce qu'elles ont préparé et danser toute la nuit en sautant au-dessus du feu. En fait, ce qui caractérise la « mère de *mevungu* » est l'ampleur de ses organes sexuels ; elle doit avoir un grand clitoris et un vagin que l'on célèbre en l'appelant *nkón*, pour que les hommes à l'extérieur ne comprennent pas et par allusion à l'ouverture oblongue du double-gong. C'est à cette ampleur que l'on attribue la puissance et la fécondité de cette femme. On chante donc : « Quel beau *nkón* tu as ! Donne-moi ce *nkón*... » (cf. Ndi-Samba 1971, pp. 95-96). Seules des femmes également bien dotées sous ce rapport devenaient *mvón mevungu* (cf. J.-F. Vincent, 16^e *Entretien*) et choisissaient entre elles, quand besoin en était, une nouvelle « mère du *mevungu* » : celle qui avait le plus grand *evú*, c'est-à-dire le plus grand clitoris.

« Cela s'imposait comme une évidence, pas besoin de vote ; on voyait bien qui était la plus forte (...). Quand une femme avait été volée, elle allait voir la cheffaine et lui apportait 50 *bikié*. La cheffaine parlait alors à son vagin. C'est lui qui avait tout le pouvoir. Elle disait par exemple : "On a volé cette femme ! Si celui-là ne se dénonce pas, il va mourir !" Et en parlant, elle faisait le geste d'enfermer quelque chose ou quelqu'un dans son ventre. Elle disait : « Ça y est ! Il est dedans ! Le voleur est enfermé ! » (Claire Amonba, 13^e des *Entretiens* de J.-F. Vincent).

On voit pourquoi l'un des chants constamment répétés pendant le *mevungu* est celui-ci : « N'est-ce pas que le *mevungu* est la sorcellerie (*mgba*) des femmes ? « C'est bien l'*evú* nettement localisé d'une femme qui va permettre à tous et à toutes de combattre efficacement la sorcellerie ambiante...

D'où les honneurs rendus cette nuit-là au clitoris de la « mère » : on

va tantôt le « nourrir » d'une sorte de bouillie que partageront les femmes, tantôt le frotter de la cendre du paquet de *mevungu* (pour lui communiquer sa puissance) ; les femmes vont l'admirer et se frotter contre lui (cf. Hebga, 1968, p. 42) ; on va enfin le chatouiller, le masser ou l'étirer ; « jusqu'à l'amener à la longueur d'un membre viril » comme le rapporte avec horreur le P. François Pichon (réponse à l'*Effort camerounais* du 20/10/1963). C'est ce que les hommes avaient déjà compris, même du temps du secret traditionnel, d'après le centenaire de Ndik :

« Voilà ce que nous avons deviné du *mevungu* ; les femmes se servaient d'un gros fruit sauvage d'*etub* (*Treculia africana*) ; elles l'attachent par une ficelle au « bourgeon » (*etóm*) de la femme mère ; une femme tient cette ficelle et la tire un petit peu. Elles chantent et dansent toutes, en plaisantant la femme qui a cette ficelle : "Quel gros clitoris en relief tu as au derrière !" (*mod engóngón osod oné wa á zud !*). La directrice, la *mkpangos* à qui on fait cela, se tient les jambes écartées et chaque femme vient voir son gros machin. » (Bala Owono) (1).

Chez les Basa, dont le rite *koo* est reconnu par les femmes *bëti* comme identique au *mevungu*, on ira jusqu'à prélever et conserver dans une coquille d'escargot le clitoris torréfié d'une présidente du rite défunte (Hebga, 1968, p. 35).

On peut sans doute voir l'équivalent de la volonté d'auto-suffisance masculine dans le fait que l'on jette dans le feu une petite termitière de forme phallique (Hebga, 1968, p. 41 ; cf. de Thé, 1970, II, p. 83) dont les cendres serviront sans doute à frotter le clitoris. Le sexe masculin est insulté d'une façon si grossière que Tessmann (II, p. 95) n'ose pas rapporter ces chants. Ceci dit, l'homosexualité n'est pas plus thématisée en tant que telle (à mon sens) dans le *mevungu* qu'elle ne l'est dans le *So*. Il n'est pas question de coït réciproque simulé dans les témoignages directs ; une phrase allant en ce sens, dans la traduction cursive de Ndi-Samba, est une interpolation absente du texte *bënë* original et désigne probablement le moment culminant de la danse, où la femme évoque l'acte sexuel en s'introduisant une corne dans le vagin. Tout au plus s'agit-il d'une masturbation rituelle d'initié(e) (comme dans le *So*), tout à fait artificielle et exceptionnelle pour l'*ethos* *bëti*, pratique magico-religieuse proche d'un plan de détresse, essayant de mobiliser les puissances de la nature et de la sorcellerie pour obtenir ce que les pratiques ordinaires ne suffisent plus à donner : la fécondité, but ultime, à

(1) Le *mevungu* est sans doute à rapprocher de la danse « très rare » appelée *mevunghoe* chez les Fang (Raponda-Walker et Sillans, 1962, p. 240-241), avec ses aspirantes nommées *benvon*. Mais des cérémonies analogues paraissent avoir été fort répandues dans la région, et l'abbé Walker a bien tort de s'offusquer de ce que rapporte l'administrateur Even, c'est-à-dire de trouver inauthentique, invraisemblable que des femmes chantent des « chants de corps de garde » ou frottent le visage des jeunes initiées contre leurs organes intimes (*op. cit.* p. 266) et veuillent « imprégner le village de l'influence bénéfique dégagée par leur sexe. » C'était pourtant bien leur intention indiscutable, et l'on voit ici comment l'idéologie a pu amener un fils du pays à se montrer plus prévenu et moins compréhensif qu'un vieux colonial.

laquelle toutes ces tentatives restent ordonnées. En dehors du rituel, les femmes initiées (telles les matrones romaines) doivent être les gardiennes exemplaires de la respectabilité, bonnes mères et bonnes épouses, et il ne serait pas question de prononcer un mot comme *osod* (« clitoris ») devant elles...

Il y a seulement dans le rituel une communication de force ou une communion à établir entre l'*evú*-clitoris de la « femme forte », le paquet de *mevungu*, le feu et les candidates à initier. Cette communion est suffisamment physique pour prêter à équivoque.

Le P. Stoll et ses épigones rapprochent le mot *mbom*, « paquet en rouleau » ou « allongé » du *mevungu*, de *mbôm*, « nouvelle épouse » : le paquet serait comme une nouvelle épouse - d'où sa fécondité - et représenterait un utérus en forme de phallus - d'où confirmation de la théorie de la double sexualité. Hypothèse séduisante, mais peut-être inutile et incertaine...

Vers le milieu de la nuit, le paquet est entièrement brûlé (Firmina, Sumu Asi, 7/5/1967). On creuse un trou devant la porte, on y met de la cendre avec le mille-pattes vivant, on rebouche. La *mkpangos* dit alors à la commanditaire, son hôtesse : « Toute personne qui te voudra du mal périra ; toute personne qui touchera à tes plantations périra. » Puis elle verse sur elle un liquide gluant fait d'une macération d'herbes et de roseaux. Une autre partie de la cendre est remise en paquet pour « représenter » le *mevungu* ; c'est ce paquet que l'on transpercera de flèches ou de pinces de crabe en l'invoquant contre les malfaiteurs (mais l'efficacité réelle, précise-t-on, provient du mille-pattes enfoui secrètement). Le reste des cendres sera utilisé le lendemain matin.

On continue jusqu'à l'aube à chanter, à danser, à manger, à invoquer le *mevungu*, et l'on examine les nouvelles initiées une à une en poussant des *ayenga* quand leurs organes sont grandioses. Puis, toutes se partagent les pinces du crabe mis dans le paquet ; ces pinces leur serviront de sifflet pour éloigner les mauvais esprits et appeler le *mevungu* contre les voleurs. Enfin elles répandent les cendres restantes de leur feu nocturne sur le toit des maisons et autour du village (Pierre Ndi ; cf. Ndi-Samba, 1971, p. 100), en enflammant « comme de l'encens » un cercle de palmistes (très inflammables) qui illumine toute la forêt dans le petit jour. Chacune rentre chez soi.

Ce n'est là que la première partie du rituel. En effet, on s'attend à ce que les malédictions proférées produisent rapidement leur effet. Il s'ouvre donc un intervalle, un temps d'expectative de quatre ou cinq jours (la semaine ancienne peut-être), où l'on observe l'impact de l'ordalie. Qui va tomber malade ? Ceux qui sont innocents vont découvrir le genre d'escargot *nsondo* (*achatina*, Gastéropode) qu'ils rapporteront victorieusement (2). Mais si l'un ou l'une sent des malaises et sur-

(2) Mme Agnès Ngono, qui me donne ce détail, prononce distinctement *nso* a *nda* pour le nom de ce mollusque, ce qui signifie « nu(e) dans la case-cuisine ». Cet escargot (*koé*, nom générique), serait-il le même que le *koo* des Basa qui donne son nom au rituel correspondant au *mevungu* ? (Hebga ne précise pas de quel genre de gastéropode il s'agit). En ce cas, on comprendrait bien la preuve d'innocence que représente la rencontre du quasi-éponyme du rituel, que de toute façon le jeu de mots homonymique évoque.

tout si son corps se boursoufle d'une manière quelconque, si son piège prend une antilope *So* ou qu'il tue une vipère, s'il (ou elle) rencontre durant cette période l'escargot *akug* au lieu de *nsondo*, si quelqu'un se blesse au travail, on saura que celui-ci ou celle-là est coupable. Au jour fixé, tous ceux, hommes et femmes, que le *mevungu* a ainsi dénoncés se réunissent pour confesser leurs *minsém*, sinon ils mourront.

« C'est bien moi qui ai maudit (*yog*) cette récolte... qui ai donné l'*akiaε* à la fille d'Untel... qui ai donné le poison (*nsu*) à tel autre... qui possède le serpent qui mange vos arachides... » (Ndi-Samba 1971, p. 103 ; cf. J.-F. Vincent, 7^e *Entretien*).

Alors la mère du *mevungu* verse sur eux une mixture à base de *nlod* et leur fait manger ses herbes dans un mets d'arachides ou de graines de courgettes fourré de viande ou de poisson fumé. On appelle ce plat *nnam sasalá*. Tous retrouvent *mvae*, la paix et la santé.

C'est ce dont fut témoin Mme Philomène Nangaï, mariée chez les *mvog* Manzé. Les pièges à poisson de son mari avaient été maudits. Le *mevungu* révéla que la coupable était la co-épouse de Philomène. « Elle avoua qu'elle avait maudit les pièges parce qu'elle ne profitait pas des poissons. » Toute la nuit, elle dut jurer en disant : « J'ai maudit, maintenant je détache ; voici vos poissons. » Au matin, les poissons étaient là, une vraie pêche miraculeuse, certains énormes, il fallait des hottes pour les transporter. « J'étais là, j'ai vu les poissons. On en a donné toute une hotte à l'ancienne coupable pour la consoler, en lui disant : "Si on donnait beaucoup de poissons à Nangaï, c'est qu'elle travaillait beaucoup à les fumer. Si tu recommences, tu périras !" »

Après le *mevungu* s'ouvrait en principe une période de prospérité extraordinaire. L'adage bėti compare le rite à la coquille d'escargot (*koé*, c'est son nom ; *koo* chez les Basa) qui, sur le dos, capte l'eau et, sur le ventre, la boue ; on est certain d'en retirer quelque chose.

La commanditaire conserve chez elle un paquet que l'on peut invoquer en cas de besoin. Une même femme ne commande ainsi le *mevungu* chez elle qu'une fois dans sa vie ; elle peut éventuellement devenir par la suite une « mère de *mevungu*. » On savait à Minlaaba quelles étaient les grandes initiées du *mevungu* (la belle-mère de Firmina, la mère de Germaine Alugu, la grand-mère de Suzanne...).

Le *mevungu* se transmettait au hasard des alliances et présentait encore moins d'uniformité que le *So*. A côté de traits parallèles à ceux du *So*, il comportait un appel plus net à la puissance de l'*evú* (d'où l'idée que les femmes sont les grandes sorcières). Il est évidemment centré sur la fécondité qui est le propre de la femme, de même que les autres rituels féminins.

Ceux dont on a entendu parler à Minlaaba sont nombreux, mais la plupart n'y étaient guère pratiqués ; ainsi l'*onguda*, initiation sexuelle des jeunes filles, d'origine eton, et l'*evodo*, sorte d'école de maintien et de discipline, également d'origine eton ou mvele (cf. J.-F. Vincent, 7^e, 8^e et 17^e *Entretiens avec des femmes bėti*) : cette dernière pratique était

venue à Minlaaba par le jeu des alliances ; la belle-mère de Germaine Alugu avait été « mère » de l'*evodo* avant de devenir « mère » du *mevungu*. Mme Philomène Nangai dit que l'*evodo* ressemblait au *mevungu* à ceci près que les jeunes filles pubères, mais non mariées, y étaient admises, après une retraite de dix jours. La cheftaine soufflait dans une grande trompe (*tón*) et faisait « hou, hou », comme dans le *mevungu*, sans doute pour chasser sorciers et voleurs (*sixa* de Minlaaba, 6/5/1967). Peut-être l'*evodo* était-il aussi parfois, comme le *ngas*, une société où les femmes se corrigeaient mutuellement (cf. Bertaut, 1935, p. 104).

Le *ngas* ou plutôt *ngaë* paraît en effet avoir été surtout une société de contrôle mutuel et d'auto-punition pour les femmes. Elle fonctionnait à Minlaaba, mais comme dit le proverbe (Tsala Vincent, 1973, n° 5701), « au récit du *ngas*, il n'y a pas de quoi nouer la corde d'un filet » ; on dirait familièrement en français que ce qu'on en raconte ne casse rien, ou ne tord pas la patte à un canard, car on n'en connaissait que les aspects festifs, comme pour les autres rites. Il paraît être, pour une part, une réplique en brousse de *mevungu*.

Il était organisé quand une femme avait un *nsém* à expier :

« Amenée au rite *ngas*, je n'en ai gardé aucun souvenir précis car j'étais trop petite. Ma grand-mère était allée pêcher dans le vivier d'autrui (...) C'est ainsi que son fils a eu mal au pied : on a été obligé de lui couper la jambe, mais cela n'a pas été mieux et il est mort. Ma grand-mère a été contrainte d'avouer son forfait. On l'a emmenée à la fontaine où l'on puise maintenant l'eau de la Mission, en emportant beaucoup de nourriture, des pots en terre contenant des mixtures avec beaucoup de piment. Les femmes se lavaient, mangeaient, dansaient toutes en même temps. C'est là que ma grand-mère a fait sa confession (...) Toutes les femmes lui assuraient que ses *minsém* étaient remis (...) Le secret de l'infraction était jalousement gardé par les femmes. (...) Le fait de dévoiler même sa propre faute, même à son mari, était un nouveau *nsém* de plus : il ne fallait rien dire, et si la femme le faisait, ses compagnes exigeaient qu'elle aille à la pêche cinq fois, leur fasse un mets et recommence toute l'absolution. » (Mme Juliana Nnomo, Andok, 20/11/1966).

D'après François Manga, toutes les femmes arrivées au bord de la rivière se déshabillaient ; on étendait la coupable qui avouait ses *minsém* et on lui mettait dans le vagin une grosse fourmi soldat qui lui pinçait le clitoris ; toutes les femmes autour dansaient ; certaines avaient en main des coupe-coupe ; au bout d'un certain temps, on retirait la fourmi. C'est cette scène que relate Tessmann (1913, II, p. 96) sous le nom de *mawungu* des « Jaunde ».

Dans un bief, ou dans une mare artificielle (la fontaine de Minlaaba forme un bassin naturel), on déposait le piment, les substances urticantes et les herbes ou écorces apportées par la mère du *ngas* : on y faisait asseoir les yeux bandés les nombreuses jeunes filles, *mvón ngas*, venues pour être initiées, ce qui était certainement une manière de les associer par la souffrance à l'expiation du *nsém*. Ensuite, on leur pei-

gnait le visage moitié d'argile blanche, moitié de poudre de padouk, la ligne de partage passant exactement au milieu du visage.

On forme des couronnes de plantes *ongóngóno* et *ekulngomo* qu'on plonge dans cette eau et qu'on emportera ensuite : elles serviront de protection (*ngié*) ensuite dans les champs ; tout en continuant de préférer des malédictions contre les malfaiteurs, la « mère » ramasse ensuite en paquet ce qui reste dans le fond de la mare et cache ce paquet dans un cours d'eau. Il contient à peu près la même chose que le paquet du *mevungu* : herbes anti-sorciers, larves de palmiers, sel bėti, piment... On pêche dans ce ruisseau un poisson auquel on coupe la queue ; on rejette le poisson dans le ruisseau où la pêche est interdite jusqu'à ce que la mère du *ngas* lève l'interdiction. On remplit de l'eau de la mare deux pinces de crabe, qu'on rapportera ensuite dans un petit panier (*nkún*) au village. Si quelqu'un met sa main dans ce panier sans être initié au *ngas*, le sel, le piment et les larves lui piquent et lui mangent le ventre, il en sort du sang et des larves. Même chose pour le voleur que méprise les couronnes du *ngas* : il ne pourra guérir que s'il avoue.

Puis on proclame à nouveau les malédictions et les interdits du rite. Les femmes chantent et dansent ; puis, les armes à la main, les peintures de guerre sur le corps, ces suffragettes, comme les appelle Tessmann, reprennent le chemin du village après avoir mangé, en poussant les cris du hibou. Elles chantent : le *ngas* mord l'*ebón* (la vulve) ; si tu oses l'affronter, tu verras du mal. Puis : j'ai vu le *ngas* et le ver dans les ordures... (cf. Tsala, 1958, p. 66 : qui comprend *Ngas yadigan leban*, et traduit : « Le *ngas* mord au vif »). Celle qui avait commis le *nsèm* marche en tête en tenant une machette, suivie de toute la file des femmes. Arrivée au village, elle doit couper le premier bananier qu'elle rencontre, d'un seul coup de son arme, quelle que soit la grosseur de son tronc. Alors les *ayéngá* éclatent, puis deux femmes ôtent l'écorce du tronc et disent à l'organisatrice : ton *ngas* est fini. On termine par une fête. Sinon, et si le tronc ne tombe pas d'un seul coup, il faudra recommencer un autre *ngas*. C'est que la femme n'a pas avoué tout le mal qu'elle a fait. Parfois elle prenait l'*elón* avant d'abattre le *ngas* (ce qui redoublait l'ordalie).

Le *ngas* est proche du *mevungu*, mais il met encore plus l'accent sur l'*evú* et la grande différence est qu'il ne concerne que les infractions commises par les femmes, qui s'organisent pour les avouer et les liquider entre elles. Les hommes en sont complètement tenus à l'écart. Si un homme se cache pour les épier, il mourra.

Par contre, hommes et femmes se réunissaient pour deux autres grands rituels en usage à Minlaaba au moment de l'arrivée des Blancs : le *melàn* et le *ngi*.

*

* *

Nous n'avons évidemment que des indications bien fragmentaires sur ces rituels : tout anthropologue sérieux sait que rien ne remplace les

labeurs de l'observation participante, et que la marge est toujours grande entre les pratiques et les normes, entre les faits et les souvenirs. Mais nous en savons assez pour entrevoir de quel poids pèse l'élément féminin et sa fécondité dans la vision sociale et religieuse des Beti d'autrefois. Aucun village ne peut être « bon » sans les puissances mystérieuses des femmes et sans leur bon vouloir. D'autre part, l'intensité dramatique et le secret des rituels devaient lier profondément entre elles ces épouses d'origines diverses rassemblées dans la famille polygynique et, comme au sein d'une sorte de syndicat, leur donner un vif sentiment de sécurité et de puissance vis-à-vis de leurs seigneurs et maîtres théoriques, les hommes.

BIBLIOGRAPHIE

- HEBGA Meinrad, *Le concept de métamorphose d'homme en animal chez les Duala, Basa et Ewondo, Bantu du Sud-Cameroun*, Rennes, Université, 1968, 2 vol. 311 et 143 p. multigr., Doctorat de 3^e cycle en philosophie.
- NDI-SAMBA Joseph, *The rituals of Ndongo and Mevungu and the beti outlook on life*, Yaoundé, Université, 1971, 136 p., dissertation.
- RAPONDA-WALKER A. et SILLANS R., *Rites et Croyances des peuples du Gabon*, Paris, Présence Africaine, 1962, XX-380 p.
- TESSMANN Günther, *Die Pangwe*, Berlin, Ernst Wasmuth, 1913, pp. 275-402.
- THE (de) Marie-Paule, *Des sociétés secrètes aux associations modernes : la femme dans la dynamique de la société beti*, Paris, Université, 1970, 471 p. multigr., Doctorat de 3^e cycle en sociologie.
- TSALA, abbé Théodore, « Mœurs et Coutumes des Ewondo », *Études Camerounaises*, n° 56, Yaoundé, 1958, pp. 8-112.
- TSALA et VINCENT Jeanne-Françoise, *Mille et un proverbe beti*, Yaoundé, 240 p. multigr.
- VINCENT Jeanne-Françoise, *Traditions et transition ; entretiens avec des femmes bétis du Sud-Cameroun*, Paris, ORSTOM/ Berger-Levrault, coll. « L'homme d'Outre-Mer », 1976, 163 p.

Rites et associations traditionnelles chez les femmes bēti

(Sud du Cameroun)

par Marie-Paule BOCHET DE THÉ

Dans les sociétés de faible dimension, la survie, objectif fondamental de chaque groupe, et l'équilibre social commandent des rapports rigoureux de solidarité entre membres du clan. L'extension du groupe et le renforcement de son flux vital en sont les autres buts. La fécondité des femmes, sous toutes ses formes, apparaît comme le principal instrument permettant d'atteindre ces visées. Il s'ensuit que les rôles que doit assumer la femme sont définis avec netteté par le groupe masculin. Cependant ils ne correspondent pas toujours, dans la pratique, aux normes attendues. Le comportement des hommes eux-mêmes, les ancêtres et les esprits, les interventions malintentionnées et les circonstances entravent bien souvent leurs jeux. Afin d'éviter les distorsions ou de résoudre les problèmes qui menacent la plénitude de vie dont elle est la garante de par son pouvoir fécondant, la femme a recours au sacré, le rite en étant une des principales expressions (1).

On peut classer les rites selon la façon dont ils organisent l'expression :

- L'*ésob nyël* est un rite individuel qui signifie « ablutions du corps ». Bien qu'il ne provoque pas la création d'une association, nous le situerons dans l'ensemble des rituels bēti. Cérémonie occasionnelle, elle agit comme un remède pour la personne ou le couple qui s'y livre, elle purifie à la suite d'un mal qui a atteint un individu ou un groupe, elle redonne le degré de force vitale, perdu par la violation d'un interdit.
- L'*angan* est un rite lié à une association, tel que le *so*, le *melan*, le

(1) Extraits de BOCHET DE THÉ M.P., 1970, *La femme dans la dynamique de la société bēti, 1887-1966*, Paris, Université de la Sorbonne (Paris V), thèse de III^e cycle.

mevungu, Il est donc collectif et a souvent un but de propitiation, visant à donner aux initiés un pouvoir vital plus grand, à leur rendre favorables les forces d'où qu'elles viennent, à combattre pour eux les puissances nocives dont celles véhiculées par la sorcellerie, à les « blinder » par l'acquisition de contre-pouvoirs magiques.

Les rites peuvent également être classés selon les objectifs qu'ils poursuivent :

- les rites de propitiation dont l'objet est d'attirer la fécondité sur soi, sa famille, ses cultures ;
- les rites de purification contre le sang versé, ou rites de sanation pour délivrer d'un mal ou d'une faute (ils se confondent parfois avec les rites de propitiation car on cherche le plus souvent à attirer la fécondité sur soi, pensant qu'il y a eu faute ou rupture d'interdit) ;
- les rites de protection contre le mal « d'où qu'il vienne ».

Nous n'avons pas pu faire une étude exhaustive de ces rites, vu la réticence des femmes à en parler, il y a encore quinze ans, vu également l'évolution, la disparition ou la résurgence sous une forme syncrétique de bon nombre d'entre eux selon les diverses ethnies de l'ensemble bété. Cependant, il nous a été possible d'en approfondir certains qui nous permettront de voir comment les femmes, à la fin de la période coloniale allemande (vers 1915), apportaient une réponse aux problèmes qui se posaient à leur société.

1. Les rites de propitiation

Des cérémonies d'intercession auprès des forces, des esprits et des mânes ont pour but d'attirer, sur celles qui les organisent, leur famille ou leurs activités, la fécondité sous toutes ses formes. Elles sont mixtes, célébrées alors dans tout le village (*dzal*), ou bien spécifiquement féminines. Dans ce dernier cas, un homme ou deux, ou à défaut leur symbole, peuvent y participer, se situant comme moyen de passage entre deux états dont le second est toujours valorisé par rapport au premier : de la mort à la vie, de la stérilité à la fécondité...

Le mbabi (2)

Rite collectif de fécondité, pratiqué par tous les adultes eton et bat-

(2) *Bab* : réchauffer ; *baba* : se joindre, se coller ; *babi* : faire des incantations sur, bénir.

singa qui, au seuil de la vieillesse, n'arrivent plus à procréer les enfants qu'ils désirent. Le rituel consiste à sacrifier une brebis avec le sang de laquelle la femme est arrosée. Ce sang est parfois répandu dans une rivière ou dans un étang retenu par un petit barrage qu'on ouvre ensuite : l'eau, symbole de fécondité, est supposée emporter le mal avec elle. Le couple adresse ensuite des incantations aux esprits des ancêtres pour demander, par leur intercession, la bénédiction de Dieu (3).

Le melan

Rite collectif très solennel organisé par une association d'initiés masculins et féminins chargée de garder les crânes des ancêtres qui étaient entreposés au village dans la case du chef de famille. Il protégeait également l'individu contre les enchantements et les maléfices des sorciers.

L'initiation était une sorte de noviciat destiné à apprendre les cérémonies liées au culte des ancêtres. Elle préparait les récipiendaires à voir défiler les mânes qui participaient à la fête de l'initiation et à recevoir la visite des *elum minkug* (les génies).

Des statuettes, emblèmes fixes du *melan*, sortent lors du rituel. Elles représentent les génies de l'association : deux sangliers, mâle et femelle, une vipère, une tortue, un python, deux grands oiseaux et trois hommes qu'on adosse à un mur. En dehors des cérémonies, elles sont enfermées dans une case dont l'accès est interdit aux non-initiés.

Le principal symbole de ce culte des ancêtres est un emblème portatif, le *ngun melan* : une boîte circulaire en écorce, fermée aux deux extrémités par une plaque de bois et s'ouvrant transversalement. Un crâne humain s'y trouve à l'intérieur. Une statuette en bois d'*ekug* est assise sur le couvercle supérieur. Elle est appelée « *mon ngun* », c'est-à-dire « l'enfant du *ngun* ». Pieds pendants, bras relevés à la hauteur des épaules, poings fermés, elle est bisexuée comme l'être complet. Ses oreilles très développées et sa bouche ouverte témoignent de l'importance des organes qui laissent pénétrer ou sortir le verbe, son et parole (moyen par excellence pour communiquer avec la force vitale) et le souffle, lui-même vie, qui transmet le courant de vie des morts aux vivants.

« Le *ngun melan*, dit l'Abbé Tsala, ne restait jamais seul. Constamment des gardiens se relayaient auprès de lui. On devait le nourrir, parfois lui apporter un aliment de choix pour attirer plus spécialement des bienfaits (4). »

L'Abbé Tsala précise que les Ewondo tenaient ce rite des Mekug (5), lesquels l'appelaient « *czarag* ». Cet ancien rite avait pour but la protec-

(3) Informations transmises par Philippe Ombede, ressortissant batsinga demeurant à Yaoundé.

(4) TSALA Th., 1958, « Mœurs et coutumes des Ewondo », *Études camerounaises*, n° 56, pp. 8-112.

(5) Sans doute une tribu ancienne.

tion de l'individu contre les enchantements et les maléfices des sorciers, l'enrichissement de l'initié, la diminution des adultères, etc.

Le mevungu

C'était le plus grand rite d'initiation féminin. Ses adeptes formaient une société secrète de femmes dont le pouvoir était si grand qu'un chef de famille n'hésitait pas à en demander l'intervention pour la réussite de ses entreprises. Ce rite était à la fois villageois par son cadre géographique et interclanique du fait de l'exogamie. Tout le village (*dzal*) savait lorsqu'il avait lieu et participait en partie aux réjouissances, mais les cérémonies restaient secrètes. Son but était de favoriser la prospérité et d'écarter les forces contraires.

Lorsqu'un polygame se plaignait de l'improductivité du sol, de la stérilité de ses femmes, de l'insuccès de ses parties de chasse, il en rejetait la faute sur ses femmes et exigeait de sa première épouse qu'elle organise le *mevungu*. On le pratiquait aussi pour effacer un *nsem*, une faute importante de femme : adultère, meurtre de quelqu'un par l'*evu* (6), dégustation de la poule d'autrui ou de la sienne en cachette (*bilandi*), ou toute faute très grave mais n'entraînant pas immédiatement la peine de mort. Mais pour les femmes, le *mevungu* était « un moyen de protection contre la tyrannie des hommes ».

C'est le devin-féticheur qui, consulté, décidait de l'opportunité d'une réunion du *mevungu* ; bien que contrôlées par lui, les cérémonies lui restaient inconnues.

Les candidates à l'initiation devaient s'y préparer et n'avoir de relations sexuelles avec leur mari, ni avant, ni pendant. Dans certaines régions comme à Minlaaba chez les Ewondo, elles commençaient par une retraite de dix jours, chacune enfermée seule dans une maison. Une toilette de fête avait lieu au terme de cette retraite : les adeptes (*mvon*) étaient enduites de sève et d'écorce d'arbre écrasée (le *ba* de couleur rouge), les cheveux huilés abondamment et coiffés en grosses tresses.

A la demande du chef de famille et du devin, la première femme (*ekomba*), ou à défaut la favorite (*mkpeg*), convoquait toutes ses compagnes initiées ainsi que d'autres femmes du voisinage : en général les femmes les plus âgées du village et quelques jeunes choisies pour leur sérieux et leur respect envers les femmes de la génération précédente.

Quoique la participation masculine, par le devin-féticheur, soit nécessaire pour que le rite fût complet, le *mevungu* restait l'affaire des femmes. Pour elles, c'était le moyen d'affirmer leur personnalité, de renforcer leur fécondité et de réaliser une double sexualité.

Les cérémonies avaient lieu dans la case de l'*ekomba*, sur un terrain réservé au *mevungu*. Une femme-chef, « la mère du *mevungu* », nécessairement âgée et n'ayant plus de relations sexuelles avec les hommes, dirigeait les cérémonies. Elle avait été choisie par la responsable précé-

(6) Principe de sorcellerie ; cf. MALLART-GUIMERA L., 1975, « Ni dos ni ventre, religion, magie et sorcellerie chez les Evuzok (Cameroun) », *L'Homme*, XV, n° 2, pp. 6-35.

dente du rite parmi les grandes initiées. On lui attribuait un don de clairvoyance exceptionnel et on considérait son *evu* comme plus fort que celui des autres. Cette femme-chef, l'*asuzoa*, était aussi celle qui avait les organes sexuels les plus développés. On pouvait enfin, dans certaines régions, accéder à cette responsabilité, en achetant un paquet de charmes nécessaire au rite.

Les femmes qui subissaient le rite pour la première fois devaient payer un droit d'entrée en pointes de flèches (*bikie*), une centaine pour l'organisatrice car elle concentrait sur elle toute la magie du rite. Le fait de payer rendait les remèdes efficaces. Chaque novice (*mvon*) avait une marraine.

Avant de commencer le rite, la cheftaine commandait la préparation d'un genre d'encens, l'*otu*, devant servir à éclairer la cérémonie, ainsi que la cuisson de marmites pleines d'huile de palme.

Hommes et enfants pouvaient venir à la fête (*abok*) qui avait toujours lieu dehors ; mais ils n'assistaient pas aux cérémonies réservées aux seules initiées qui avaient lieu soit dehors, soit dans la maison de l'*ekomba* si le rite avait pour but de soigner. Tout se déroulait à peu près comme suit :

« Les candidates regroupées au même endroit arrivaient en file pour aller retrouver les initiées anciennes qui étaient déjà assises et disposées en deux cercles concentriques, les plus âgées se trouvant à l'extérieur. Les nouvelles se plaçaient en un troisième cercle au centre. La cheftaine leur donnait alors les interdits du rite qu'elles s'engageaient solennellement à respecter : ne pas tuer par sorcellerie, ne pas empoisonner, ne pas courir après le mari d'autrui, ne pas voler (7). »

Puis avait lieu la fête en plein air avec tout le village ; tous dansaient. Hommes et enfants étaient ensuite chassés et les femmes commençaient un grand festin pendant lequel elles continuaient à danser et à chanter le chant du *mevungu*. Il semble que ce soit au moment de ces chants que l'on faisait sortir celles qui n'étaient pas mariées ou qui n'avaient pas l'*evu*.

L'organisatrice (*ekomba*) prenait des feuilles d'obolosi, d'hibiscus et d'ekoyonga qu'elle divisait en deux parties dont l'une était placée dans un long paquet, *mbom mevungu* (8), au milieu duquel se trouvait une grande iule (mille-pattes) appelée *nnénèlë ngoan* (9). On y ajoutait également un fruit de tiliacé (du *mfénèng*).

A l'aide d'un bâtonnet, l'organisatrice frappait sur ce paquet posé sur le sol, en disant : « Si je suis coupable de telle chose, que ce paquet

(7) VINCENT J.-F., 1976, *Traditions et transitions, entretiens avec des femmes bèti du Sud-Cameroun*, Paris, ORSTOM, Berger-Levrault, 167 p.

(8) *Mbom* : paquet allongé, jeune mariée, belle-fille ; symbole de l'utérus, signe de la fécondité et du rôle de la femme.

(9) Cette cérémonie était probablement le témoignage de la fidélité du mari (symbolisé par le *mbom* qui a la forme du pénis) en référence au rite *eban abum* que les époux accomplissent à l'occasion de la conception afin que la femme reste fidèle durant sa grossesse. Le rite *eban abum* est également appelé « *eyomobo meki me fan* », c'est-à-dire « vouer sa femme aux malheurs par le sperme de son mari ».

me rende infirme ou me conduise au séjour des morts ». Elle continuait à énumérer les sujets de plainte de son mari ou ceux de sa maisonnée (*nda bot*) ; quand elle avait fini, elle cédait la place à une autre et ainsi de suite jusqu'à la dernière.

Ensuite avait lieu, dans la case de l'*ekomba*, la conclusion du rite que l'on peut interpréter comme une exaltation et un renforcement de la féminité. Les femmes se rassemblaient autour d'un grand feu de forme allongée dans lequel la prêtresse jetait des symboles masculin et féminin : une *ngudu*, petite termitière en forme de clitoris symbolisant la participation de la femme dans le processus de fécondité ; des *bisé sye*, touffes d'herbes (*sissongo*) liées en bottes, signe du secret qui entoure le rite ; un *ngok* (grosse bouche) avec ses feuilles, signe de la femme ; etc.

Les participantes chantaient et dansaient toute la nuit, dirigées par la prêtresse, afin de participer à la force fécondante qui se dégage des clitoris les plus développés. Nues, elles étaient exposées et examinées à tour de rôle par un comité composé de la présidente et des plus anciennes. Devant chaque femme bien faite, au clitoris saillant, les examinatrices poussaient un grand cri de joie, l'*ovanga*, afin d'en avertir les autres. Le pouvoir fécondateur de telles femmes s'exhalait par leur grande vulve devenue fétiche et leur clitoris étaient enduit de cendre (10). Elles étaient alors exposées debout, présidant en quelque sorte la danse. Chaque participante pouvait les admirer et passer entre leurs jambes afin de s'imprégner des vertus du fétiche. A cet effet, elle frottait du nez et du front le clitoris de celles qui étaient ainsi devenues les représentantes du fétiche.

A un moment de la cérémonie, l'organisatrice du rite était arrosée d'une sorte de bouillie gluante, faite d'herbes écrasées, pour la purifier. Puis, « la femme-chef prononçait des incantations approuvées par le chœur des initiées, destinées à attirer à nouveau la prospérité sur l'organisatrice ».

Vers le milieu de la nuit, si l'organisatrice ne pensait pas être responsable de ses propres malheurs, on creusait le seuil intérieur de la porte pour y enterrer un paquet personnel de *mevungu* destiné à la protéger. « Il pouvait aussi être gardé par l'intéressée pour le cacher dans ses plantations (11). »

La deuxième partie des feuilles prises par l'organisatrice du *mevungu* était malaxée dans une assiette d'eau où trempaient des pinces de crabes. Chaque participante emportait ensuite ces pinces dont elle pouvait implorer l'intervention magique en soufflant dedans. Quant à l'eau, elle servait, d'après l'Abbé Tsala, à arroser la case où s'étaient déroulées les cérémonies, le village dans son ensemble ; les herbes étaient déposées sur les chemins y aboutissant.

Les adeptes du *mevungu* recevaient ainsi la force de son esprit. L'organisatrice en était la première bénéficiaire puisque les emblèmes-

(10) Les cendres étaient des reliques dont on se servait pour toutes sortes de choses : fixer l'embryon (*abom*) pour éviter l'avortement, transmettre la fécondité, etc.

(11) VINCENT J.-F., 1976, p. 20.

fétiches du rite étaient suspendus, dans un grand panier en feuilles de roseaux (*okoé*), au toit de sa case. Mais toutes étaient rassurées par la fréquentation d'objets forts : les pinces de crabes (symbole et signe du masculin), un paquet de plusieurs couches de feuilles de *nden* contenant des morceaux d'ananas, de *zeg mvele* ou *eloc* (sorte d'euphobiacée), une gousse de pois à gratter, un débris de peau de varan et de la poudre rouge (*bâ*) faite avec le cœur de l'arbre appelé *mbel* (symbole et signe du féminin).

Le *mevungu* intervenait aussi comme régulateur, faiseur d'ordre, punissant le ou la coupable de la lèpre ou de l'hydropisie. On avait recours à l'organisatrice pour découvrir l'auteur du méfait. Les maris utilisaient ce moyen pour que leurs épouses avouent leurs fredaines. Un brin de bambou sur lequel elles juraient de ne plus fauter était à la fois le témoignage de leur aveu et le gage de leur fidélité. Aussi, après une célébration du *mevungu* n'y avait-il plus, pendant un bon laps de temps, ni vol, ni bataille, ni empoisonnement, ni mari trompé durant le jour !

Bien qu'on connaisse imparfaitement cette société secrète, on peut penser qu'elle était la plus grande association féminine bėti où les femmes pouvaient développer initiatives et responsabilités. Peut-être était-ce aussi le lieu où elles prenaient des décisions contre les injustices dont elles avaient à souffrir de la part des hommes. Rehaussant ses membres au-dessus du commun, les ennoblissant en quelque sorte, le *mevungu* les rendait plus forts face au groupe masculin.

On peut en outre se demander s'il n'y avait pas durant les cérémonies l'affirmation d'une certaine androgynéité. Tout se passait comme si le sexe féminin était renforcé vers le masculin et la tenue des adeptes donnait à penser à la quête d'une bisexualité : coiffure en crête de coq, ceinture avec des dents ou des petits bâtonnets de la longueur des doigts et pagne (*ébui*), véritable queue de fibre de raphia sur un dos féminin (12).

L'ewodo ou evoto

Selon J.-F. Vincent (13), il s'agirait d'une variante du *mevungu* ; mais il semble qu'il ait été très différent d'une région bėti à une autre. Chez certains, il commençait par ressembler au *ngas* et comportait une ordalie ; puis il empruntait le scénario du *mevungu*. L'*ewodo* semble être venu de chez les Éton. C'était un rite de purification chez les femmes lorsqu'un interdit avait été brisé (14). Une confession publique

(12) Fibres : *ekon*, nom masculin dérivé de *kon* : phallus. L'explication du P. Stoll, faisant dériver *mevungu* du verbe *vun*, va dans ce sens : « *mevungu*, de *vun* : mugir, hennir, grogner comme un lion, un cochon ou d'autres bêtes fortes manifestant ainsi un fort instinct sexuel, la grande faim sexuelle d'une bête en chaleur ; donc *mevungu* : renforcement du sexe vers le masculin ». Par contre, Ph. Laburthe-Tolra, 1977, n'y voit qu'un « hommage à l'évu », *Minlaaba ; histoire et société traditionnelle chez les Bėti du Sud-Cameroun*, Lille, 1 923 p., thèse d'État, p. 1564.

(13) VINCENT J.-F., 1976, p. 73.

(14) *Id.*, p. 88.

avait lieu, suivie de « l'abattage de l'*ewodo* », sans doute un bananier comme dans le rite *ngas*. Une femme nous confia sa crainte : « L'*ewodo* faisait peur car il punissait rapidement et sévèrement ».

Les femmes qui avaient fait l'*ewodo* portaient une sorte de collier en écorce d'arbre.

Une autre femme interrogée, originaire de Bikop, fait apparaître l'*ewodo* comme une école d'initiation à la sexualité et à la danse, des adolescentes s'adressant à celles qui avaient l'âge de raison, *fek*, et qui étaient déjà réglées.

Comme toutes les réunions ou rites de femmes, l'*ewodo* restait secret. Il comportait une fête avec un grand repas. La responsable, la *mkipangoe ewodo*, donnait des conseils et indiquait les interdits liés au rite. J.-F. Vincent en fait la description suivante :

« L'*Ewodo* était très tranchant. On ne s'amusait pas avec. C'était comme une "religion". Les *mvon* (les novices) restaient dix jours enfermées, sans parler (...) sauf à la surveillante et pour des choses urgentes (...). Après quoi on vous lavait, on vous enduisait de *ba* et on vous mettait un *ebui* rouge pour sortir. Dans la maison les *mvon* portaient un *ebui* blanc. (...) A la sortie, on donnait à la cheftaine un poulet, par exemple, ou un bon panier de graines de courges ou encore de grandes assiettes de bois (...). Vos parents préparaient beaucoup de nourriture et de vin (...) et tout le village venait. On mangeait ensemble, on buvait et on dansait (...). Puis les hommes se retiraient et la cheftaine donnait alors aux *mvon* tous les conseils (15). »

Une femme Yébékolo, mariée à un homme de Minlaaba, donne une troisième version. Selon son expérience, l'*ewodo* ressemblait, en moins redoutable, au *mevungu*. La danse durait toute la nuit. Elle était accompagnée de claquements de mains et, seule, la cheftaine soufflait dans une sorte de calebasse-trompe appelée *ton*. Ce rite était accessible aux petites filles. C'était un rite de purification pour effacer une malédiction sur soi, sur ses plantations ou sur ses pièges dans la rivière.

2. Les rites de purification et de sanation

Les rites de sanation ont pour but de délivrer d'un mal, d'un cataclysme. Certains purifient contre le sang versé. Ils réparent la lignée (*nda bot*) ou le clan (*ayom*) en remettant l'ordre dans le groupe féminin, après un désordre causé par un bris d'interdit (*nsem*) ; l'action nocive d'un connaisseur malfaisant (*ayem*) ou de tout autre individu puissant et malveillant (*mgbë*).

Les cérémonies sont souvent individuelles (*ésob nyɔl*) et occasionnelles. Elles ne sont pratiquées que par les intéressés, ceux atteints par le mal comme par exemple un couple stérile. Les participants n'en avouent les faits exceptionnels (*be sēsala*) qu'en l'absence des hommes.

(15) *Id.*, pp. 83 et 91.

La confession est toujours suivie de chants, de danses, d'invocation aux mânes des ancêtres et aux esprits afin d'attirer de nouveau leur bienveillance sur le groupe.

Certains rites collectifs de purification se terminent par le partage d'un animal lorsque le groupe concerné est lié par la consanguinité. Le sang des caprins égorgés par le célébrant est d'abord répandu sur les femmes, puis les hommes se partagent les morceaux par ordre de primogéniture. Dans les cérémonies féminines, la consommation d'un morceau de viande est parfois remplacée par l'ingestion d'une gorgée de bouillie en provenance d'une marmite où macèrent plantes, graines et autres ingrédients porteurs de la force vitale propre au rite.

Pour combattre le mal qui cause la stérilité et pour acquérir la fécondité, les femmes bëti disposent des rites suivants : le *mazili ndzoé yanda bit*, le *kua* (ou *akoa*, ou *koa*), le *ndziba*, le *tsogo* et le *ndongo osoé*.

Pour se purifier d'un mal ou d'une faute, les femmes organisent l'*eso bihio* (ou *esob nyôl*), l'*ekora ntombe*, et l'*akus*.

Le mazili ndzoé yanda bit

Pratiqué chez les Mvélé, ce rite est destiné à un foyer stérile recherchant la cause de sa stérilité. Le traitement à suivre est décidé en famille. Chez les Manguisa, par contre, le foyer qui n'a pas d'enfant invite les anciens, frères du père du mari, par l'intermédiaire du plus vieux, le plus renommé. Celui-ci dirigera la cérémonie. Posant les deux morceaux de kola sur la tête des conjoints, il dit à chacun : « Si tu as promis de ne plus jamais avoir d'enfant, kola doit nous le dire. » Si le morceau de kola tombe du côté opposé à l'autre conjoint, c'est qu'il nie cette supposition. Les femmes poussent alors un grand cri de joie, l'*oyanga*. Mélangeant du vin de palme, les parties de kola et du sésame dans une calebasse, les oncles font boire les deux conjoints. Si la kola tombe du côté où se trouve l'autre conjoint, on se rend chez le devin ou on le fait venir pour le consulter. Il donne alors des explications sur les mauvais esprits qui « dansent la sorcellerie (le *mgbel*) » pour empêcher le foyer d'avoir des enfants.

Le kua (ou akoa, ou koa)

Ce rite de fécondité est accompli par le couple, mais destiné à « remettre en ordre » la fécondité d'une femme. Il est pratiqué après un avortement, la mort d'un enfant décédé tout de suite après sa naissance, ou lorsque la grossesse ne se déroule pas normalement.

Le féticheur peut être un homme ou une femme. Deux poulets sont préparés ; le premier est destiné à l'officiant, le second servira de médicament.

Ce rite se déroule en quatre étapes :

- 1^{re} étape : Le féticheur demande au couple combien de garçons ou de filles il veut avoir. Sur la réponse du mari, celle de la femme étant son écho, il partage la feuille d'*ayāñ abiè* (liliacée pour enfantement) en autant de morceaux que de garçons demandés. Le féticheur y ajoute autant de grains de maïs (symbole de prospérité) et le même nombre de grains de *ndón* (16) et fait manger le tout à la femme. La même cérémonie est renouvelée pour les filles.
- 2^e étape : La femme va à la pêche à la rivière, prépare un mets de graines de courge dans lequel elle ajoute quatre poissons vivant généralement dans des trous. Le féticheur en met un morceau sur la main des deux conjoints. Chacun mange ce qui est dans la main de l'autre. Ainsi participent-ils à la fécondité que symbolise et contient le mets de graines de courge, par un mouvement croisé de rencontre masculin-féminin que les Bëti disent observer dans la nature. Durant ce rite, la femme ne doit pas troubler le sens de ce croisement ; elle ne doit pas coucher avec un autre homme que son mari. Au sixième mois de la grossesse, le sorcier coupe à la femme les poils du pubis et de l'aisselle, les cheveux, les ongles des troisièmes doigts et orteils qui seront, semble-t-il, autant de moyens de communication pour que la force (la vie) contenue dans la terre soit transmise à la femme. Il les met avec une écorce dans une incision pratiquée dans un rejeton de bananier (signe de fécondité) qu'il plante devant la case. Il râcle ensuite une écorce d'*asiè* (arbre à bois de charpente) dans une marmite d'eau qu'il remet à la femme avec ordre de s'en laver les parties génitales avant tout contact avec son mari. Auparavant il a frotté le ventre de la femme avec la même écorce. Purification et renforcement de la fécondité alternent sans cesse.
- 3^e étape : Le jour de l'accouchement, le féticheur apporte un bout de peau d'hippopotame ou une peau de varan (gros lézard : *Varanus niloticus*) et une écorce de *komé*, un fragment de noix du *koula edulis* (17), une carapace de tortue, un os de mâchoire de varan, un os de rat, un croc de vipère. La participation aux vertus de ces médicaments revitalise la femme. Le célébrant enveloppe ce mélange, appelé *mbeg*, dans une peau de civette (chat sauvage : *ekob nsin*) et ficelle le tout. On l'accroche avec une cuiller de bois et une calebasse à lavement à une peau de singe utilisée pour sa solidité et sa souplesse au portage des enfants (*ewoag-mon*), en y ajoutant des excréments de souris et de la poudre de grains de *ndón* (16).

(16) Poivre de Guinée (féminin) qui entre dans presque tous les condiments rituels.

(17) Le bois de cet arbre sert pour les constructions.

- 4^e étape : Quand l'enfant commence à marcher et que le bananier donne son fruit (18), le sorcier vient pour faire cuire les bananes avec des œufs de termites (*bon bungudu*) pris dans une termitière en forme de champignon (symbole de la relation homme-femme). Il en goûte, puis le sert aux conjoints. Il demande en paiement un bœuf et un bouc pour un garçon, une brebis et une chèvre pour une fille. Après avoir réglé leur dette, les deux conjoints font le *mbok*. Ils arrachent et découpent les *beson*, herbes plantées devant la case et ressemblant au *sissongo*, puis ils font du jus avec du *mian* (*Costus lucasianus*) et le jettent dans la marmite du *mbok*. Les deux parents urinent dedans. La mixture qui en résulte sera donnée comme lavement à l'enfant s'il venait à être malade. La marmite est placée dans un trou sous le lit de la femme et non recouverte. L'*ekoa* est terminé ; la femme peut connaître à nouveau l'homme (19).

Le *ndziba*

Ndziba, *tsogo* et *ndongo osoé* sont trois rites réservés aux femmes désireuses de devenir mères et qui pensent qu'une souillure (*olanda*) personnelle ou héréditaire (inceste, abattage clandestin d'un animal domestique, enterrement d'un cadavre humain par une femme, etc.) les rend stériles. Parfois, toute la famille y participe. Lorsque le premier rite n'a pas donné de résultat, on fait le suivant. Le *ndongo osoé*, le plus fort des trois, est pratiqué en ultime recours. Chacun des trois rites commence par une confession publique des femmes stériles.

Le *ndziba* soigne non seulement la femme stérile mais encore la femme enceinte, celle qui vient d'accoucher, et même tout homme, femme et enfant ayant des pustules sur les parties génitales ou sur une autre partie du corps. L'Abbé Tsala raconte que, lors du traitement, le patient s'assied sur un bloc de pierre à côté duquel se trouve un autre bloc de pierre séparé du premier par un étroit passage : « Le guérisseur debout devant le (ou les) patient tient dans la main gauche un cornet en feuilles de *mian*, et de la droite un pot de médicaments (20). Présentant son pot au malade, il lui crie par trois fois : "*ndziba*" ; puis il lui verse dans la bouche le médicament par le petit cornet » (21). La femme enceinte se fait ensuite un cataplasme de tous les ingrédients. Le guérisseur remet ensuite une liane spéciale aux femmes ; elles la pilent et en

(18) Comme la mère met au monde son enfant.

(19) TSALA Ab. T., 1958, pp. 96 et 105.

(20) Ce pot contient des écorces, des feuilles et des oignons sauvages (*medzan*) pilés, ainsi que du poivre de Guinée (*ndón*), le tout délayé par le guérisseur dans du vin de palme.

(21) *Ndziba* vient peut-être du verbe *ndzi* qui signifie transpercer. L'ingurgitation du médicament par un petit cornet illustrerait cette action.

Ceux qui ont de l'eczéma ou des pustules sont enduits de liquide sur les parties malades par un homme ; ils frottent ensuite eux-mêmes ce produit sur leurs plaies. On dit « *sole ndziba* », laver le *ndziba*.

font des lavements qui, selon mes informatrices, « purifient et fortifient le sang », « ôtent les maux de ventre ».

Le tsogo

Décimé par « la maladie des fantômes » ou tout autre mal, ou remis en cause par la stérilité des femmes, le village décide de faire le *tsogo*.

Dévêtus comme lors de nombreux autres rites, les villageois et les victimes du mal se rendent au bord de la rivière. Après un aparté avec les anciens, l'officiant, un vieillard au visage masqué, donne ordre à des enfants d'allumer des foyers au quatre coins de l'endroit. Puis, au nom des dieux, il entre dans une grande colère et exhorte les participants à « presser le ventre » pour se purifier. Le célébrant se met à piler écorces, feuilles et divers condiments sur une pierre tout en parlant aux ancêtres morts au nom du groupe rassemblé. Cette déclamation psalmodiée est une conjuration pour éloigner le mal et une demande de donner à nouveau la vie à leurs descendants. Il vide ensuite de l'eau et les ingrédients dans un fossé et y répand le sang de neuf chiens noirs et poules blanches sacrifiées, signe du nécessaire croisement du masculin et du féminin pour que l'acte soit complet.

Un à un, hommes et femmes s'approchent, font une confession publique et, ramassant un doigt du mélange, l'avalent. Chaque révélation est soulignée par des huées railleuses et réprobatrices dénonçant ainsi publiquement la faute (*nsem*).

S'asseyant par groupes, les villageois consomment ensuite un repas communiel. A la fin, le célébrant, qui n'a rien mangé, lance un appel aux puissances sacrées et prend la tête d'une longue et bruyante procession. Un mât fait de plantes grimpantes, de lianes et de cactées, entre-temps érigé, est alors emmené au village, signe de la prospérité qui pénètre à nouveau le groupe. Chemin faisant, les participants entonnent en chœur le chant du *tsogo* à la lueur des torches :

« Heu, heu, fini le *tsogo*.
Si tu as tué, confesse que tu as tué !
Heu, heu, fini le *tsogo*.
Si tu as volé, confesse que tu as volé !
Heu, heu, fini le *tsogo*.
Ce *tsogo* est celui de la prospérité... (22) »

Le ndongo

Le *tsogo* est suivi du *ndongo osoé* lorsqu'une femme, n'ayant toujours pas d'enfant, pense que des interdits du *ndongo* ont été brisés. Deux sortes de *ndongo* existent : le majeur et le mineur. Seul le mineur, appelé *ngal ndongo* ou *ndongo osoé*, est destiné à effacer la souillure qui rend les femmes stériles. Il a lieu avant l'apparition de la nouvelle

(22) Information transmise par Ph. Ombédé, Yaoundé, 1963.

lune. Il se fait dans un cours d'eau, d'où son nom de *ndongo osoé*, moyen par excellence de purification. Il semble que l'ordonnateur du rite soit toujours un homme, nécessaire complément, devin ou homme puissant. Deux hommes dirigent généralement le rite : le président appelé *ndongo mba* et son adjoint qui passe pour son fils, *omvoa ndongo*. Le président est le plus souvent le neveu maternel de l'ordonnateur ou d'un membre du clan (23). N'a-t'il pas à renforcer l'alliance entre deux clans remise en cause par un inceste, ou à venger la souillure provoquée par une épouse étrangère au clan ?

Avant de commencer, on fait une pêche dont un des poissons est gardé vivant. Un barrage est construit sur le ruisseau et le fait déborder. Plus haut, en amont, on construit une hutte en feuilles sèches de bananiers avec deux compartiments. C'est là semble-t-il le lieu de passage, celui où la femme purifiée peut renaître.

La pénitente, assise à l'extérieur vers l'amont, sur un tréteau de bois d'*otungu*, se confesse aux deux présidents placés dans le compartiment supérieur de la hutte. Après que *ndongo mba* ait vérifié la sincérité des femmes, l'ordonnateur, debout devant la porte du deuxième compartiment aval, les fait passer entre ses jambes, passage de la stérilité, de la mort, vers la fécondité, la vie bisexualisée. Après avoir ainsi traversé de part en part la hutte, les femmes remontent le lit du ruisseau et vont s'asseoir sur le barrage. L'ordonnateur égorge un cabri dont il verse le sang dans le ruisseau, en y ajoutant le poisson vivant auquel on a coupé la queue ; le reste du sang est versé dans une marmite à recette magique (24), dont une partie sert à asperger les pénitentes. Elles se feront des lavements avec le reste. Cette vie sacrifiée, mêlée à l'eau du ruisseau, ne purifie-t-elle pas le mal qui vient de lui être déversé et qu'elle emmène ? Puis, par le sang, véhicule de vie, elle redonne la fécondité aux pénitentes.

Celles-ci sont congédiées, le barrage et la hutte renversée. La pêche dans ce cours d'eau est interdite jusqu'à ce que l'une des pénitentes ait enfanté.

Lorsque l'enfant naît, le président fixe le jour de la pêche, prépare un mets de graines de courge, de feuilles (*nkadene*, *alo mvuu* et *mfeg-soa*), de sel et de piment, que doivent consommer ceux qui voudraient manger des poissons de cette pêche.

L'eso binio ou l'esob-nyðl

Ce sont les deux variantes d'une même cérémonie pratiquée par un individu (homme ou femme) désirant se purifier d'une faute morale

(23) TSALA Ab. T., 1958, p. 96.

(24) La marmite se prépare lors de l'apparition de la nouvelle lune. On y met des écorces d'arbres d'*adum*, *abin* et *ebom* dans de l'eau. L'ordonnateur y vide l'intérieur des boyaux d'animaux qu'il a tués à la chasse. Puis il place la marmite en forêt, au pied d'un arbre, et la couvre d'*ekob abon*, plaque de terre durcie à l'endroit où pousse le champignon *abon*. L'émanation due aux pourrissures semble essentiellement efficace pour purifier car « lorsque les miasmes ont diminué d'intensité : l'*étog* est périmé » dit-on.

ouverte, d'une maladie, ou se décharger d'un malaise moral ou social, d'un *nsem* qui l'accable ou d'une malédiction du *mgbe* (25). Désirant s'en rendre innocent ou voulant vaincre l'ennemi par l'*evu*, il demande une cérémonie de purification qui agit, pour lui, comme un remède.

On trouve trois sortes d'*esob nyàl*. Ce rite peut avoir lieu devant un tronc d'arbre creusé (*étok*) ou une marmite (*étog*) à eau lustrale, ou encore devant un seau contenant des bulbes (*ayōn*). Mais, le plus significatif se passe à la rivière dans laquelle on fait soit une piscine, soit un barrage (*etog*), où on verse la marmite rituelle pleine d'eau, le sang d'une poule sacrifiée, de l'*odzoe beti* (banane douce écrasée) et *dibi bilog*, des « herbes des ténèbres » froissées (*Adenostema* sp. composée). Cette herbe soigne le pian et la syphilis, mais combat surtout la sorcellerie car elle rend son détenteur invisible aux sorciers (26). Après avoir reçu la confession de la ou des pénitentes, le *ndu osoé* (baigneur) casse un œuf sur la tête de celle-ci (27), ou bien il la bat avec la poule qu'il vient d'égorger et il l'asperge de son sang qu'il a fait couler sur le toit (28), la faisant ainsi participer à une vie sacrifiée. Puis, il asperge la pénitente de l'eau contenue dans la marmite.

La purification peut aussi se faire en lavant la ou les pénitentes avec l'eau d'un petit barrage et en leur administrant un lavement avec des herbes et du piment ou l'eau de la marmite. Vêtue de feuilles de bananier, la coupable est assise sur le petit barrage. On ouvre le barrage et l'eau qui s'écoule emporte tous les méfaits (*mébe*). Dans le cas relaté plus haut par Ph. Laburthe-Tolra, « si le *ngongán* regarde alors dans le bassin et qu'il ne voit pas le reflet du malade (qui est assis dans l'eau), c'est que celui-ci n'est pas touché par la sorcellerie. Si au contraire il le voit dans la lumière, c'est qu'il est atteint. Dans le premier cas, on pourra soigner le malade comme simple *nsgeki* "ivre d'(avoir enfreint) un interdit", avec une écorce d'*ataag* en potion. Dans le second cas, ce sera plus complexe. Après l'aveu, le spécialiste dit à l'auteur du *nsem* : "ne recommence plus, je te sauve pour la dernière fois", et il le frappe à la tête avec un genre de goupillon ».

L'ekora ntombe

Ce rite est pratiqué chez les Mvélé et les Ewondo, par un homme et une femme, ou par deux conjoints coupables d'inceste.

Après qu'ils aient piétiné et écrasé un mouton chargé du mal, installé au croisement de deux routes (signe de la rencontre du masculin et

(25) Lors de l'accouchement, lorsque les douleurs sont très pénibles ou que l'enfant présente un membre en premier, la femme pense que « c'est l'*evu* qui le retient ». Aussi doit-elle parler « *kada aman mene wa abum* », « dire tout ce que tu as dans le ventre » pour être délivrée du mal et pouvoir accoucher.

(26) Raconté par H. Onana à Ph. Laburthe-Tolra, 1977, pp. 1261-1262.

(27) Car il y a une vie dans l'œuf, signe de fécondité. La pénitente participe ainsi à sa vertu fécondatrice.

(28) Dans certains rituels de purification, une petite cabane est construite sur le bord de la rivière. Il semble que les pénitentes la traversent après leur confession.

du féminin, de leurs relations d'opposition et de complémentarité), le ministre du culte le découpe.

L'akus

C'est un rite de « délivrance du veuvage », pratiqué par toute femme venant de perdre son mari. Si ce dernier jouissait d'une certaine célébrité, son clan accomplit en son honneur l'*esani*. L'*akus* en est la suite. L'accomplissement de ce rite clôt les mauvais traitements que les veuves subissent de la part des *mingongon* (sœurs du mort) et les *bankal* (fils de ces dernières et donc neveux utérins du défunt). Les sœurs du mort sont les intermédiaires entre les partenaires de l'alliance. En effet, elles tiennent du mari par le sang et de la veuve par le sexe. « C'est un moyen de plus pour punir les grandes coupables, dit l'Abbé Tsala, afin de les préserver des vexations plus terribles de leur mari défunt, qui peut leur envoyer la folie et la stérilité du sol. »

La fin de l'*akus* marque aussi, pour la veuve, l'affranchissement d'avec son époux. Désormais, elle peut se remarier ou, plutôt, vivre avec un autre homme.

Le long passage de la mort à la vie commence lors de l'*esani*, cérémonies qui suivent la mort du mari. La relation se joue entre les guerriers et le défunt, entre les sœurs du mort et les veuves. Après la danse guerrière destinée à glorifier le disparu, à lui dire adieu, les danseurs bariolés de rouge et de blanc semblent charger le mal avec leurs longues sagaies. Ce mal a été amené par les femmes (29) car, lors de l'attribution des torts, quelques-unes ont été déclarées coupables avec l'*evu ngbel*, le meurtrier. Au même titre que les esclaves, elles peuvent payer ou se racheter en accompagnant leur maître dans sa tombe, sa dernière demeure (30).

Le père et le frère de l'Abbé Tsala lui ont raconté un *esani* auquel ils avaient assisté au début du siècle :

« Les *bankal*, les fils des sœurs du mort, quand ils arrivèrent dans le village, furent regardés par les veuves comme leurs bourreaux. En effet, ils étaient chargés de venger le mort.

Les neveux de Sibom Ngono tuèrent d'abord un esclave qu'on était venu leur apporter en cadeau, sur le chemin. Ils le coupèrent en morceaux et le jetèrent dans la brousse (parfois on en faisait tapisser le fond de la tombe). Puis, ils s'avancèrent dans la cour du mort et, jetant les cordes qu'ils avaient amenées, ils dirent : "faites servir cela".

Le fils d'une femme essaya de protéger sa mère, mais un des cousins du mort se leva et dit : "vous voyez, il veut me tuer, il a monté un complot pour me faire disparaître ainsi que son père". Défiant le jeune homme, il alla chercher la mère et la fit pendre, sous les yeux de son fils

(29) Car : « *awu tegue kaan ayi ndoan* », « la mort sans se séparer du rapport », la mort ne va pas sans rechercher la cause. Il faut donc rechercher les coupables qui ne peuvent être que des éléments de clans étrangers, éventuels ennemis, donc les épouses et les esclaves.

(30) OWON J., 1959, *Tante Bella*, Yaoundé, Librairie du Messager.

tremblant, par un *monkal* (31)... A cette époque-là, le fait était courant. »

La mise en terre du défunt ne clôt pas les cérémonies de la mort. Les funérailles proprement dites, qui entraînent une grande consommation de moutons et de chèvres, demandent plusieurs mois de préparation.

Pendant cette période, qui peut durer une année, les veuves, qui ont été épargnées, sont enfermées dans une cave solidement barricadée et gardées autrefois par un esclave robuste et vigilant, le « gardien des veuves ». Il doit empêcher que les femmes du village ne les approvisionnent en eau et en nourriture. Si la nourriture leur est cependant glissée par le toit, l'eau leur est formellement interdite car la veuve ne doit pas se laver. Empêchées également de sortir, même pour des besoins urgents (sauf paiement aux sœurs du mort), les veuves, qui doivent coucher nues à même le sol, sont vite envahies de poux et vivent dans un milieu empesté. Elles ne peuvent se couper les cheveux. Quelques-unes meurent de congestion pulmonaire. Tous les matins, dès le chant du coq, elles doivent pleurer.

Après cette première étape de l'*akus* qui dure vingt-six jours, le frère du défunt, responsable de l'héritage, décide de la deuxième étape. L'une des sœurs en assure l'exécution. Elle reçoit une indemnité coutumière (poules, *daba*, bracelets, balais, pots de terre, etc.) de chaque veuve, moyennant quoi celle-ci est conduite à la rivière où elle peut se laver hormis la tête. La veuve, qui ne peut s'acquitter de cette indemnité, doit attendre l'aide de sa famille pour se laver.

Les veuves se couvrent ensuite le corps de terre grise, de vase, puis se mettent deux feuilles de bananier fraîches, une petite devant, une grande derrière descendant jusqu'aux talons. C'est la période dite « excréments de vers » qui dure environ trois mois, une saison des pluies. Les veuves reprennent alors des activités normales (culture, pêche, cuisine, consommation de nourriture, chants, etc.), mais chaque action nécessite une autorisation et implique le versement d'une indemnité coutumière symbolique.

Après « excréments de vers », succède la période « kaolin ». Les femmes, peintes d'argile blanche de la tête aux pieds et revêtues de feuilles de bananier, provoquent la frayeur des enfants.

Lorsque le responsable de l'héritage décide de la date des funérailles (*etóbó awu* ou *ešoe meyok*), également jour du partage matrimonial (32), il appelle toute la parenté. Les veuves doivent être présentes pour accueillir ou répondre par des pleurs aux femmes qui arrivent. Le frère du mort s'avance au milieu de la place, que cernent la parenté et les amis, une petite lance dans sa main droite et un chasse-mouches dans l'autre. Il demande au *ndzo*, vieux connu pour son éloquence et chargé de la parole lors des funérailles, de procéder au discours coutumier. Scandant chacune de ses phrases d'un geste de chasse-

(31) Singulier de *bankal*, un neveu utérin.

(32) *Ešoe meyok* : littéralement « festin funéraire ».

mouches, s'exprimant en paraboles sur le thème de la mort provoquée par des méchants qu'il faut punir, il termine par une formule rituelle (« *ma di, ma di, ma wan, ma wan* » et « *beve beve y'alu* ») qui délivre le village du deuil du défunt.

Mais avant de purifier le village de tout danger de mort, de prendre le repas des funérailles, de partager l'héritage et d'introniser l'héritier, il donne l'ordre de commencer l'épreuve finale qui doit affranchir les veuves de l'influence de leur mari décédé.

Elle débute par l'épreuve de « la biche » (*nkok*) représentée par chaque veuve, poursuivie nue par les hommes du clan de son mari, auxquels se joignent parfois les sœurs du mort, en signe de soumission. Armés de bâtons, ils matraquent les veuves sur environ deux cents mètres, de la lisière de la forêt à leur case où elles se réfugient. Des galants repoussés en profitent pour se venger :

« Le Ndouda n'avait jamais pardonné à ma tante d'avoir refusé ses avances galantes (...). Il jura de se venger de cette stupide jument qui faisait montre de tant de fidélité (...). Folle de douleur, Bella trébucha dans une ornière et s'étala de tout son long sur le sol, toujours poursuivie par les coups de l'homme vindicatif (...). De tous côtés, les spectateurs observaient ce duel singulier. Les femmes criaient leur indignation... (33) »

Puis vient la seconde épreuve. Chaque veuve doit porter un gros tronc de bananier feuillu, le côté de la racine posé sur l'épaule, l'autre extrémité pendant jusqu'au sol, par derrière. Elle doit le traîner ainsi du bas du village jusqu'en haut où se trouve la case du chef, soit près de trois cents mètres... Sur tout le trajet, les sœurs du défunt piétinent les feuilles pour la bafouer (*fui*) en provoquant de brusques secousses. Des femmes âgées, épuisées par tant d'efforts, meurent à la suite de cette épreuve.

Enfin, une épreuve des plus humiliantes aux dires des veuves consiste à les rouler par terre (*kindi*), comme des billes de bois, d'un bout à l'autre de la cour, parfois du village, les femmes mordant la poussière.

Les rites terminés, les sœurs du mort emmènent les veuves se laver dans la rivière pour enlever la souillure subie au contact du défunt et éviter ainsi la stérilité du sol. Au retour, afin de vérifier sa fécondité retrouvée, on fait planter à chaque veuve quelques graines dans un endroit fertile.

Le deuil va bientôt prendre fin, mais les veuves doivent encore verser une amende à chaque sœur du mort : un poulet, des graines de courge ou d'arachide, etc. Elles sont battues jusqu'à acquittement.

Rassemblées devant le président de l'*ešoe meyok*, les femmes par la voix du tambour d'appel, doivent enfin affirmer qu'elles ont bien tué leur mari : « Si je ne l'ai pas tué, qu'ai-je donc fait ? ». Une sœur du

(33) OWON J., *op. cit.*

mort leur rase alors la tête. Chaque veuve donne en échange de cette vie retrouvée un coq blanc au responsable de l'héritage.

Parents et amis rassemblés, la procédure d'héritage (*etobo awu*) (34) peut commencer. L'héritier retrace la maladie et l'agonie du défunt, tandis que les veuves accueillent les dernières venues par leurs pleurs. Le conseil des anciens (*esok*) conduit par un patriarche (*ndgo*) procède finalement au partage de l'héritage : les biens, les veuves et les filles non mariées. Concertation clanique qui se termine par la bénédiction du patriarche et l'investiture du nouveau chef de famille, l'*evaa meté* (35).

Avant de se quitter, parents et alliés, venus de tout le pays, prennent un grand repas communiel, l'*ešoe meyok*, le festin funéraire. Une partie des bêtes immolées et d'autres aliments cuits sont offerts au défunt sur une étagère, derrière sa case, pour qu'il se nourrisse ; tandis que la tête du bouc est enfouie sous terre, emportant avec elle toutes les malédictions de la famille (36).

Une vie nouvelle jaillit de ce long passage qui est en fait une bataille entre les représentants de deux clans. Par son mariage, chaque femme fait naître, entre elle et les hommes du clan de son mari, un *mvan* que la mort anéantit. Ainsi est brisée l'extension d'un lignage et, par là, du clan. Les mauvais traitements qu'elle subit et la dépossession de tous ses biens, libèrent les tensions entre clans alliés, ceci au profit surtout du clan preneur de femmes qui est le plus redevable. Le mal, pour lui, ne peut venir que de la partie adverse, le clan donneur de femmes. Grâce à la femme qu'il a reçue, les lignages du premier se sont étendus, mais, par la présence de sa ou ses ressortissantes, le deuxième ne cesse d'être menaçant. Il importe donc de punir et de purifier les coupables du mal qui a frappé le groupe par la mort d'un de ses membres.

En rétablissant l'équilibre, l'*akus* refait l'ordre et permet aux femmes, après être passées par une longue et douloureuse mort, d'être délivrées du défunt et de donner, à nouveau, la vie au groupe. Ainsi s'actualise la dynamique vitale à l'occasion d'une remise en cause de la vie du groupe par la mort d'un de ses géniteurs.

Les épreuves de l'*akus* célèbrent aussi la relation hommes-femmes qui entraîne un mouvement dialectique maintes fois observé selon le thème du croisement hommes-femmes. La femme, lors des épreuves, part du lieu féminisé du village, le terrain derrière les cases (le *fálák*) (37), lieu des choses secrètes (le *nse*), pour déboucher sur la cour, lieu public. De plus, c'est un homme du clan du mari, ou une belle-sœur, « femme-masculin », qui affronte une femme du clan allié. Des phases du rite concourent à la fécondité que recherchent la femme et la société (38).

(34) *Tob* : élire ; *awu* : mort.

(35) *Va meté* : bénir.

(36) MESSI A.L., 1966, documents inédits.

(37) *Fálák* : partie de la maison opposée à ce qui est devant.

(38) Lorsque la femme est enduite de blanc (signe du féminin et de la fécondité), lorsqu'elle est lavée à la rivière (l'eau transmet la vie).

De leur lutte et de la mort simulée de la femme surgit une possibilité nouvelle de coopération, qui est création.

Le ntui kabad ésiè (39)

C'est une cérémonie occasionnelle par laquelle un individu (homme ou femme) ou une famille repousse le malheur qui l'atteint : un cabri porteur du mal est chassé vers la brousse où il doit se perdre et mourir.

3. Les rites de protection

Les rites de protection sont les moins connus. Ils ont pour but la protection, contre les esprits, les mânes des ancêtres et toutes les forces nocives, des femmes qui les subissent. Le maintien de leur secret a toujours été considéré comme la condition de leur efficacité et, par contre-coup, il a entraîné la pérennité de beaucoup d'entre eux.

Le ngas

C'est le principal rite de protection. L'Abbé Tsala dit que c'était le plus solennel des rites de femmes chez les Eton et les Manguisa. Il pouvait grouper plus de cent femmes et, dit-il, un grand nombre d'hommes lors de la partie collective des cérémonies.

Les cérémonies avaient pour but de protéger les femmes contre les sortilèges, les malédictions et les envoûtements. Mais J.F. Vincent dit que « le *ngas* était seulement destiné à prouver l'innocence d'une femme suspectée de sorcellerie. (...) Il n'y était pas question de guérison ni d'initiation, mais c'était une fête et un rite à la fois ». De même à Minlaaba (40), le *ngas* était une fête collective avec danses et chants, suivie d'un grand repas d'où étaient exclus les hommes. Avait lieu ensuite la célébration d'un rite.

La responsable et animatrice était nommée « *asuzoa* », ou « front d'éléphant » (41). Le matin, les adeptes se rendaient seules à la rivière, guidées par l'*asuzoa*. Elles y dansaient et chantaient pendant plusieurs heures. Leurs paroles, les mouvements et les cérémonies avaient alors pour but d'augmenter leur fécondité, de « se renforcer » en acquérant la force et la vie bisexualisée qui émanent de la nature de certains êtres humains ou par l'intermédiaire de substances (une grosse chenille, un feu et sa cendre, des graines de courge). Leur retour se déroulait en une vaste procession que guidait un coryphée (femme) qui tenait en main une machette au tranchant étincelant.

Commençait alors la deuxième phase : toutes les participantes se pla-

(39) *Ntui kabad* : chèvre crevée.

(40) LABURTHE-TOLRA Ph., 1977, *Minlaaba*, pp. 1569-1570.

(41) VINCENT J.F., 1976, pp. 25, 150-151.

çaient en cortège dans la cour à laquelle les hommes et les non-initiés avaient accès. Un bananier était spécialement planté en son milieu. A la tête des participantes se plaçait l'*asuzoa*, la cheftaine, qui se détachait du groupe, allait droit sur le bananier comme pour l'affronter, puis « elle le contournait, le contemplait, le mesurait du regard, levait sa machette comme pour le trancher mais se retenait, puis elle se mettait à danser. Elle revenait à son bananier, levait sa machette, s'arrêtait de nouveau. Elle renouvelait encore plusieurs fois son geste et, à un moment donné, pan ! Le bananier était à terre » (42). Le fait qu'il soit tombé du premier coup manifestait l'innocence de l'organisatrice du rite ; elle prouvait ainsi qu'elle n'était pas responsable des morts, qu'elle n'avait pas d'*évu*, de « glande de sorcellerie ».

Les applaudissements tonnaient : le *ngas* serait efficace. Si elle n'avait pas tranché le bananier du premier coup, elle aurait dû recommencer tout le rite, lequel serait devenu alors rite de purification et, surtout, elle aurait été contrainte d'avouer sa culpabilité.

Il semble qu'au cours de la première phase du rite, les femmes, par le moyen de l'eau, véhicule de vie, cherchaient à s'approprier, à travers les cérémonies et une invocation à l'esprit qui anime, l'*ekon*, la force — pouvoir masculin — et la fécondité — pouvoir féminin — pour réduire la tyrannie masculine et augmenter leur pouvoir fécondant.

La deuxième phase du rite peut être interprétée comme la manifestation de la conscience du rôle déterminant des femmes dans l'extension de la famille. En effet, le bananier est la plus fidèle image de la bisexualité, également le signe de la complémentarité homme-femme.

Mais le rite avait aussi pour but de prouver l'innocence d'une femme peut-être détentrice d'*évu*. A l'occasion de cette réaffirmation masculine de la culpabilité des femmes, celles-ci voulaient exprimer l'étendue de leur pouvoir et contraindre les hommes à le craindre.

Les mêmes finalités étaient recherchées dans les rites *nyembe*, *onguda* et *evoto* (ou *evodo*). Ces rites spécifiquement féminins avaient pour but de protéger leurs adeptes contre les forces nuisibles. Ils comportaient de nombreux chants et poèmes, et étaient dirigés par une responsable, femme d'âge mûr et de poids, initiée à sa fonction. Nos enquêtes ne nous ont rien appris de plus sur le *nyembe*. Remarquons seulement qu'une société secrète féminine, très répandue au Gabon, le *ndjembe* est peut-être de même origine et de même but que le *nyembe* des Mvélé, appelé *nyèmbè* chez les Mitsogo. Ce rite semble venir des Eshira et avoir été transmis aux Bèti par les Fang (43).

Au cours des entretiens qu'elle a eus avec des femmes bèti, J.-F. Vincent a entendu parler de l'*evoto* (ou *ewodo*) célébré chez les Ewondo et qui semble avoir été proche à la fois du *ngas* et du *mevungu*. Nous n'avons pas, quant à nous, mené d'enquête à ce sujet.

L'*onguda*, né à la fin du XIX^e siècle, chez les Ewondo, semble avoir

(42) TSALA Ab. T., 1958, p. 67.

(43) Pour un résumé des connaissances sur le *nyembe*, cf. BOCHET DE THÉ M.P., 1970 ; RAPONDA-WALKER A. et SILLANS R., 1962, BIZINDA M. et les archives du CSSP (dossiers 149 et 173).

été d'abord un rite d'initiation sexuelle destiné aux jeunes filles de 14-15 ans, en âge de « partir en mariage ». Toutefois, selon une informatrice isolée de J.-F. Vincent, l'*ongula* était aussi un rite de purification servant de remède. Si une femme avait volé et était malade, on l'emmenait sous des bananiers et, là, elle devait parler, dire tout ce qu'elle avait fait de mal depuis le début de sa vie. Une marmite servait au rite. Ensuite la femme était soignée.

Les rites attachés à la naissance sont nombreux parmi les rites de protection. Ils varient selon les groupes. Les plus connus sont : l'*eban abum*, l'*efanga bendoman*, l'*esali esok ekom kombo* et le *ndan mon*. Nous n'en étudierons que trois qui sont pratiqués par les Ewondo et les Eton.

L'eban abum et l'eyemolo meki me fan, ou bisabega

Traduit littéralement par : « vouer une femme au malheur par le germe fécondant de son mari », ce rite a pour but d'aider le sperme à aboutir à une conception. Bien plus, il empêche les avortements. Il peut s'appliquer à toute femme. Après un serment de fidélité lors de relations avec son mari, elle frotte de sperme ses seins, sa poitrine et son nombril. Parfois son mari lui prend des cheveux, des poils sur tout le corps et des bouts d'ongles, qu'il enfouit avec des herbes soit dans une coquille d'escargot nommée *akoe*, soit dans la tige d'un chasse-mouche, dans un nœud tissé exprès, le *ngit*. La femme ne peut plus s'adresser à un autre homme. Elle craint les conséquences qu'un tel *nsem* (interdit) entraînerait : perte de beaucoup de sang au moment des règles, tuberculose, etc.

L'efanga bendoman

C'est le « dévoilement des noms » des hommes avec lesquels la femme a eu des rapports sexuels avant et pendant sa grossesse. Il a lieu au moment de l'accouchement. Si la femme se tait, le bébé n'acceptera pas de téter. C'est une sage-femme ou le mari qui reçoit les aveux ; les hommes nommés doivent apporter un régime de bananes pour nourrir la femme durant son temps de réclusion.

Le ndan mon (44)

Ndan mon, c'est-à-dire « passer outre l'enfant », est la cérémonie qui précède la reprise des relations entre conjoints, après un accouchement. Le « géniteur » de l'enfant, même s'il n'est pas le mari de la femme, doit se présenter pour cette cérémonie et pour la conception suivante, « afin que les sangs ne se mélangent pas ». C'est à ce

(44) Cf. TSALA T., 1958, p. 103 ; MESSI L., doc. inédit ; et informations orales de F. Essomba.

moment-là qu'a lieu la cérémonie du *ndan*. Elle marque pour l'enfant le début du sevrage.

Lorsque l'enfant a entre deux et trois ans et que commencent à pousser ses premières molaires, la mère prévient son mari. Chez les Mvélé, cette cérémonie se fait entre dix et dix-huit mois, tandis que chez beaucoup d'Eton, le père vérifie que l'enfant a atteint un niveau suffisant de compréhension, afin qu'il puisse rendre service et se débrouiller à peu près seul.

La femme devient alors *nsila mininga*, « femme (à qui on peut poser une) question », qu'on peut à nouveau solliciter. L'acte accompli, les deux conjoints lavent leur sexe dans une décoction (« pour y mettre du liquide géniteur ») que le père a faite avec des écorces d'une mimosée appelée *andog* (45).

Les parents y ajoutent du piment et, au petit matin, la mère purge le jeune enfant avec ce liquide qu'il doit évacuer dans un trou creusé sur le pas de la porte. Les parents bouchent ensuite ce trou avec de la terre qu'ils tassent avec les pieds. Désormais, leurs relations ne nuiront pas à la vie de l'enfant. Chaque fois qu'il viendrait à tomber malade, à cause de la période de transition, la mère lui administre un peu de cette purge.

Même les mamans qui allaitent au biberon sont astreintes à ce rite lors d'une nouvelle conception.

Cette cérémonie est la passation, par le père et la mère, du pouvoir géniteur à leurs enfants et une protection, par eux, contre les maléfices. C'est dans ce but que, chez les Mvélé, le père de l'enfant (le « géniteur » exactement) doit tenir l'enfant pour sa première tétée et qu'il doit se présenter pour la conception suivante.

4. Les rites agraires

Dans la société traditionnelle, les rites agraires établissent un lien direct entre la fertilité du sol et la fécondité de la femme. Ils concernent surtout les cultures les plus valorisées : arachides, graines de courge et concombres. Ils sont très nombreux. Les uns se déroulent de façon régulière à certaines saisons de l'année. Ils réunissent alors toute la famille ou le village. Ceux qui sont destinés à rendre efficaces les travaux agricoles (semailles, récoltes) sont souvent célébrés par une femme seule et adulte, ou par un groupe de femmes âgées parmi lesquelles intervient toujours le nécessaire complément : ou ou plusieurs hommes. D'autres rites sont occasionnels, lorsque la terre est sèche, par exemple, lorsqu'une pluie ne vient pas, ou bien lorsqu'une tempête ou un grand vent a ravagé plusieurs plantations du village ou simplement d'une famille.

Chaque rite a, nous l'avons vu, ses objets forts, « efficaces », et

(45) *Irvingia gabonensis*.

s'adresse à un esprit particulier. Aussi, seuls les devins-magiciens peuvent entrer en contact avec lui et célébrer le rite. Une qualité d'oignons sauvages est souvent utilisée comme « fétiche » pour que le rite produise ses effets. Ainsi, dans les champs d'arachides, aujourd'hui comme hier, la femme chargée de la cultiver plante au milieu de son champ, sur un petit monticule de terre, un paquet de ces oignons pour qu'ils fécondent la terre.

Selon les données recueillies auprès de nos informateurs et informatrices, on peut classer les rites agraires selon les spécificités suivantes :

- a) les cérémonies avant les semailles qui ont pour but de rendre le sol fertile ;
- b) après les semailles d'arachides (chez les Manguisa) ;
- c) au moment des récoltes des graines de courge ;
- d) les cérémonies des prémices ;
- e) et, enfin, les cérémonies de propitiation.

a) Cérémonies avant les semailles

L'Étogo-bidi (46)

Étogo-bidi, « fécondité du sol », regroupait autrefois tous les Manguisa. Selon notre informateur, deux à trois mille personnes pouvaient y participer. Le rite se faisait autour d'une marmite, les hommes groupés d'un côté et les femmes en face d'eux.

Le matériel nécessaire était : une cruche d'eau du fleuve (Sanaga), un paquet de sable enveloppé dans des feuilles, des écorces et des feuilles d'arbres fruitiers sauvages, de l'eau de rivière dans des canaris ou des marmites.

Chacun participait à la préparation selon le rôle qu'il jouait dans les activités quotidiennes. Un homme dirigeait le rite. Tandis qu'il allait lui-même puiser une cruche d'eau dans le fleuve, les femmes étaient allées chercher l'eau à la rivière.

Les hommes apportaient les écorces et les feuilles d'arbres qu'ils avaient cueillis sur les indications du célébrant. Les femmes amenaient leurs outils de travail (houes, coupe-coupe) ; elles les posaient à côté d'elles, sans y toucher pendant les cérémonies. Elles avaient également, chacune, un petit panier contenant des semis (graines de courge, arachides, sorgho,...), des mets d'arachide, de graines de courge, et des légumes féculants : ignames, plantains. Les bananes étaient cuites avec leur peau.

La foule se réunissait dans un champ cultivé ou à cultiver. Une marmite était placée au milieu, dans laquelle une femme mettait deux feuilles d'un arbre, tandis que d'autres pilaient des écorces sur des pierres et les jetaient dans la marmite.

(46) Ce rite a été décrit par un vieux Manguisa, à Agnès Atangana, notre interprète.

« Comme elles le font pour la danse, les femmes pilaient en cadence et en chantant des paroles destinées à rendre fertiles les champs et à assurer la « survivance » des jeunes qui sont joie et fécondité du pays (les femmes quand elles enfantent et les hommes quand ils font le *so*)... On attachait alors le goulot de la marmite avec une certaine liane et on posait sur la marmite deux écorces non pilées et une certaine feuille (47)... Puis, chaque femme venait mettre, dans la marmite et dans la cruche d'eau du fleuve, un peu de nourriture cuite qu'elle avait apportée dans son panier, ainsi qu'une petite quantité des différentes graines destinées aux semis. Le sable était alors partagé entre les femmes qui le mettaient dans leur panier ainsi que le reste des écorces. »

Le célébrant lavait les mains des hommes et des femmes dans la marmite à l'aide d'une liane dont un des bouts avait été écrasé d'un côté pour former un pinceau. Puis, un autre célébrant remettait à chaque femme ses outils, en les présentant des deux mains à la propriétaire qui les recevait de la même façon, chacun couvrant une des mains de l'autre. Ce faisant, elles se saluaient mutuellement (48).

« Ensuite on plantait, à côté de la marmite, un bananier qui devait produire, au bout de dix jours, un régime et voir mûrir son fruit au bout de vingt jours. » Un os et une coquille d'escargot étaient mis dans la marmite pour les protéger des malfaiteurs.

On procédait, ensuite, à un grand repas communiel avec des mets d'arachide et de graines de courge.

Ceci fait, l'abondance des récoltes était certaine. On accomplissait ce rite avant le *so*, ce rite exigeant beaucoup de nourriture.

Il fut abandonné après la mort de Zoggo Fouda, en 1938, lequel l'organisait lui-même pour tout le pays.

En étudiant le déroulement du rite, on remarque que chacun, homme et femme, y a un rôle bien défini : tandis que les hommes apportent les produits de la nature « sauvage », écorces et feuilles d'arbres, et de l'eau du fleuve, signe et véhicule de force vitale, les femmes apportent les outils, les semences et les fruits, enfin l'eau de la rivière, signes et moyens de fécondité et de purification, signes et moyens de leurs fonctions de productrices, de nourricières, c'est-à-dire de « donneuses de vie » sous toutes ses formes.

Bien que collectif, ce rite est féminin et, semble-t-il, spécialement manguisa. Ce sont, en effet, essentiellement les femmes qui agissent. Elles réactualisent leur rôle qui est extension de la vie du groupe, pilant les écorces, apport mâle, pour le mélanger avec leurs mets et leurs graines. L'élément fécondant de la marmite, dont l'eau n'est pas le moins efficace, est alors bisexualisé sous le signe du croisement puisque

(47) L'informateur a refusé de donner le nom des plantes et des écorces. Sans doute les utilise-t-il encore.

(48) Ce geste est une transmission rituelle du pouvoir. « Quand on donne quelque chose à quelqu'un, qui doit faire un effet, on le donne et on le reçoit à deux mains, se les couvrant mutuellement, afin de transmettre l'effet à l'autre. Et, jusqu'à ce qu'on soit arrivé chez soi, on ne doit saluer personne en chemin, sinon l'effet serait transmis à celui qu'on a salué. »

les femmes ont reçu, en échange de leurs graines et des mets, du sable et des écorces, éléments mâles.

Cet élément liquide versé sur les mains des participants leur communique un pouvoir fécondant, quel que soit leur rôle. Les femmes recevront en outre, des mains du célébrant et en même temps que leurs outils, le pouvoir que lui-même a reçu des puissances détentrices de force et de fécondité. Par leur verbe — le chant et la danse — les femmes transmettront à leurs champs leur fécondité.

Le mengongon (49)

Le *minfongon* (50) était une danse réservée à des jeunes filles et femmes mariées du village, qui faisaient partie de l'association secrète y correspondant.

« Les femmes du village, qui devaient y participer, préparaient d'abord les mets nécessaires à la célébration. Les enfants allaient chercher des rats en forêt, que l'on faisait cuire dans les mets d'arachide ou de citrouille. Les hommes ne devaient pas en manger, pas même y toucher.

Elles portaient le soir, vers la nuit tombante (vers 18 h) en forêt, avec ces mets. Chacune s'était munie d'une petite quantité de graines de citrouille, de sésame et d'arachide. La danse avait toujours lieu au même endroit choisi par l'ordonnatrice, si possible sous un grand arbre « pour s'installer ». Elles se retrouvaient toutes autour de *mbolo*, le témoin, l'ordonnatrice. Chacune allait verser ses graines dans un pot placé au pied de l'arbre où elles allaient danser. *Mbolo* recevait les graines et les mettait dans le pot. Puis elle allait chercher des feuilles d'*ongom nga na*, *eynna*, et *onut*, et les mélangeait avec les semences. Quand elle avait fini, toutes les femmes venaient se laver les mains dans ce pot pour que les arachides, les citrouilles, le sésame poussent et produisent beaucoup. Puis elles dansaient et mangeaient toute la nuit et la journée du lendemain ; ne revenant au village qu'à la tombée du jour.

Le mélange était laissé dans le pot pendant six jours. Puis la propriétaire allait verser le contenu sous l'arbre, à l'endroit de la danse. Les participantes venaient regarder si les semences poussaient. Si les pousses sortaient vite et si tout poussait bien, cela signifiait que la récolte serait bonne.

Cette danse avait lieu une seule fois dans l'année pendant la grande saison sèche, au moment de la récolte des arachides, au croisement et donc à la rencontre de deux années. »

L'efum bidi (51)

Ce rite se pratique chez les Eton et les Ewondo. Il peut être célébré

(49) Récit de Mme Pangras, née entre 1893 et 1898, veuve, habitant Mékimébodo I, Eton-Meniém-Basa.

(50) *Mefon* : exultation, danse de triomphe, de *fon* : exulter. *Ngon* : fille, jeune femelle, lune, mois associé à l'idée de fécondité.

(51) *Efum* : tremper, mélanger, malaxer. Nos informateurs pour ce rite ont été les abbés Tsalla (1966) et Mviéna (1967).

par un homme, pour un champ d'homme. Il nous a été raconté en ce qui concerne les champs de femmes, c'est-à-dire les cultures vivrières.

Lorsqu'une femme commence à semer un champ d'arachide ou de graines de courge, elle fait appel à une femme-devin. Cette dernière installe, au milieu du champ, une marmite dans laquelle elle malaxe des feuilles spéciales. La propriétaire du champ apporte un gâteau de graines de courge (ou d'arachide selon le champ) enveloppé dans des feuilles de bananier. Elle en mélange un peu avec les feuilles dans la marmite et le jette sur le champ. Un homme semble célébrer cette cérémonie, mais la femme-devin la dirige à certains moments. Elle fait allusion au mal pour le faire disparaître par des paroles efficaces. Puis toutes celles qui travaillent dans ce champ consomment le mets de courge, en ayant soin de laisser une part pour les mânes des ancêtres.

Attrapant des *evom*, insectes-parasites qui dévorent souvent les feuilles de graines de courge, la femme-devin les enveloppe dans les feuilles de bananier qu'elle serre fortement, pensant qu'ils mourront asphyxiés, et attache à l'arbuste qui se trouve au milieu du champ.

On dit alors que les insectes ne nuiront plus. Les semences ont reçu une vertu de bonne germination, l'endroit où a été fait ce rite devient sacré. La récolte appartient donc à *Efum bidi*, c'est-à-dire à celle qui a fait la cérémonie.

Ce rite est renouvelé à chaque séance de semailles et pour chaque champ.

b) Cérémonies après les semailles d'arachides

Ce rite est encore pratiqué chez les Manguisa. Il a été notamment célébré en 1963, le premier dimanche après Pâques, lorsque les semailles d'arachide furent terminées, mais il a peut-être subi des changements depuis la fin du siècle dernier. Nous le transmettons tel qu'il nous a été raconté.

« Les semailles d'arachides venaient de se terminer. Les femmes dansèrent toute la nuit autour d'un feu, dans une clairière éloignée du village. Au milieu du feu se trouvait une termitière en forme de fœtus, une touffe de *sisongo* nouée et diverses plantes. Se détachant du cercle, une femme jeta une hache ou un coupe-coupe dans le feu, puis, la reprenant, elle la remit à la prêtresse qui la trempa dans une marmite d'eau où des plantes avaient été mises à macérer (...). »

Cette eau fut répandue dans les sources et sur les plantations d'arachides. La source ne pouvait plus tarir et la récolte serait abondante grâce à la fécondation de la terre et de l'eau que les femmes avaient opérée.

Ce rite était aussi destiné à protéger les champs des voleurs, des catastrophes atmosphériques et de la voracité des corbeaux.

c) *Cérémonies au moment des récoltes des graines de courge*

Au moment de la récolte du *ngoñ*, ou graines de courge, des graines sont mélangées à de la terre pour être mieux séchées et disposées en cercle sur une aire. Au milieu de ce cercle est constituée une couronne de *ngon* blanches (parce que non mêlées à la terre), couronne immaculée qui symbolise le soleil.

On plante une lance en son centre. Des formules de bénédiction et de remerciements, dites par un ancien que l'on veut honorer, demandent que l'abondance demeure. Ainsi, tandis que la lance arrête ou fixe l'abondance dans la terre familiale pour qu'elle ne s'en aille pas, les paroles efficaces attirent les bienfaits des esprits « forts ».

Avec les graines blanches, les femmes font un gâteau pour une personne de la famille à laquelle elles veulent montrer de l'attachement ; ce sera un gendre, le chef de famille, etc. La lance fixe aussi cette alliance ou cette amitié nouvelle en la faisant pénétrer dans la vie familiale.

« Chez les Mvéle d'Omvan, cette partie blanche (le soleil) permet d'arrêter la pluie. Une marmite d'eau sur la cour symbolise l'eau des hommes et une lance, à côté, est là pour arrêter la pluie si elle venait. »

d) *Cérémonie des prémices après la récolte des arachides (52) :*

« Une fois le *mbú* (53) à la rencontre de deux années, vers décembre, chez les Eton et les Batsinga, après la récolte des arachides, les femmes descendaient vers le bord de la rivière en portant avec elles leurs outils et un gros gâteau d'arachide.

Après plusieurs cérémonies, la prêtresse faisait des incantations pour remercier les dieux et leur demander une meilleure récolte l'année suivante. Une fois les outils des femmes rassemblés, la prêtresse crachait dessus quelques gouttes de salive, leur insufflant, par la puissance de son verbe, le pouvoir de fécondité ; puis elle prononçait les formules... »

A l'occasion des prémices du champ de graines de courge, on faisait l'*ekiege bidi*, la « dégustation de la nourriture ». Les prémices étaient en général mangées en famille, dans sa joie, pour rendre hommage à Dieu. Ces repas communiels peuvent être interprétés suivant une relation dialectique : les femmes faisaient la cuisine tandis que le président, chef de famille, était le célébrant, représentant le groupe, interposé entre les assistants et la puissance invisible maîtresse de cette fécondité ou entre les assistants et l'objet (les prémices) qui manifeste cette puissance de fécondité.

e) *Cérémonies de propitiation*

Pour obtenir la pluie

Le devin-guérisseur et magicien bienfaisant, *mingengam*, ayant des

(52) Informations de Ph. Ombédé, Yaoundé, 1963.

(53) Au début de l'année (*mbú* = 12 lunes), fin de la grande saison des pluies et début de la grande saison sèche, période de rencontre, de croisement.

relations avec des esprits, peut les rencontrer la nuit ou le jour et les appeler pour demander « à l'Esprit de l'eau » qu'il pleuve. Ce dernier indique à quelle condition ; il faudra par exemple arracher une herbe, la tourner, la frotter dans ses mains, puis la jeter dans la direction d'où vient la pluie. Il s'agit d'une cérémonie occasionnelle.

Les *mingengam* appellent aussi les esprits pour que les récoltes soient abondantes.

Lors d'une disette par suite d'une mauvaise récolte

Pour mettre un terme à cette période de pénurie, le village organisait la cérémonie appelée *metunenga me ngōn Zamba* avant de procéder aux nouvelles semailles. Les membres du clan ou de la tribu concerné se donnaient rendez-vous à une rivière ou en haut d'un vallon d'où partait une source, ou encore sur une route fréquentée, à la frontière de deux clans ou de deux tribus.

Après être montés en procession, hommes et femmes se disposent face à face sur les deux berges, après les avoir largement nettoyées. Chaque femme a apporté des produits de son champ. Quant tout le monde est là, on observe un long moment de silence. Une femme commence la cérémonie (après un formulaire pour l'expliquer) par le grand cri de l'*oyanga*. Puis les femmes entonnent un chant : « la jeune fille (*ngōn*) est arrivée... », l'appel à ce concept féminin évoquant la fécondité. Tout comme la lune *ngōn* apporte un changement dans la nature et détermine la pluie, la fertilité (54). La femme en état de concevoir peut, en effet, attirer la fécondité sur la nature.

Les hommes à leur tour entonnent le chant de l'eau. N'est-ce pas l'élément vital de la fécondité qu'appelle le groupe et qui transmet, en se répandant, la fertilité à la terre ?

Danses et chants alternent, entrecoupés par des incantations pour se protéger des esprits malfaisants. Des invocations sont également faites, par des « connaisseurs », pour demander la fertilité du terrain. Tour à tour un prêtre et une prêtresse clament ces demandes qui, dans leur complémentarité, appellent la vie intégrale dans sa bisexualité.

Le prêtre immole des bêtes qui sont partagées, entre les participants, par ordre de progéniture. L'effet de ce repas communiel se prolongera au sein de chaque famille ayant emporté une partie des animaux sacrifiés.

Le soir, après d'ultimes invocations, tous les légumes apportés — taros, macabos, ignames — sont découpés et jetés dans l'eau et dans la brousse en offrande à *Ngon Zamba*, le Tout-Puissant, tandis que le célébrant prononce des bénédictions. Cette eau courante, dans laquelle sont jetés les fruits de la terre, n'est-elle pas le véhicule qui transmet à la manifestation fécondatrice de *Ngon Zamba* les offrandes des participants présentées sous le signe du croisement hommes-femmes ? En

(54) Les offrandes sont faites à la lune dans ses phrases cycliques pour attirer la fécondité sur les hommes et leurs œuvres.

retour, cette eau transmettra à la nature la fertilité souhaitée. La part jetée dans la brousse semble être une offrande aux esprits, aux génies et aux mânes des ancêtres, pour attirer sur les hommes — par la terre — leur bienveillance et leur intercession auprès de *Zamba*, afin que l'année soit bonne et la terre fertile.

Plusieurs informateurs nous ont parlé d'un rite *Ngon Zamba* qui se faisait après les semailles ou avant les récoltes. Nous ne l'avons pas sélectionné car il avait beaucoup de points communs avec ces dernières cérémonies.

Tous ces rites agraires tiennent une grande place dans la vie féminine en société traditionnelle.

Conclusion

La plupart des rites que nous venons de décrire mettent en branle des groupes d'hommes et/ou de femmes, des associations coutumières dont certaines sont très ésotériques, des communautés villageoises, des regroupements claniques, etc. C'est dire que, par eux, les femmes d'un même village vivent ensemble des temps forts d'autant plus qu'elles y ont, bien souvent, un rôle de tout premier plan. D'une façon générale, on peut affirmer que les associations traditionnelles féminines, à la fin du XIX^e siècle et dans les premières décades du XX^e siècle, ont assumé un rôle primordial au sein de la société bête pour les raisons suivantes :

a) En renforçant la cohésion féminine, ces associations offrent à chacun de leurs membres, à travers les activités collectives, le moyen d'épanouir leur personnalité, de s'équilibrer et d'accroître leur sentiment de sécurité. Ces appartenances aident chaque femme à assumer les rôles que le groupe allié (celui de son mari) attend d'elle, alors qu'elle y rencontre le plus souvent méfiance et hostilité, qu'elle y est peu considérée et toujours suspectée de culpabilité lorsqu'un mal atteint ce groupe.

Les rituels des femmes leur assurent la protection contre les hommes, les forces et les puissances supranaturelles hostiles, en même temps qu'un pouvoir de fécondation sur tous les facteurs de leur réussite : leur corps, la terre, les outils et les semences.

Outil de participation et du renforcement du lien social, l'association est pour les femmes un puissant moyen d'intégration sociale. Elle rassemble les femmes par groupes d'âge, chaque groupe étant fraternel puisque ses membres ont suivi ensemble le même processus d'initiation rituelle et contribué conjointement aux activités agricoles et sacrées communes. Les initiées ont, de surcroît, un rôle de marraine dans la vie ordinaire des candidates à l'initiation.

b) Affirmant une discrimination sexuelle, l'association institue des relations de complémentarité, de réciprocité et de solidarité entre hommes et femmes. Les rituels font tous ressortir une relation dialectique où la participation du partenaire est un nécessaire complément.

Rites féminins ou collectifs reflètent un affrontement simulé entre

les participants et le représentant du groupe masculin ou son signe. Cet affrontement entre une société féminine, bouc émissaire dans les rites collectifs et symbole du désordre, en même temps que source de fécondité, et la société masculine, symbole d'ordre, mené à son paroxysme, provoque une libération totale, une nouvelle naissance du groupe. Confessions, purifications, douches ou bains, lavages de mains, lavement par l'eau et les plantes, etc., ne sont-ils pas les instruments privilégiés de ce besoin de rénovation ?

On voit se réaliser le cycle complet de la dialectique dans les rites collectifs où les deux parties remplissent des rôles complémentaires. Principes masculins et féminins sont au cœur et au croisement du passage symbolique de la mort à la vie. Pour la pensée bēti, le principe adverse est d'ailleurs toujours « au milieu ». Le rite *melan*, par exemple, illustre parfaitement cette dialectique (55).

c) Les étapes de l'élévation d'un être, homme ou femme, apparaissent comme conditionnées par une série de passages du désordre à l'ordre. Elles font partie d'une vaste initiation qui se déroule tout au long de la vie pour parvenir à l'état de *nya-môdo* (« homme complet ») et de *nya-binga* (« femme complète »), les étapes étant réalisées au cours des rituels. Chacune d'entre elles actualise la relation dialectique qui permet à l'individu de sortir renforcé vitalement. Toutefois les stades les plus importants de l'initiation chez la femme semblent être franchis lors des cérémonies du *mevungu* et du *ngas*. Par les rites destinés à renforcer sa sexualité, en récupérant un peu de la fécondité qui émane de la sexualité d'un élément masculin ou d'une femme ayant fait la preuve de sa fécondité, la femme se crée par elle-même. Elle accapare, à son profit, la capacité d'être mère, et le moyen de réaliser, comme partenaire, son rôle dans la réalisation de réciprocité. Par là, elle peut apparaître comme voulant s'opposer à la société.

Le patriarcat, pour être « homme complet », doit être maître de la nuit, *ayem*, « celui qui sait », *nnemē*, magicien qui a accédé au monde de la nuit. Pour cela, il a dû rompre l'ordre, sacrifier sa mère ou un membre de sa famille, ou encore briser l'interdit de l'inceste, par exemple en faisant sur sa mère un inceste rituel. De même, dans l'étape suprême de son initiation, la femme âgée, pour être pleinement *benya binga*, doit dominer le jour comme la nuit. En accaparant, par sa sexualité fortement développée et son action de magicienne (dont elle se sert le jour pour augmenter son prestige et son autorité), le moyen de s'opposer à la société, de faire pression sur elle, elle manifeste sa volonté de récupérer à son profit ce qu'est l'homme. Ainsi la *benya binga* devient-elle femme-homme, un être pleinement réussi, comme le *nya-môdo* est devenu homme-femme.

On a besoin de ces hommes et de ces femmes complets, centres et moteurs du procès vital qui font avancer la société. La femme âgée, d'expérience, ayant de l'initiative, initiée à plusieurs rites et adepte de

(55) BOCHET DE THÉ M.P., 1970, p. 52 et annexe I.

plusieurs associations, mère d'enfants bien venus ; la *benya binga*, la « femme importante » ; l'*ekomba* souvent matrone, guérisseuse, prêtresse et femme-devin ; la *nyia-dzal*, la « mère du village » respectée et consultée par tout le *nda-bot* ; toutes ces femmes jouissent d'une influence qui s'étend souvent bien au-delà du village. La grand-mère du village, qui est aussi l'*ayem*, est celle qui agit sur la lutte en éliminant ses adversaires après avoir mis toutes ses amies dans son camp, par la négociation.

Les hommes doivent assurément compter avec de telles femmes.

Plus que jamais moyen de vie pour la société, partenaires indispensables mais peu considérées, les femmes bėti remettent en cause l'ordre social et sont, en cela, signe et symbole de désordre, mais elles assurent le décollage d'un système social qui aurait tendance à se figer. Elles forcent leurs partenaires masculins à tenir compte de l'évolution de leurs comportements et à accepter leurs initiatives, ceux-ci craignant les nombreux moyens de pression dont elles disposent ainsi que la force de la cohésion féminine alimentée directement au sacré. Ainsi les femmes participent-elles non seulement à l'ordre social, mais aussi à son évolution. Moyen d'équilibre entre deux groupes antagonistes, celui de leur père et celui de leur époux, elles jouent un rôle de médiateur, portant en elles-mêmes la contradiction : le désordre se crée par elles, par elles s'instaure l'ordre, s'accomplit la société...

BIBLIOGRAPHIE

- BOCHET DE THE (M.P.), *La femme dans la dynamique de la société bėti*, 1887-1966, Paris, Université de la Sorbonne (Paris V), thèse de III^e cycle, 1970.
- LABURTHE-TOLRA (Ph.), *Minlaaba ; histoire et société traditionnelle chez les Bėti du Sud-Cameroun*, Lille, Université, thèse d'État, 2 tomes, 1 923 p., 1977.
- MALLART-GUIMERA (L.), « Ni dos ni ventre, religion, magie et sorcellerie chez les Evuzok (Cameroun) », *L'Homme*, vol. XV, n° 2, pp. 6-35.
- OWONO (J.), *Tante Bella*, Yaoundé, Librairie du Messager, 1959.
- TSALA (Abbé Th.), « Mœurs et coutumes des Ewondo », *Études camerounaises*, n° 56, pp. 8-112, 1958.
- VINCENT (J.-F.), *Traditions et transition, entretiens avec des femmes bėti du Sud-Cameroun*, Paris, ORSTOM, Berger-Levrault, 167 p., 1976.

Index des noms d'associations coutumières, de rites et de cérémonies

angan : rite lié à une association, pratiqué collectivement dans un but de propitiation.

akus : rite de « délivrance du veuvage ».

eban abum : rite accompli par les époux afin que la femme reste fidèle à son mari durant sa grossesse. Est également appelé « *eyomobo meki me fan* », c'est-à-dire « vouer sa femme aux malheurs par le sperme de son mari », ou encore *bisabega*.

efanga bendoman : rite de protection attaché à la naissance.

efum bidi : rite pratiqué dans un champ d'homme ou de femme, avant les semailles.

ekiege bidi : repas communiel à l'occasion des prémices de la récolte de graines de courge.

ekora ntombe : rite pratiqué chez les Mvélé et les Ewondo pour cas d'inceste.

esali esok ekom kombo : rite de protection attaché à la naissance.

esani : cérémonie en honneur d'un défunt masculin, chef de famille.

eso binio (ou *esob-ny l*) : rite de purification pratiqué par un individu, homme ou femme.

ésob ny l : « ablutions du corps », rite individuel qui se pratique occasionnellement comme remède purificateur.

esoe meyok (ou *etóbó awu*) : les funérailles.

etobo awu : la procédure d'héritage.

etogo-bidi : rite pour la fécondité du sol pratiqué avant les semailles, en pays manguisa.

evaa meté : l'investiture du nouveau chef de famille.

ewodo ou *evoto* : rite de purification chez les femmes lorsqu'un interdit avait été brisé.

fui : épreuve subie par les veuves lors de l'*akus*.

kindi : épreuve que les veuves subissent lors de l'*akus*.

kua (ou *akoa*, ou *koa*) : rite de fécondité accompli par le couple.

mazili ndzoé yanda bit : pratiqué chez les Mvélé, ce rite est destiné à un foyer stérile.

mbabi : rite collectif de fécondité, pratiqué par tous les adultes eton et batsinga qui, au seuil de la vieillesse, n'arrivent plus à procréer.

melan : rite collectif très solennel organisé par une association d'initiés masculins et féminins chargée de garder les crânes des ancêtres.

mengongon : rite agraire pratiqué avant les semailles.

metunenga me ngon Zamba : cérémonie réalisée avant les semailles, après une période de pénurie.

mevungu : le plus grand rite d'initiation féminin chargé de favoriser la prospérité.

minfongon : danse réservée à des jeunes filles et femmes mariées du village, faisant partie de l'association coutumière correspondante.

ndan mon : cérémonie qui précède la reprise des relations entre conjoints, après un accouchement.

ndongo osoe (ou *ngal ndongo*) : rite pour effacer les souillures qui rendent les femmes stériles.

ngas : le principal rite de protection des femmes chez les Bëti.

nkok : épreuve dite « de la biche » que subissent les veuves lors de l'*akus*.

ntui kabad ésiè : cérémonie occasionnelle où un cabri, bouc émissaire, est chassé en brousse.

nyembe : rite de protection.

nziba : rite traitant la femme dans son rôle de génitrice.

onguda : rite de protection pour les femmes.

tsogo : rite collectif pour tout le village lorsque les femmes sont menacées de stérilité.

so : grand rite d'initiation masculin.

Index des acteurs sociaux

abom : l'embryon.
asuzoa : femme-chef.
ayem : maître de la nuit, voyant.
ayom : le clan.
bankal : neveux utérins (sing. *monkal*).
dzal : le village.
ékon : esprit qui anime.
ekomba : première épouse d'un chef de famille.
elum minku : les génies.
esok : le conseil des anciens.
evu ngbel : le meurtrier.
fek : jeune adolescente ayant déjà l'âge de raison.
mbōlō : l'ordonnatrice du *mengongon*.
mbē : individu puissant et malvaillant.
mingengam : devin guérisseur et magicien bienfaisant.
mingongon : sœurs du mort.
mkpangoe ewodo : la femme responsable du rite *ewodo*.
mkpeg : épouse favorite.
mvon : adepte d'un rituel.
nda bot : la lignée.
ndgo : patriarche.
ndongo mba : le président du rite *ndongo osoe*.
ndu osoé : celui qui baigne les patients lors du rite *eso binio*.
ndzo : vieux réputé pour son éloquence.
ngōn : la jeune fille en état de concevoir.
ngon Zamba : le Tout-Puissant.
nnemē : magicien ayant accès au monde de la nuit.
nsila mininga : femme disponible pour une relation sexuelle.
nya-binga : femme complète.
nya-dzal : « la mère du village ».
nya-mōdo : homme complet.
omvoa ndongo : adjoint du *ndongo mba*.

QUATRIÈME PARTIE

VERS UN DESTIN INDIVIDUEL

Poèmes de femmes bamiléké

par L.-M. ONGOUM

Ces poèmes, recueillis de 1965 à 1977 auprès de femmes bamiléké de l'ouest du Cameroun, peuvent être considérés comme lyriques tant par leur forme que par leur contenu.

Ils se chantent *et* se dansent. D'ailleurs la langue bamiléké ne dissocie nullement les deux activités : un même mot — *nshi* — désigne l'une et l'autre. Danser se dit — *nzen nshi* —, c'est-à-dire « danser le chant ». La danse astreint l'expression à un rythme spécifique, et des phrases musicales reviennent périodiquement pour scander la mélodie. Le chant, quant à lui, est monodique, à couplets fixes. Une telle poésie est tout à fait comparable à celle des aèdes de la Grèce antique et à celle des trouvères et troubadours du Moyen Âge français. Il est par exemple symptomatique que nous n'ayons pu obtenir des femmes dont nous avions enregistré les chants l'équivalent des poèmes dans une version simplement récitée ou déclamée.

Poésie lyrique aussi de par les sentiments personnels qui sont exprimés. Certes, des sentences, maximes, adages et proverbes sont utilisés, mais ils sont alors dépouillés de leur généralité pour être appliqués à des cas particuliers. Là aussi nos poètes-chanteurs se montrèrent incapables de s'inspirer d'autre chose que de leur propre situation :

- La chanson que vous venez d'interpréter est une chanson de veuve. Êtes-vous veuve ?
- *Oui ; je suis veuve.*
- N'auriez vous pu choisir un autre thème ?
- *Lorsque nous nous réunissons pour chanter et danser, chacune d'entre nous, quand vient son tour, n'évoque que ses propres malheurs.*
- Si vous n'étiez pas veuve, vous n'auriez donc pas chanté cette chanson ?
- *Non. Il y a là des allusions personnelles que je n'aurais pas faites. Mais je suis veuve.*

- Faites un effort d'imagination et reportez vous aux jours heureux de votre mariage.
- *Que pourrais-je dire d'autre ? J'ai tout évoqué dans ma chanson, et le bonheur passé et mes malheurs présents. Si mon mari vivait encore, ce ne sont pas les notables du village que j'aurais cités pour les prendre à témoin de mes malheurs, mais plutôt les amis de mon époux pour qu'ils attestent de mon bonheur.*

Ainsi, chaque poète est-il poète d'un seul poème. Il développera toujours le même thème. Les circonstances peuvent changer, il chantera toujours son unique chant. N'est-il pas un vrai poète au sens où l'entendait Pierre Loti : « Les vrais poètes, dans le sens le plus libre et le plus général du mot, naissent avec deux ou trois chansons qu'il leur faut à tout prix chanter mais qui sont toujours les mêmes : qu'importe, du reste, puisqu'il les chantent avec tout leur cœur ! » Les propos de cette jeune veuve rejoignent l'un des principaux aspects de la création poétique : les poèmes ne sont-ils pas comme des bulles de profondes obsessions qui viennent crever à la surface de la conscience ?

Cette poésie serait-elle sans inspiration ? Nous ne le pensons pas car si l'inspiration n'intervient pas ici pour créer, elle n'en sélectionne pas moins des pensées et des sentiments parmi tous ceux qui émergent durant les longues heures de souffrance et de désespoir. Une improvisation virtuose s'allie à l'inspiration pour tailler et ajuster les versets au moment même où ils se forment à la mesure de la cadence mélodique.

J'ai évoqué la souffrance et le désespoir car la poésie féminine traditionnelle, en pays bamiléké, est essentiellement élégiaque. C'est sans doute parce que la condition humaine impose d'abord l'apprentissage du malheur. « Dans tout pays le chant naturel de l'homme est triste, lors même qu'il exprime le bonheur » disait René Chateaubriand. C'est sans doute aussi parce que les femmes qui sont dépositaires de cette poésie n'ont pas toujours une condition enviable. Ces poèmes nous mettent directement à l'écoute de vies de femmes dans ce qu'elles ont de plus intimes.

JEUX DE RIVALITÉS

- 1 Ry, notre génération, he ! A yi ya he yee !
- 2 J'ai crû, moi, courte sur jambes :
Avec qui me prétendrai-je de la même génération ?
- 3 De ma génération est la fille d'un tel :
En me l'entendant dire elle me soufflera peut-être !
- 4 J'ai atteint la puberté sans cadet(te) :
Avec qui me prétendrai-je de la même génération ?
- 5 De ma génération est la fille d'un tel :
En me l'entendant dire elle m'achèvera peut-être !
- 6 Notre génération est de la même taille

- Moi, je suis faite courtaude.
 7 Mes amies d'âge à l'entrée de la chefferie.
 Accompagnent de viande leur purée de taro.
 8 De ma génération est la fille d'un tel :
 Peut-être ne l'avoue-t-elle plus maintenant !
 9 De ma génération est la fille d'un tel :
 Elle me mande à venir garder son enfant.
 10 Notre génération : étagée
 Comme une fougeraie.
 11 La fille d'un tel est mariée :
 Je le serai un jour moi aussi.

Justina Pulo
 Nkwe'nzi, 21.08.65.

Dans la société bamiléké, fortement hiérarchisée, la préséance est une question de grande importance qui va quelquefois jusqu'à provoquer des batailles rangées. Elle est surtout fondée sur l'âge, mais d'autres considérations peuvent venir la bousculer :

- la stature (2 et 6) ;
- la force brute (3 et 5) ;
- Le nombre de frères et/ou de sœurs puînés (4) ;
- l'opulence que procure une noble extraction : la purée de taro (*colocasia antiquorum*), accompagnée d'une sauce aux tomates amères fortement épicée, constitue un plat noble, mais courant ; un plat de viande est une rareté à cause du prix élevé qu'il faut payer pour se le procurer et que seuls les riches peuvent déboursier : il est par conséquent plus noble que le précédent. Mélanger les deux plats c'est afficher un luxe insolent (7).

La chanteuse se plaint de ne posséder aucune de ces « marques » par lesquelles elle pourrait se dire du même âge que ses amies. Elle termine cependant en affirmant que les jeunes filles de sa génération sont toutes mesurées au même étalon (10) et qu'elle ne sera pas laissée pour compte (11).

L'IMPRUDENTE

Refrain : Aigle.

Je me rendais quelque part.
 Une petite pluie me surprit.
 Je me réfugiai chez mon grand frère Nkwe (mo).
 Je trouvai mon grand frère Nkwe (mo) en train de faire frire du crabe.

— « Donne-moi du crabe, grand frère Nkwe (mo). »
 — « Il n'y en a plus, ô Fille non pareille,
 plonge la main dans le sac à médicaments pour te servir. »
 Ma main reste emprisonnée dans le sac à médicaments.
 — « Plonge l'autre main pour te servir. »
 L'autre main reste emprisonnée dans le sac à médicaments.
 — « Plonge les pieds afin de l'en sortir. »
 Mes pieds restent prisonniers dans le sac à médicaments.
 Avant que je m'en rende compte, il l'a cousu au fil.

Mafu Tu'kam
 Wa'ni Tshehwu, 1964

Commentaire

Une grande austérité caractérise les mœurs sexuelles des Bamiléké. Néanmoins, sortant d'une réserve naturelle, certains ont parfois recours à la violence ou à la ruse.

C'est une scène de capture par ruse, où une jeune imprudente se laisse prendre au piège de la confiance et de la gourmandise, qui est allégoriquement exposée dans cette chanson à refrain suggestif : aigle.

Cependant, l'attitude de Nkwemo n'est pas celle de ce rapace prédateur, mais du serpent fascinateur. Il réussit d'autant plus facilement que sa proie a commis deux imprudences : entrer sous son toit pour s'abriter de la pluie et lui demander de partager son repas.

PUANTEUR

- 1 Ô Puanteur, ô ! J'ai contracté la puanteur, oho !
- 2 Lorsque je rencontraï Nkwuŋga, oho !
 Je me dis qu'il n'est pas de vil commissionnaire, oho !
- 3 Soudain Nkwuŋga, oho !
 Se révéla par son grand goût pour la patate et l'igname, oho !
- 4 Je sus qui était Nkwuŋga, oho !
 Quand il préféra l'igname à la patate, oho !
- 5 Je sus qui était Nkwuŋga, oho !
 Lorsqu'il me somma de me coucher sur le lit, oho !
- 6 Je conçus de nouveau, oho !
 J'allai avorter au bord de l'eau, oho !
- 7 J'allai avorter au bord de l'eau, oho !
 De peur qu'il ne ressemble à Nkwuŋga, oho !
- 8 J'ai franchi le cours d'eau Bu'Dom, oho !
 A la recherche d'un enfant beau, oho !
- 9 Si je pouvais mettre au monde un enfant, oho !
 Semblable à Puo'kam (fils de) Meyo, oho !
- 10 Nkwuŋga est un « paria », oho ! Dieu, lui-même, le sait, oho !
- 11 Quand je vis Nkwuŋga, oho ! Je le pris pour un valet, oho !

- 12 Tandis que cuisait mon taro (dans la marmite), oho !
 Je faisais cuire (sous la cendre) des bananes pour Nkwuŋga, oho !
- 13 Que l'on surnomme ŋwabo Cădă, oho !
 ŋwabo-La Puanteur, oho !
- 14 ŋwabo-La Puanteur, oho !
 Il est de la lignée de Iôkam, oho !
- 15 J'ai contracté la Puanteur, oho !
 J'irai partout puante, oho !
- 16 J'ai contracté la Puanteur, oho !
 Toute ma vie je serai puante, oho !
- 17 Ainsi je me lamente depuis, oho !
 Laissez moi me lamenter, que le monde m'entende, oho !

Maria Ndienu
 Fu'sap, 16.08.65.

Les Bamiléké réprouvent l'adultère jusqu'à punir de la peine capitale ceux qui le commettent.

Mais plus encore que la peur de subir un tel châtement, l'horreur d'être *sini* freine cette inconduite. Devient *sini* l'homme ou la femme dont le mari ou la femme meurt de mal mort (hydropisie, grossesse extra-utérine). Il se contracte par ce fait même une accablante souillure dont on ne se défait que par le coït et par l'abandon de ses vêtements auprès de la malheureuse partenaire.

Le *sini* crée une véritable psychose chez les femmes au point que, pendant la saison sèche, elles ne s'aventurent pas seules dans leurs plantations surtout dans celles qui sont situées aux confins du village, lieux que privilégient les *sini* des villages voisins, pour transmettre leur souillure.

C'est d'une souillure de cette sorte que se plaint la chanteuse.

Nkwuŋga, de prime abord, fait bonne impression (2). Soudain, il manifeste des troubles de comportement : il aime également la patate (nourriture pour roturier) et l'igname (nourriture pour noble) (3). Puis, comme se ressaisissant, il joue son personnage d'homme de bien : il préfère l'igname à la patate (4). Toutefois, son bon maintien, emprunté, n'a pas effacé sa personnalité de base qui le pousse au viol, lui faisant jeter le masque (5).

La chanteuse ne peut conserver le fruit des œuvres d'un tel personnage (6-7). Elle est partie très loin jusqu'à Bu'dom (Mbouda) (8), à la recherche d'un enfant qui ressemblât à Puo'kam dont la beauté est légendaire (9).

Nkwuŋga qu'elle a pris pour un valet et traité comme tel (11-12) était un *sini* : la banane femelle est une nourriture moins noble que le taro, comme tout repas préparé dans une marmite témoigne de plus de respect et de considération pour celui à qui on l'offre que le repas que l'on fait cuire sous la cendre ou à la braise.

Mais Nkwuŋga l'a marquée du sceau indélébile de la souillure (13-17).

Refrain : Il faut être sage et modéré.

Garçons

- 1 Yee ! Mon amante m'invite à modérer mes ardeurs.
- 2 Avec sa première houe
La jeune fille se prend pour une cultivatrice émérite.
- 3 Elle me trouvera un jour
Occupé à l'extraction de l'huile de palme.

Filles

- 4 Yee ! Mon amant m'invite à modérer mes ardeurs.
- 5 Avec son premier fusil
Le jeune garçon se prend pour héros de tranchées.
- 6 Il me trouvera un jour
En train de piler le taro.

Garçons

- 7 Qui me fera pénétrer l'intime des choses ?

Filles

- 8 Le rat palmiste a emprunté de l'huile à son père
Et en a retenu le récipient.

Garçons

- 9 Pour notre Chef les noix, pour nous les noisettes.
C'est Dieu qui fit l'Amour.

Filles

- 10 La lune au terme de son cycle
Doit attendre pour réapparaître.
- 11 L'oiseau qui vole sans ailes tombe et meurt ;
Le jeune coq qui chante précocément devient un manche de daba.

Garçons

- 12 Plutôt être l'ami d'une paresseuse que d'une riche.

Filles

- 13 Plutôt passer la nuit sans manger que de manger d'un mets interdit.

Garçons

- 14 L'avare, s'il lui échoit une chose interdite
En meurt et n'a personne pour l'enterrer.

Filles

15 Le prodigue, s'il lui échoit une chose interdite
En contamaine tout le village

Victor Nomalua'
ηwee, 21.08.65

Rigoriste dans ses mœurs, un peuple ne pratique jamais une austérité sans faille. La société bamiléké organise une fois par an, au cours des nuits noires de la belle saison, des danses appelées *ηcuàni* ou *nkoo-mandàk* comme une catharsis pour libérer ses membres des effets refoulés de la libido trop rigoureusement continue. Toutefois, si les gestes et les actes sont débridés, le langage demeure encore pudique, tout y est allusion, métaphore, allégorie, symbole.

Cette églogue est fort représentative de ce genre. Elle comporte trois parties :

Ce sont d'abord les garçons qui s'adressent aux filles, chantant réponses et couplets entre eux pendant toute la première partie. Ils leur reprochent leur suffisance : parce qu'elles viennent d'atteindre leur puberté (première houe, instrument aratoire féminin = sexe neuf) elles prennent un air hautain et pensent qu'on doit les admirer (2). Ne sont-ils pas eux aussi dignes d'admiration ! Qu'elles leur donnent l'occasion de coïter (piler les noix de palme pour en extraire de l'huile), alors elles découvriront leur savoir-faire (3).

La seconde partie est symétrique de la première. Les filles qui la chantent seules, répondent aux garçons du tac au tac. Les jeunes pubères crânent avec leur jeune sexe (premier fusil), comme des jeunes soldats avec leurs premières armes et veulent passer pour des guerriers invincibles qui enfoncent les lignes ennemies (5)...

Dans la troisième partie, filles et garçons alternent leurs répliques. Aux garçons qui désirent « connaître » (7) les jeunes filles (les noisettes) de préférence aux femmes mûres (les noix) qu'ils laissent aux adultes (le chef) (9), les filles répondent qu'elles perdent au change : il les trompent et abusent d'elles, ne rendant jamais ce qu'ils ont emprunté (8). Elles ajoutent qu'il faut faire chaque chose en son temps (10) et que l'acte sexuel précoce flétrit les jeunes (11). Dépîtés, les garçons traitent les filles de prétentieuses et d'orgueilleuses, qui à cause de leur fraîcheur inconsciente sont comparées aux riches qui sont incapables d'apprécier le service qu'on leur rend (12) et d'avares qui ne veulent pas faire jouir les autres du bien qui leur échoit (14). Les filles, elles, préfèrent s'abstenir de l'amour défendu (13) et ne veulent pas être pour le village un sujet de scandale (15).

CE N'EST PAS VRAI

- 1 Ce n'est pas vrai que telle et telle se sont mariées.
- 2 Si ce n'était que des papas, l'on se marierait aussitôt revenue des jeux.
- 3 Si ce n'était que des mamans l'on ne se marierait qu'une fois mûre.
- 4 Fille d'un tel, mon amie, je pars moi aussi pour faire l'expérience.
- 5 Fille d'un tel, mon amie, je pars moi aussi pour changer de maison.
- 6 Fille d'un tel, mon amie, je pars pour me protéger du froid.
- 7 Pourrai-je m'en sortir jamais, amie ?
- 8 Je t'en prie, fille d'un tel, mon amie, renseigne-moi sur le mariage.
- 9 Oh ! Il est plus brûlant que le feu !
- 10 Qui donc a refusé de se marier ?
- 11 Oh ! ma sœur, n'oublie pas l'écuelle pour le mariage
- 12 Oh ! ma sœur, n'oublie pas les pistaches pour le mariage
- 13 Oh ! ma sœur, décortiquez les pistaches pour le mariage.

Jacqueline Kamdo
Puantù, 12.08.65.

La jeune fille est destinée au mariage. On lui inculque cette idée dès son plus bas âge et il tarde aux parents de voir arriver le jour où leur fille prendra mari. Le plus important des deux géniteurs est le père (2) qui a sans doute hâte de toucher la dot. La mère attend que sa fille soit mûre physiquement et, surtout, moralement, bien préparée à répondre à sa vocation d'épouse.

Quant à la fille elle-même, elle donne l'impression de rivaliser avec les filles de son âge (1) — cf. « Jeu de rivalités » — et de se conformer à une tradition, d'accomplir un rite (4-6), ce qui n'est pas étonnant lorsqu'on sait que son consentement n'est jamais sollicité dans un système où le mariage se conclut, non pas entre deux individus, mais entre deux familles. Aussi interpelle-t-elle une de ses amies pour qu'elle la renseigne sur cet état (7-8). Bien qu'il lui soit répondu que ce n'est pas une sinécure mais un danger (9), elle va courir l'aventure pour faire comme tout le monde (10) et demande qu'on entreprenne les préparatifs de son mariage (11-13).

CHANSON - DANSE DE NOCES

Refrain : He ya he ! He à la viande en abondance pour le *songa*'

- 1 Plantains à la viande en abondance
- 2 Je me suis levée pour (danser) *khupu* ?
- 3 Je danse moi aussi *khupu* ?
- 4 J'avais vu mon mari au haut d'un palmier

- 5 Un anneau rouge au poignet
- 6 Qui brillait : disque solaire !
- 7 Une corne de vache à la main
- 8 Éblouissant : vase de soleil !
- 9 Des bracelets aux bras.
- 10 Fille de Njiako,
- 11 Lève-toi pour danser avec moi
- 12 Le *songa'* des habitants de ce village
- 13 Le *songa'* savoureux !
- 14 S'il est étranger ici qu'il sorte !
- 15 Danser, danser jusqu'au point du jour
- 16 Njiako dansera follement
- 17 Elle dansera vraiment follement.

Victor Nomalua'
 ηwee, 21.08.65.

Le repas de noces est coutumièrement composé de viande de chèvre accompagnée de plantains-mâles cuits à l'huile de palme (1).

Songa' est le nom que prend le chef durant son initiation au *la'kam*. Il désigne ici le jeune homme près d'entrer dans sa fonction d'époux, et, par métonymie, la danse à l'occasion de ses noces (11-12).

L'anneau de cuivre, la corne de vache servant à boire le vin de palme, des bracelets d'ivoire (4-9), sont les insignes d'un haut rang. La chanteuse place son mari très haut (sur un palmier) et le glorifie à l'égal des notables.

Njia'ko (10) est le nom d'éloge des filles appartenant aux lignages des chefs des villages Fa'a (Bafang), Poonco (Babountcheu), Poonca' (Babountcha), Poonen (Babone) et Nkwe'nji (Bakonji). L'exogamie est de rigueur entre ces lignages frères.

QUEL EST TON PAYS D'ORIGINE... ?

— Quel est ton pays d'origine, ma chère ?

— Je suis fille du Midi.

La guerre ayant envahi notre pays

Nous nous réfugiâmes dans une caverne

Mais plutôt que de m'abandonner (1)

Il valait mieux me laisser chez mon amant

Ne fût-ce qu'en concassant des noix de palme

Je m'y aurais amassé un petit pécule.

Recueilli auprès de
 Clara Nka'zi
 Fa'a, 07.08.65.

(1) Mais plutôt que de m'en avoir retirée pour m'abandonner ensuite...

MON MARI ÉTAIT VAMPIRE ET VOLEUR

- 1 O jour de malheur !
- 2 O jour d'ignorance !
- 3 Mon mari était vampire et voleur
- 4 Inoffensif et vampire !
- 5 J'avais convoité l'impossible
- 6 En quête de liane je suis tombée du palmier,
- 7 Je me suis fourvoyée en plein jour.
- 8 Jour funeste !
- 9 Une torche allumée à la main je suis tombée dans l'eau
- 10 Fille unique, je suis stérile :
- 11 Quel enfant me pleurera un jour
- 12 Comme une femme pleure son mari,
- 13 Pleure son mari au point d'en perdre sa ceinture ?
- 14 O ignorance originelle !
- 15 Si j'avais su, je serais morte aussitôt née !
- 16 Je suis la fille choyée des malheurs !
- 17 Qui donc le dira aux notables du village ?
- 18 Je cite la Reine-mère Nju'fa'a.
- 19 Mon mari était en haut d'un palmier
- 20 Portant un bracelet (de cuivre) rouge
- 21 (Mais) sa tumeur aux testicules il me la cacha (2)
- 22 Et il était vampire et voleur.
- 23 Qui ira dire (mon malheur) au pays de l'Infortune ?
- 24 Mais où se trouve le pays de l'Infortune ?
- 25 Je cite le chef Lolak à la terre merveilleuse (3),
- 26 Je cite MiafoKapedò
- 27 Qui fera que ma voix devienne fer ?
- 28 Je suis devenue une pleureuse universelle,
- 29 Moi qui fais un commerce sans bénéfices !
- 30 Mais il est trop tard !
- 31 O jour d'ignorance !
- 32 Que chacun pleure son propre sort
- 33 Car notre monde est depuis longtemps détraqué !
- 34 Car ces temps-ci sont déjà abîmés !

Paulina Nkwemo
Puàntu, 07.08.65

Commentaire

- 4 Il ne paraissait pas ce qu'il était.
- 10-13 L'obsession des enfants pour les Bamiléké, en dehors du besoin économique de bras pour la mise en valeur d'un sol souvent ingrat, est due à la nécessité religieuse de laisser une descendance, aussi nombreuse que possible, pour perpétuer le souvenir dans le culte du crâne.

(2) Il ne me dit pas qu'il était stérile.

(3) L'argile de ce quartier est fort recherchée pour la poterie.

- 21 Il ne me dit pas qu'il était stérile. Il est rare d'entendre une femme accuser un homme de stérilité, bien qu'elle soit mieux placée que quiconque pour l'affirmer. En effet, chez les Bamiléké comme chez beaucoup de peuples africains, il est bien ancré dans les esprits que l'homme n'est jamais impropre à la génération. Il faut plutôt dire que cet état — plus fréquent, en vérité, qu'on ne veut l'admettre —, quand il frappe l'homme, n'est pas et ne peut être étalé au grand jour comme celui de la femme. Celle-ci porte visiblement les nobles marques de la maternité, de même affiche les stigmates mortifiants de la stérilité. Par contre, l'homme frappé de stérilité peut aller jusqu'à l'ignorer, car sa femme, le plus souvent, sauve son propre honneur et celui des deux familles siennes en attribuant à son époux la paternité des enfants qu'elle fait avec un « sigisbée ». Le secret sera si bien gardé que ni lui-même ni les enfants n'en soupçonneront jamais rien.
- Quelquefois cependant, un mari a conscience de son défaut. C'est lui-même alors qui, pour sauver la face, désigne à sa femme l'homme avec qui elle fera des enfants pour son compte. Cet homme est généralement un de ses frères, pour ne pas introduire de sang étranger dans la famille.
- 29 On se marie pour avoir des enfants comme on fait du négoce pour avoir des bénéfices : moi qui n'ai pas d'enfant dans mon mariage, je fais un commerce sans bénéfices.

LA FEMME SANS ENFANT

- 1 Si j'avais su !
Si j'avais su, je serais morte aussitôt née !
Qui le dira à tout venant ?
Qui le dira aux jeunes filles de mon âge
Le dira à Sòzadì fils de Səbu'
Le dira à Nəngoməse fils de Ka'mo ?
Si j'avais su, moi, je serais morte aussitôt née !
- 2 Si j'avais su !
Qu'on le dise à mon frère (ma sœur) Nga' fils (fille) de Yut
Que recouvrer le capital c'est avoir failli perdre.
Qu'on le dise à ma mère la reine Mbulə'
Que bonne pour être maman j'ai manqué de collier,
Que bonne pour être maman je suis un morceau de bois sec.
- 3 Si j'avais su !
Mère d'un unique enfant, ne te moque pas de la stérile
Quand Ndaknkəh se moque de Pah c'est comme un aveugle se moquerait d'un sourd
Que peut-on posséder qui mette à l'abri du souci ?
Sais-tu qu'ayant pour but Megop je ne suis parvenue qu'à Ho ;

(Que) ma destination était Ndaknkoh mais (que) je suis restée au pied du mont ?

Qu'on le dise à Mbu'ndah se établi au pied du mont
Que je suis la fille de Nkakko' et du Cüco

4 Si j'avais su !

L'on m'avait donnée à un enfant qui m'a fait cuire au feu de paille
s'y étant mal pris il a conclu que je ne pouvais cuire :

Expérimenté il eût utilisé un feu de *fu'nhkua*.

Quel jour sommes-nous, je ne le sais !

Je confonds *lie'nkóe'* et *nkootee*,
ntsu'kwe et *lie'nga'*.

5 Si j'avais su !

A quoi bon envier ce que jamais je ne posséderai !

Les mains lavées, j'ai raté le taro

Mon champ labouré était apte à l'igname, mais j'ai manqué
d'ignames-mères

Les ignames ont pourri laissant vides les billons.

Heureuse en apparence je suis malheureuse au fond !

Qui aurait fait quoi ?

6 Si j'avais su ! Personne ne sut jamais !

Si j'avais su je serais morte aussitôt née ;

Morte aussitôt née j'aurais mis fin à tout malheur !

Ce que l'on tait dépasse ce que l'on dit

Si j'avais su !

Paulina Nkwemo
Puàntù, 07.08.65

Commentaire

Le mariage est un marché où la femme est le capital(2). Lorsqu'elle a des enfants, elle produit des bénéfices, mais, dans le cas contraire, son mari, l'investisseur, tourne à perte, recouvrant tout juste le fonds investi : la femme.

« Mère d'un unique enfant, ne te moque pas de la stérile »(3)... car si la mort venait à te l'enlever, tu te retrouverais sur le même pied d'égalité avec la stérile.

« Sais-tu qu'ayant pour but Megop, je ne suis parvenue qu'à Ho » (3) : je n'ai pas réalisé mes ambitions. Les appellations administratives correspondantes aux noms cités sont les suivantes : Megop (= Bamougoum), Ho = Baham, Ndaknkoh = Bandenkop, Pah = Bapa.

Le mari de la chanteuse n'a pas eu la patience d'attendre de vérifier si c'était elle ou lui qui était stérile (4).

Fu'nhua (4) : souche de bambou-raphia qui fournit un bois dont la combustion s'effectue sans flamme tout en dégageant une forte chaleur.

VIEILLE CHANSON DE DEUIL

Refrain : Yee ! la mort est une nuit noire !

- 1 J'avais dit : je ne chanterai pas !
Yee ! la mort m'invite à chanter.
- 2 J'ai su que le monde tournait mal
Lorsque le chat sauvage s'est saisi du poulet votif et l'a dévoré.
- 3 La mort monte du sud, prolifique.
Elle descend du nord, souveraine.
- 4 Quand elle tire au fusil, le chef lui-même ne peut parer le coup.
Elle emporte le Bon, elle emporte le Méchant.
- 5 Plutôt que Piadi mieux eût valu Monco :
La souris a extrait le meilleur du taro du chef de famille
Et n'en a laissé que les déchets ;
- 6 Le margouillat a descendu la pente et a pu la remonter ;
L'éléphant est descendu et est demeuré dans la vallée.
- 7 La mort se masque pour ravir ses familiers,
L'idiote, qui huppe les oiseaux.
- 8 Je n'en voudrai pas à mon Dieu :
Il m'avait doté d'un champ fertile
Mais la rocaïlle me l'a envahi.
- 9 Où est sise la demeure de l'homme à la bouche mielleuse ?
Sur la place aux lamentations.
- 10 Quand je chante la mort, vous répondez en rechignant :
M'en voulez-vous, ou bien en voulez-vous à la Mort ?
- 11 Pour être devenu uni jambiste, moi, enfant du paysan de ηwee-
Nkwa'Vu'u,
Ai-je outragé la première ou la seconde femme du chef ?
- 12 J'ai su que le monde ne tournait pas rond
Quand la guerre a fait périr une *mani*, son insigne au bras.

Victor Nomalua'
ηwee, 21.08.65

Commentaire

- 5-7 Piadi était plus aimé que Monco. Tout ce passage signifie que la mort a fait un mauvais choix. En laissant Monco pour prendre Piadi, elle a laissé les « déchets », le « margouillat » dont la disparition eût causé moins de douleur, pour « le meilleur du taro » et « l'éléphant », plus estimés et chéris.
- 8 Insinuation que la mort de cet enfant ne serait pas naturelle,

voulue de Dieu, mais serait le fait de méchants humains (la rocaille).

- 11 Piadi et Monco formaient ses deux jambes. En emportant Piadi, le Mort le laisse unijambiste.

- 12 Une *mani* est une mère de jumeaux.

La gémelliparturition est la marque d'une prédilection divine. Les pouvoirs d'une femme que le ciel a ainsi distinguée sont au-dessus de ceux du chef lui-même. En particulier, elle est un instrument de paix ; en temps de guerre, elle fait déposer les armes en s'interposant entre les deux camps. Dans ce rôle d'arbitres, elle est revêtue d'une souveraine immunité. Les belligérants n'ont pas le droit de se battre en sa présence et doivent suspendre le combat pour l'écouter. Si d'aventure elle était tuée au cours de cette mission de paix, ce serait le signe prémonitoire que de grands malheurs s'abattraient sur le village.

Les insignes de *mani* sont le collier perlé, la canne de bambou de Chine, le sac à main brodé, le bracelet perlé et le rameau de *fienkak*.

CHANSON DE VEUVE

- 1 L'on me croit telle à la maison que dans la rue.
- 2 Lorsque j'ai fait mon entrée, *ngwa* s'est changé en *ku'mbe'*,
lorsque j'ai fait mon entrée, l'eau n'a pas séché dans la marmite.
- 3 J'ai semé pour ne pas récolter :
J'ai fleuri pour ne pas porter de fruit.
- 4 Ma bouche était faite pour la viande, je n'en ai jamais mangé ;
Ma bouche était faite pour la louange ;
Quand je loue l'homme de bien, il s'en va mourir chez lui.
- 5 Cueilleuse de vin, je fais de l'eau ma boisson ;
Présente à la distribution de viande, je ne reçois même pas les os.
- 6 La veuve, qui ne boit de vin que lorsqu'il a plu toute la nuit ;
La veuve, à qui l'on fait grief des fautes de la première femme ;
La veuve, que le chagrin étouffe.
La veuve, qui n'a rien pour dissiper son chagrin,
La veuve sans valeur, la veuve bonne à rien.
- 7 La terre est un pays de misère.
Sans pitié pour la veuve, sans pitié pour l'orphelin :
Pourtant, qui en mourant emporte son prochain ?
- 8 Je suis seule et abandonnée comme termites sur les chemins ;
Encore le termites vaut-il mieux que moi,
Lui qui sur les chemins attend l'oiseau qui le mangera.
Moi, je n'attends personne.
- 9 O jours funestes !
Mais ferais-je la difficile !
Mieux ne vaut-il pas manger d'un plat offert de mauvais cœur
plutôt que d'aller voler, poussé par la faim !

10 De toute façon, l'héritier ne tiendra jamais lieu de père.

Madeleine Mièngu
Bafang, 07.08.65

La chanteuse est une veuve remariée à l'héritier de son défunt mari. En effet, les femmes font partie des biens dont le successeur hérite. Si c'est le fils qui succède à son père — cas le plus fréquent — il hérite de toutes les veuves sauf de sa mère. Si le défunt n'a pas laissé de fils ou s'il était monogame, c'est l'un de ses frères qui hérite de sa ou ses femmes selon la coutume du lévirat.

Les femmes subissent cette situation à leur corps et à leur cœur défendant. A l'insatisfaction proverbiale des veuves s'ajoutent les malversations dont elles sont victimes de la part de leur nouvel époux qui joue au parvenu, se comporte en tyran soit pour épouser les rancœurs de sa mère contre ses coépouses, soit pour assouvir sa propre vengeance contre ses demi-frères et leurs mères.

La veuve de cette chanson, évoquant sa vie avec son premier époux, en déplore la brièveté. Le facile et rapide bonheur qu'elle promettait (*ngwā* : tubercule qui cuit en peu de minutes), la mort l'a empêché de se réaliser (*ku'mbe* : tubercule de taro plus dur à cuire ; on n'enlève pas la marmite du feu tant que l'eau n'y a pas séché) (2) ; faisant d'elle une malchanceuse à laquelle rien ne réussit et qui arrive partout trop tard (3-5).

Sa vie actuelle est celle d'un souffre-douleur, d'un bouc-émissaire, d'un rebut, dans un monde sans pitié et sans autre issue que la résignation (6-9), un second époux ne pouvant jamais égaler le premier (10).

L'instabilité matrimoniale chez les Foulbé du Diamaré

par Martine QUECHON

En raison de leur rôle historique, les Peuls du nord du Cameroun ont été pour leurs voisins des plaines un pôle d'attraction et un modèle depuis le début du XIX^e siècle. De nos jours encore, devenir musulman c'est, dans bien des cas, « faire Foulbé » pour les nouveaux convertis à l'Islam. Dans ces conditions, il paraît assez illusoire de chercher à distinguer les « purs peuls » des populations soumises et assimilées. Au cours de l'enquête de 1969 dont les résultats sont présentés ici, on a donc choisi de considérer comme foulbés ceux dont le *fulfulde* était la langue maternelle et qui étaient considérés tels par leurs voisins, critères qui ont permis dans une large mesure d'éliminer les foulbésisés de trop fraîche date.

Une enquête démographique réalisée en 1965 estimait à 125 000 personnes environ la population foulbée du Diamaré. Ce groupe comprenait alors 81 % de cultivateurs et 6 % d'éleveurs : c'est dire l'ampleur des transformations subies par une société autrefois essentiellement pastorale.

Les Foulbés constituent une population stationnaire à tendance décroissante, malgré une mortalité infantile assez faible. Le taux de stérilité relative y est de 35 %. Les filles se marient vers 14 ans, les garçons vers vingt ans. Le taux de polygamie est faible (77,5 % de monogames) mais le nombre de remariages successifs des femmes est élevé (2,73 mariages par femme), ce qui explique, selon Podlewski, auteur de l'enquête, le faible taux de fécondité relative. Pour cette société, l'instabilité matrimoniale est donc un problème vital, et c'est pourquoi nous nous sommes attaché à la définir et à en comprendre les mécanismes. Mais avant d'aborder l'analyse du phénomène lui-même, il faut tout d'abord indiquer ce que représente le mariage en pays foulbé et la manière dont fonctionnent les institutions matrimoniales.

Les institutions matrimoniales

Le mariage foubé est explicitement considéré comme un contrat liant des individus et non des groupes. Il rend légale l'union d'un homme et d'une femme par le don d'un douaire appelé *dewra* ou « garantie de mariage », versé à l'épouse par l'époux, et correspondant au *sadaq* du Coran.

A la garantie de mariage proprement dite peuvent s'ajouter des versements complémentaires dont le rôle est beaucoup moins clairement défini. La diversité des pratiques coutumières qui viennent s'agglomérer autour de l'institution musulmane témoigne de la diversité d'aspects d'une société soumise à de multiples influences et qui ne cesse d'évoluer.

L'institution de la *dewra* elle-même est assez complexe. A l'époque de notre enquête, la garantie de mariage est encore le plus souvent constituée, dans les milieux villageois, par un don de bétail. Elle est au maximum d'une vache, au minimum d'une brebis avec son agneau ou d'une chèvre avec son chevreau. Ce bétail devrait être confié à la garde de l'un des parents mâles de la femme, afin que les droits de propriété de celle-ci soient clairement établis. En fait, il demeure toujours dans la concession du mari qui en conserve la gestion. Cette pratique lui permet de renvoyer facilement son épouse tout en conservant le douaire.

Si ce système laisse abusivement au mari le contrôle de la *dewra*, le paiement en argent n'est pas sans ambiguïté. En effet, lorsqu'une jeune fille se marie, l'argent de la « garantie de mariage » est versé à son père ou à son tuteur, « parce que la jeune fille a honte », dit-on, et aussi parce qu'elle est considérée comme incapable de rembourser cette somme en cas de besoin. Dans la mesure où l'éthique peule interdit à une fille de demander des comptes à son père, celui-ci dispose en fait librement et sans aucun contrôle de la « *dewra* » comme d'une simple compensation matrimoniale. Il ne semblait cependant y avoir aucune confusion entre le douaire musulman et la dot africaine traditionnelle au moment de notre enquête, du moins en milieu rural, et nos informateurs se défendaient vivement de toute pratique semblable à celle de leurs voisins non musulmans. Par contre, on pouvait observer en milieu urbain des signes d'évolution de l'institution, et les lettrés musulmans critiquaient avec vigueur les « nouveaux riches » qui donnaient des « garanties de mariage » de plus en plus élevées et se conduisaient « comme s'ils voulaient acheter la fille à ses parents ».

Bien que le mariage foubé ne concerne en principe que les individus, la famille joue encore un rôle très important dans le choix du conjoint. En effet, chez les Peuls du nord du Cameroun comme chez les Arabes, la coutume de conclure le mariage des jeunes gens sans leur consentement a survécu à l'islamisation. Le premier mariage d'un jeune homme ou d'une jeune fille a donc longtemps été arrangé par les pères des futurs époux.

Aujourd'hui, c'est généralement le jeune homme qui choisit sa fiancée, le plus souvent avec l'accord de son père, qui ne participe aux

frais du mariage que s'il l'approuve. Ni l'accord du père, ni sa participation aux frais ne sont contraignants, le jeune homme pouvant plus facilement qu'autrefois disposer de ressources personnelles. Par contre, en 1969, le droit de contrainte matrimoniale s'exerçait encore très fortement sur les jeunes filles : d'après notre enquête villageoise, 42 % des femmes ne connaissaient même pas leur premier mari, ou ignoraient qu'il fût question de les donner en mariage à celui-là plutôt qu'à tel autre. La facilité de plus en plus grande des déplacements semblait même avoir aggravé la situation : le pourcentage des femmes mariées à des inconnus passait en effet de 38 % chez les plus âgées à 49 % chez les plus jeunes ; la législation camerounaise interdisant de marier une fille sans son consentement et avant sa quinzième année restait alors lettre morte, en raison de l'ignorance des jeunes filles et de leur soumission à leur père.

Les chefs de famille foubés choisissent de plus en plus rarement l'époux de leur fille au sein du groupe familial. Cette désaffection pour les mariages consanguins est couramment expliquée par la crainte que les désaccords entre époux ne viennent menacer l'unité de la famille étendue.

Par contre, pour un tiers des unions, le mariage a encore pour cadre le village. La proportion est de 4/10 pour les premiers mariages, sur lesquels pèse la volonté des pères de famille désireux de choisir pour leur fils ou leur fille un époux ou une épouse dont ils connaissent la famille et la réputation. Il faut noter que le cercle des relations sociales s'élargit au fur et à mesure que les communications deviennent plus aisées : au moment de l'enquête, moins du tiers des jeunes femmes avaient été mariées dans leur village contre plus de la moitié pour les plus âgées.

Lorsque les conjoints se choisissent en dehors de toute pression familiale, les unions se nouent plus facilement au hasard des rencontres et un quart des mariages seulement sont conclus à l'intérieur du village. L'âge et les attraits physiques jouent un rôle beaucoup plus important que dans le cas du premier mariage. Toutefois, pour les femmes, le critère essentiel est le plus souvent la richesse et la générosité de leurs prétendants.

Parler de « choix » ne doit d'ailleurs pas faire illusion. En effet, les jeunes veuves ou les jeunes divorcées doivent se remarier dès la fin de leur retraite légale, si elles ne veulent pas courir le risque de rebuter les candidats sérieux au mariage et de n'être plus courtisées que par les jeunes désireux de s'amuser. Même libérées de la tutelle paternelle, les femmes sont en quelque sorte contraintes au mariage ; aussi prennent-elles souvent leur décision à la hâte, leur « choix » — ou plutôt leur acceptation — étant basé sur une absence d'antipathie plus que sur une préférence véritable.

Le mariage confère aux époux foubés des droits et des devoirs qui sont ceux de la loi coranique : à la femme l'obéissance et le soin du ménage, à l'homme le devoir de subvenir aux besoins de son épouse et de veiller à l'accomplissement de ses devoirs religieux. La femme conserve la libre disposition de ses biens et des fruits de son travail, sur

lequel le mari n'a aucun droit. Les enfants nés de l'union appartiennent au père.

En choisissant le premier mari de sa fille, le père lui délègue une part de sa responsabilité et de son autorité. L'épouse idéale se montrera donc avant tout soumise et respectueuse envers son mari comme envers son père. Elle doit aussi être fidèle, bonne ménagère et de caractère agréable.

La femme, quant à elle, demande en premier lieu à un mari d'être généreux et d'assurer sa sécurité matérielle et son bien-être. Mais il doit aussi la respecter et s'abstenir, selon le droit et la coutume, de toute injure et mauvais traitement.

C'est donc d'abord par ses bases juridiques et morales que se définit le couple foubé. Des liens affectifs très forts peuvent se nouer au fil des années, mais il n'en est jamais fait mention dans les conditions indispensables à la réussite du mariage. De même, seules quelques allusions permettent de penser que l'attraction et l'entente sexuelle peuvent jouer un rôle dans le choix du conjoint et la durée de l'union. Un attachement manifeste des époux l'un pour l'autre provoque chez l'entourage une réaction de blâme et lui apparaît comme peu compatible avec la relation « normale » entre mari et femme. Une certaine réserve demeure de rigueur entre les époux. L'homme ne souhaite d'ailleurs pas que sa femme soit trop habile à « jouer sur le lit », craignant alors qu'elle ne soit infidèle ou jalouse.

Dans la vie quotidienne, il n'existe que peu d'intimité entre les époux. Chacun est requis par ses propres tâches, reçoit ses propres amis et préserve ses intérêts personnels et familiaux.

Ce dernier point, fréquemment souligné par nos informateurs des deux sexes, explique la méfiance qui règne souvent. La femme est soupçonnée de détourner à son profit le mil ou le lait. L'homme est accusé de gaspiller pour son plaisir les ressources qu'il devrait consacrer à l'entretien de la famille.

Les transformations économiques subies par la société foubée expliquent très largement la fréquence et la gravité de ces tensions. La disparition de l'esclavage, la part de plus en plus grande prise par les ressources agricoles par rapport à l'économie pastorale, l'introduction de cultures commerciales et de biens de consommation importés ont en effet entraîné une évolution des mœurs en contradiction avec l'idéologie et non réglée par la coutume.

L'idéal foubé selon lequel l'homme doit pourvoir seul aux besoins de la famille est rarement réalisé en milieu rural. La plupart des femmes sont en fait obligées de participer à l'équilibre du budget familial et de gagner elles-mêmes de quoi subvenir à leurs besoins. Cependant, le poids du code moral et social qui régit leur comportement les maintient à l'écart des principales sources de profit. Conservatrices, elles préfèrent dans la grande majorité des cas la pauvreté dans le respect des modèles traditionnels à l'acquisition de nouveaux biens de consommation par des moyens que la coutume réprouve. Soumises aux pressions contradictoires que font peser sur elles la tradition d'une part, les bouleversements économiques d'autre part, conscientes d'un malaise dont elles ne

peuvent analyser les causes, c'est contre l'homme, c'est-à-dire le mari, qu'elles exercent leurs velléités de révolte parce que, selon les modèles traditionnels, c'est de lui que devrait venir la solution de leurs problèmes.

Le divorce : règles et modalités

Dans la société foubée comme dans toute société islamisée, le divorce ne peut résulter que de la répudiation de l'épouse par l'époux, avec ou sans témoin, ou d'une décision judiciaire. Quelle que soit la procédure employée, l'homme peut prendre immédiatement une nouvelle épouse, tandis que la législation coranique impose à une femme répudiée une retraite de continence de trois mois (*edda*) avant de l'autoriser à conclure un nouveau mariage. Cependant, la pratique apporte des aménagements susceptibles d'atténuer la rigueur de cette suprématie masculine : en prononçant la formule du divorce, le mari ne fait souvent qu'entériner une séparation qui lui est imposée par la fuite de son épouse.

Alors que la loi musulmane prescrit que l'*edda* doit être effectuée chez le mari et sous sa surveillance, la femme foubée passe le temps de sa retraite où bon lui semble. L'*edda* représente en fait pour les jeunes femmes une période privilégiée d'indépendance et de liberté. La société tolère autour d'elles une véritable cour masculine, elles reçoivent de leurs prétendants visites et cadeaux et participent à des fêtes nocturnes dont les jeunes filles et les femmes mariées sont exclues.

En règle générale, seuls les enfants en bas âge suivent leur mère en cas de divorce. Le père est en droit de les réclamer dès le sevrage, et reprend presque toujours ses fils à l'âge de sept ans au plus tard.

Si la garde des enfants ne semble pas poser problème, il n'en est pas de même de la restitution des prestations matrimoniales. Selon la loi coranique, l'homme qui répudie son épouse ne doit lui réclamer aucun dédommagement et la renvoyer avec sa *dewra*, sauf si c'est elle qui prend l'initiative de la rupture alors qu'il n'a aucun tort envers elle. Parallèlement, selon l'éthique peule, toute réclamation est contraire à la bienséance et au sentiment de la dignité. Dans les faits, ces règles sont inégalement respectées par les membres du groupe, ce qui souligne son hétérogénéité. On observe les comportements les plus divers, y compris ceux qui sont sévèrement blâmés. Le plus souvent, néanmoins, il y a maintien du *statu quo* : le bétail du mariage reste chez le mari, tandis que celui-ci s'abstient généralement de demander une compensation, même lorsque la *dewra* a été versée en argent.

L'éthique peule intervient également pour expliquer la rareté des jugements de divorce (8 % des cas).

Il s'agit ici de la justice coutumière, ou plutôt de l'arbitrage exercé par les chefs de quartier, chefs de village, et en dernier lieu par le *LamiiDo* de Maroua. Grâce à la bienveillance de celui-ci, qui nous a

ouvert ses dossiers, il nous a été possible d'analyser les affaires qui lui ont été soumises de 1965 à 1969, soit une centaine de cas.

La première remarque qui s'impose à l'observateur étranger est tout d'abord la fréquence des plaintes émanant des époux, dans une société qui leur reconnaît le droit de répudier leurs épouses sans contrôle et de leur accorder ou de leur refuser le divorce, selon leur bon plaisir : sur 10 requêtes au Tribunal coutumier, 4 émanent des hommes et seulement 6 des femmes dont c'est en théorie le seul moyen d'action. La nature des plaintes masculines souligne le décalage existant entre la théorie et la réalité sociale : près de 9 fois sur 10, les maris accusent leur femme de fuir le domicile conjugal. Si donc il est aisé pour l'homme de renvoyer ses épouses, il lui est difficile de les retenir.

Quant aux plaintes déposées par les femmes et leurs familles, leur formulation ambiguë ne permet pas de savoir si elles visent avant tout à faire respecter les droits reconnus aux épouses par la loi coranique, ou à obtenir du tribunal le divorce que le mari refuse de prononcer.

Destinée en théorie à jouer un rôle d'arbitre dans ces conflits matrimoniaux, la justice coutumière apparaît en pratique comme un instrument de maintien de l'ordre social. C'est pourquoi dans tous les cas elle s'informe d'abord des désirs du mari. Souhaite-t-il reprendre son épouse ? Il en a le droit quels que puissent être ses torts, à condition de promettre de réformer sa conduite. Préfère-t-il la répudier ? Le tribunal se charge alors d'exiger le remboursement des prestations matrimoniales. Impressionnée par le déroulement des débats, la femme, accusée ou plaignante, se soumet généralement et accepte de reprendre la vie en commun, quitte à s'enfuir par la suite ou à déposer une nouvelle plainte.

Si la famille d'une femme peut l'assister ou la représenter devant la justice coutumière, c'est que l'autorité du chef de famille continue à s'exercer sur elle au-delà du mariage. Elle demeure même prépondérante au cours des premiers mois et des premières années de l'union imposée par le tuteur matrimonial, surtout si ce dernier est le père de la jeune femme. Il recevra les doléances de l'époux mécontent, reconduira la jeune fugitive au domicile conjugal — alors qu'une femme plus âgée doit attendre que son mari la fasse chercher — ou au contraire usera de son autorité morale pour imposer au mari la dissolution du mariage. D'après les récits des femmes interrogées en milieu villageois, la famille était intervenue directement dans 43 % des cas de rupture du premier mariage, généralement par crainte d'un scandale.

Cette possibilité d'intervention de la famille disparaît lorsqu'une femme veuve ou divorcée choisit elle-même son mari. Dans la grande majorité des cas, la rupture de l'union ne concerne donc que les époux. C'est au mari qu'il appartient de prononcer, avec ou sans témoins, la formule de divorce, soit de son propre chef, soit à la demande de son épouse. Cependant, c'est fréquemment la fuite de cette dernière qui marque le début du processus. Le départ de la femme peut signifier son désir de rupture ; il est également très souvent une simple marque de mécontentement ou un chantage. Quel que soit le but recherché par la femme, il ne lui reste plus qu'à attendre que son époux manifeste sa

volonté, soit en la répudiant, soit en lui demandant de regagner le domicile conjugal. Le processus se bloque si le mari ne se manifeste pas, ou refuse de prononcer la formule de divorce alors même que la femme ne veut plus revenir chez lui.

Considérant l'ensemble des divorces successifs des femmes que nous avons interrogées en milieu villageois, nous avons constaté que la fuite de l'épouse intervient dans 54 % des cas, soit comme cause première, soit comme prétexte ou occasion de la rupture. Son rôle est particulièrement déterminant (7 fois sur 10) en ce qui concerne la dissolution du premier mariage, généralement conclu sans l'accord de la jeune fille. Les fugues féminines restent fréquentes lors des mariages suivants (4 fois sur 10), malgré l'ambiguïté de la situation à laquelle elles aboutissent. Paradoxalement, en effet, si la fuite des femmes met en échec l'autorité de leur époux, elles se retrouvent prises au piège de leur propre stratégie puisqu'elles ne peuvent ni réintégrer le domicile conjugal sans en être priées ni contracter un nouveau mariage tant que l'ancien n'a pas été rompu.

L'instabilité matrimoniale

Mariages et divorces jouent un rôle très important dans la vie sociale foulbée, étant donné la fréquence des remariages féminins. Parmi les femmes rencontrées au cours de l'enquête villageoise de 1969 :

- 46 % avaient été mariées 1 fois
- 27 % avaient été mariées 2 fois
- 19 % avaient été mariées 3 fois
- 8 % avaient été mariées 4 fois et plus.

Si on analyse la durée de l'ensemble des mariages foulbés, on remarque que le plus grand nombre de divorces se produisent avant 4 ans, et qu'il y en a très peu après 10 ans. Les unions de moins de quatre ans seront donc considérées comme instables ou non stabilisées, celles de dix ans ou plus comme stables, et la catégorie intermédiaire sera désignée comme « relativement stable ».

Le fait le plus marquant, cependant, est la rupture précoce des premiers mariages. La comparaison entre ceux-ci et les unions ultérieures s'établit comme suit :

	— 1 an	— 2 ans	— 3 ans	— 5 ans	+ de 5 ans
<i>1^{ers} mariages</i>	32 %	24 %	15 %	9 %	19 %
<i>2^{es} et 3^{es} mariages</i>	17 %	20 %	36 %	9 %	18 %

Les premiers mariages sont donc très fragiles dès l'année qui suit leur célébration, alors que pour les suivants c'est la troisième année où se rencontrent les plus nombreuses ruptures. Lorsque les époux se choisissent en dehors des contraintes et des pressions familiales, le mariage, sans être plus solide, se révèle néanmoins plus durable que lorsqu'il est imposé.

Une des premières questions qui se pose à propos des remariages féminins est celle de la corrélation entre instabilité et stérilité. Bien que les Foulbés considèrent la stérilité comme un phénomène qui affecte la femme et dont l'homme n'est pas responsable, les répudiations pour cause de stérilité demeurent exceptionnelles. Les hommes s'en remettent à la volonté d'Allah ou cherchent une solution dans la polygamie. Quant aux femmes, l'idée même que l'on puisse rompre un mariage dans l'espoir d'avoir un enfant d'un autre homme les fait sourire : le fait doit être exceptionnel.

Cependant, nous avons recueilli de nombreux témoignages de l'importance qu'un homme accorde à la mère de ses enfants et du respect qu'il lui témoigne. La femme féconde jouit à son foyer d'un statut supérieur à celui de la femme stérile et y semble beaucoup plus attachée. Il est rare qu'elle soit renvoyée par son mari. Si la stérilité n'est pas en soi cause de rupture, il semble bien que la fécondité demeure un facteur de stabilité, du moins dans les milieux traditionnels et homogènes. Ce phénomène est particulièrement remarquable lors du premier mariage : 21 % des premières unions fécondes ont été rompues par divorce contre 73 % pour les stériles. De même, on observe que 70 % des mariages féconds ont duré 10 ans ou plus et entrent dans la catégorie des « mariages stables », alors que la proportion tombe à 25 % pour les stériles.

En analysant les motifs de rupture des mariages foulbés, il n'entrait pas dans notre propos de faire le procès collectif des hommes ou des femmes foulbés, ni de prendre parti dans la vieille querelle qui les oppose. Dans un premier stade de l'enquête, il nous paraissait cependant intéressant de déterminer la responsabilité des ruptures.

En première approximation, on serait tenté de penser qu'elle incombe à la femme dans les cas où elle prend la fuite avant le divorce (54 % de l'ensemble des mariages) et qu'elle est le fait du mari en cas de simple répudiation (36 % des cas). La réalité s'avère plus complexe : 86 % des femmes interrogées sur leurs divorces estimaient en effet avoir pris l'initiative de la rupture, et ce pourcentage, mises à part d'infimes variations, est identique quel que soit l'âge des femmes ou l'ordre des mariages.

Devant un tel phénomène, nous avons cru tout d'abord à un stéréotype féminin destiné à masquer la honte d'un renvoi. Mais une enquête complémentaire auprès des hommes a livré des résultats comparables : il s'agit donc là d'un trait culturel qui a d'ailleurs été observé chez d'autres populations foulbées.

Est-ce à dire que les Foulbés du Diamaré nous sont apparus comme étant, le plus souvent, les victimes de l'inconstance de leurs épouses ? Il

n'en est rien. Eux seuls, en effet, peuvent prononcer la formule du divorce. Ils sont donc consentants lorsque la répudiation a lieu sans fuite préalable. Quant aux fugues de l'épouse, il est vrai qu'elles traduisent souvent la volonté de rompre de cette dernière. Mais nous avons remarqué que 8 fois sur 10 le mari n'effectuait aucune tentative pour faire revenir la fugitive, même quand celle-ci avait agi sur un coup de tête. Il existe, en réalité, une stratégie masculine faite de provocations calculées en vue de décourager une femme indésirable ; cette attitude permet de conserver l'image de marque du « vrai-Foulbé-bon-musulman » qui ne renvoie pas sans raison son épouse.

Laissant donc aux tribunaux coutumiers le soin de déterminer aux torts et dépens de qui les divorces doivent être prononcés, nous nous sommes efforcé d'analyser les motifs de rupture d'un point de vue très général, nous souciant plus de leur signification dans le tableau d'ensemble que de ce qu'ils représentaient dans chaque cas particulier. Peu nous importe, en effet, de savoir si c'est l'exigence excessive d'une femme à propos des vêtements ou le mauvais vouloir de son mari qui est en cause : l'essentiel demeure qu'il existe un déséquilibre dans l'organisation économique du couple, et que ce déséquilibre est une cause de rupture. C'est pourquoi, dans toute la mesure du possible, nous nous sommes efforcé de regrouper en quelques catégories significatives les diverses plaintes qui nous ont été exposées, sans tenir compte des responsabilités ou des modalités du divorce.

On a réuni, sous la rubrique « motifs personnels de la femme » (34 % des cas), les refus du choix familial, désir de s'amuser, volonté de changement sans motif particulier, etc. Ces « motifs personnels » traduisent le plus souvent chez les femmes l'existence de tendances individualistes marquées. On peut estimer que, pour la plupart, les ruptures attribuées à des « motifs personnels » sont les conséquences des mariages trop précoces, de l'impossibilité pour les jeunes filles d'exprimer leur choix, et de l'absence d'intimité entre les conjoints.

Les « motifs liés à une situation polygamique » (23 %) recouvrent tous les types de ruptures possibles : renvoi par le mari ou départ volontaire de la femme, à cause d'une co-épouse déjà installée au foyer ou de la venue d'une nouvelle rivale, avant ou après l'arrivée de celle-ci, avec ou sans motifs reconnus par la société, tels que : absence de cadeau lors de la venue d'une rivale, injustice dans le partage des nuits, des vêtements ou de la nourriture, etc.

Viennent ensuite les causes prévues par la loi coranique et la coutume :

— plaintes de l'épouse quant à son entretien	: 11 %.
— brutalités et injures sur sa personne	: 10 %.
— abandon par le mari	: 4 %.
— impuissance ou syphilis grave	: 3 %.
soit 28 % de l'ensemble des divorces.	

On peut y ajouter l'« infidélité du mari » (2 %), bien que la fidélité du mari à ses épouses soit une clause plus morale que juridique.

Restent un petit nombre de cas de renvois de la femme par le mari, sans motif indiqué ou par jalousie. Nous les avons regroupé sous la rubrique « jalousie ou arbitraire du mari » (5 % des cas).

Enfin, dans 8 % des cas, les ruptures sont dues à des motifs qui attestent la force des liens familiaux : telle femme se plaint d'être trop éloignée des siens, telle autre reproche à son mari de lui refuser le droit de visiter ses parents ou de mal accueillir ses enfants nés d'un précédent mariage. Plusieurs de nos informatrices ont quitté le foyer d'un mari pour celui d'un fils, d'un frère ou d'un neveu.

De tels regroupements sont artificiels : ils n'en sont pas moins indispensables au repérage des zones de plus grande fragilité des mariages froulés.

Seuls les motifs liés aux situations polygamiques ont été étudiés pour eux-mêmes : invoquée pour cause de près du quart des divorces, la polygamie est un trait culturel trop important pour ne pas faire l'objet d'un examen particulier. Nous nous sommes d'abord interrogé sur l'étendue réelle du phénomène dans la société froulée : notre échantillon comporte trois quarts de foyers monogames, mais les remariages successifs des femmes rendent indispensable le recours à une perspective diachronique. On s'aperçoit alors que la fréquence des situations polygamiques est beaucoup plus élevée qu'il n'y paraît tout d'abord : 47 % seulement des mariages contractés par les femmes interrogées ont été monogames pendant toute leur durée.

Au cours de multiples entretiens, nous nous sommes efforcé de découvrir l'opinion des femmes froulées sur la polygamie : il s'agit d'une institution que personne ne conteste, mais la meilleure des co-épouses est toujours considérée avec méfiance. De là découlent des comportements au premier abord déroutants. Une femme quitte son mari parce qu'elle ne peut supporter une rivale nouvellement arrivée, mais contracte peu après un autre mariage avec un polygame. Ce n'est pas la polygamie qui est en cause, mais un certain type de situation. La venue d'une rivale provoque fréquemment l'éclatement du foyer, alors qu'une femme accepte généralement bien la présence des co-épouses installées avant elle.

Si l'on compare les taux de ruptures dans les foyers polygames et dans les foyers monogames, afin de voir clairement l'influence de la polygamie sur la solidité des unions, on s'aperçoit que les divorces sont effectivement moins fréquents chez les monogames, mais de manière toutefois peu significative (46 % contre 54 %). La polygamie semble donc relativement bien supportée par les femmes froulées. On observera cependant que les mariages les plus durables sont également ceux où les tendances monogamiques sont les plus fortes, que les récits des informateurs témoignent de leurs hésitations à remettre en cause par la venue d'une co-épouse la stabilité d'une union dont ils sont satisfaits, et que la polygamie joue un rôle très important dans la rupture des mariages de plus de dix ans.

Afin de mieux comprendre l'importance et le rôle des facteurs d'instabilité que nous avons repérés, il est indispensable de comparer les pourcentages de ruptures attribuées à tel ou tel motif, en fonction de l'âge des femmes interrogées, de la durée des mariages et selon qu'il s'agit des premiers mariages ou des mariages suivants.

Parmi les causes de divorce que nous avons recensées, certaines ne jouent qu'un rôle mineur. Nous avons cependant noté avec intérêt que les ruptures pour motifs familiaux sont moins fréquentes pour les premiers mariages que pour les suivants, et moins rares chez les plus de 35 ans que chez les autres. La première de ces constatations s'explique par l'influence plutôt stabilisante de la famille sur les femmes mariées pour la première fois, tandis que l'existence d'enfants nés d'une autre union vient parfois compliquer les rapports entre les époux lors des mariages suivants.

Il est également intéressant de remarquer que les divorces dont la cause est l'arbitraire ou la jalousie du mari sont exceptionnels lors du premier mariage : la caution familiale semble bien jouer en faveur de la stabilité si l'on se place du point de vue masculin. D'autre part, la fréquence relative la plus élevée se situe dans le groupe des « mariages instables » (moins de 4 ans), elle est nulle au-delà de 10 ans de mariage.

Restent donc maintenant, en dehors de la polygamie dont le rôle a déjà été évoqué, deux importants motifs de rupture — les raisons personnelles et les manquements au contrat — dont les variations seront étudiées conjointement.

Comme on pouvait s'y attendre, c'est dans le groupe des premiers mariages que l'on observe la proportion la plus forte de motifs personnels de rupture : 50 %. Le refus d'un mari imposé et le désir de liberté de jeunes femmes plus désireuses de s'amuser que d'assumer les devoirs du mariage jouent ici un rôle considérable. Aussi les motifs de divorce prévus par la loi coranique ont-ils une importance réduite : 21 % des cas. Il faut d'ailleurs noter que les femmes qui divorcent pour la première fois sont moins sensibles aux questions d'ordre économique (3 % pour l'ensemble des ruptures du premier mariage) qu'à tout ce qui touche aux rapports personnels entre les époux : le reproche le plus fréquemment invoqué est celui des injures ou de la brutalité (9 %).

La répartition des motifs pour l'ensemble des deuxièmes, troisièmes mariages et suivants offre une configuration nettement différente. Les « motifs personnels » n'interviennent plus que pour 21 %, tandis que les accusations de non-respect au contrat par le mari s'élèvent à 38 %. Contrairement à ce qui se passe pour le premier mariage, le reproche le plus fréquent est l'insuffisance des vêtements ou de la nourriture, à laquelle on attribue 17 % des ruptures, alors que les reproches de brutalité et injures en entraînent 10 %. Malgré la baisse très sensible du pourcentage de divorces pour « motifs personnels », on ne peut manquer d'être frappé par la persistance des « conduites individualistes » alors même que les femmes ont en principe exprimé leur choix. Il semble qu'elles soient assez nombreuses à regretter la liberté dont elles ont joui entre le premier mariage et le second. Par ailleurs, beaucoup de femmes déclarent après quelques années qu'elles n'aiment plus leur

mari ou ne veulent plus rester avec lui : la confusion sémantique entre aimer et vouloir, exprimés en *fulfulde* par le même verbe, ne facilite par la compréhension de leurs sentiments et de leurs comportements.

Le fait que les « motifs personnels » soient évoqués beaucoup plus fréquemment par les moins de 35 ans (40 % des cas) que par les plus de 35 ans (28 %) semble indiquer un renforcement récent des tendances individualistes. Il faut noter également que les plus de 35 ans se plaignent 5 fois plus souvent que leurs cadettes d'être mal entretenues : il ne fait pas de doute que leurs maris se montrent moins généreux que ceux des jeunes femmes.

Enfin, en dernière analyse, nous avons examiné l'importance relative des principaux facteurs d'instabilité à l'intérieur des catégories de mariages définies selon le seul critère de la durée. La première constatation qui s'impose est le rôle déterminant joué par les « motifs personnels » dans la rupture des mariages les plus instables, ceux dont la durée est inférieure à 4 ans : leur pourcentage y est de 43 %. Ainsi, non seulement les tendances individualistes sont responsables d'un tiers des ruptures pour l'ensemble des mariages et de la moitié des premiers divorces, mais elles apparaissent comme la principale cause d'éclatement en deçà de 4 ans, comme le facteur d'instabilité maximum là où l'on observe le plus fort pourcentage de divorces et la durée la plus courte.

L'écueil le plus fréquemment rencontré par les mariages relativement stables (4 à 9 ans) est la négligence du mari envers ses principaux devoirs : telle est, du moins, l'impression ressentie par 37 % des femmes. Au premier chef, c'est surtout du manque de vêtements et d'une nourriture insuffisante que se plaignent ces épouses : à ces deux facteurs sont imputées 17 % des ruptures pour cette catégorie de mariage. On incline à penser, en comparant ce pourcentage à celui qui a été enregistré pour les « mariages instables » (7,5 %), que les hommes foubés tendent à se montrer moins généreux au-delà de la quatrième année de mariage ; par contre, l'exigence des femmes diminue après la dixième année de mariage, particulièrement en ce qui concerne les vêtements. Seule une femme sur les 13 divorcées après 10 ans d'union se plaint d'avoir été mal entretenue, et ce reproche porte surtout sur la qualité de la nourriture.

Faut-il voir dans la multiplication des remariages féminins chez les Foulbés un effet de l'Islam noir, comme le suggérait en 1965 le démographe A.M. Poldlewski ? Ce serait méconnaître la diversité des sociétés musulmanes africaines et les possibilités d'adaptation de l'Islam dont les institutions forment un cadre assez souple pour que chaque ethnie conserve sa spécificité. Ce serait sans doute également prendre l'effet pour la cause, car la conversion des populations africaines à l'Islam est le plus souvent une tentative de restructuration d'une société déjà ébranlée. Selon nous, l'Islam en lui-même ne peut être considéré comme un facteur d'instabilité, et c'est surtout aux difficultés de réajustement et d'adaptation que sont dus les problèmes matrimoniaux de certaines sociétés africaines musulmanes, et en particulier ceux de la société foubée.

Sans entrer dans une analyse de détail qui dépasserait le cadre de cette étude, on se contentera de rappeler la véritable révolution sociale qui, au XIX^e siècle, a fait passer les Foulbés de l'organisation clanique à l'État féodal à base territoriale, au moment même où s'approfondissait un Islam jusque-là assez tiède. Nous ne possédons malheureusement pas de documents qui permettraient de suivre l'évolution de la famille et des règles du mariage au cours de cette période. Cependant, tout permet de penser qu'à l'origine elles n'étaient pas très différentes de celles des Peuls nomades du Niger et que l'instabilité matrimoniale existait déjà comme c'est le cas chez les groupes étudiés par Marguerite Dupire. L'adoption du droit coranique, qui fonde la famille élémentaire sur la soumission de la femme à son mari, n'a pas résolu ce problème ancien. Cet échec est sans doute dû pour une large part à la lenteur avec laquelle se transforment les mentalités : la liberté de mœurs et l'indépendance de la femme peule non musulmane sont incompatibles avec la soumission passive que l'Islam exige et qui est le fondement moral du mariage musulman. Par ailleurs, l'expansion même de la société foulbée, qui s'est poursuivie jusqu'à nos jours par l'assimilation des populations conquises, a été une cause supplémentaire de fragilité, les valeurs peules et musulmanes, bases des institutions, étant inégalement respectées par ceux-là mêmes qui s'en réclament.

Enfin, malgré leur position dominante, les Foulbés ont vivement ressenti le choc de l'histoire. La conquête coloniale les a surpris en pleine évolution et en a faussé le déroulement. De nouvelles hiérarchies et de nouveaux systèmes de valeur, basés sur les diplômes scolaires ou sur l'argent, sont venus se superposer ou se substituer aux leurs, alors que beaucoup d'entre eux vivaient encore dans le souvenir du passé. Intégrés à l'État indépendant du Cameroun, ils se sont trouvés confrontés à une évolution politique et économique rapide et déstabilisante, même s'ils en sont largement bénéficiaires.

L'instabilité matrimoniale actuelle est à la mesure des profonds changements successifs qui ont affecté la société foulbée. La fréquence des fuites féminines et le pourcentage de ruptures attribuées aux motifs personnels de la femme ne doivent pas faire illusion ; en dernière analyse, ce sont les institutions et la structure même de la société qui sont en cause, bien plus que le traditionnel individualisme de la femme foulbée.

La fragilité matrimoniale est due pour une large part à la contradiction que nous avons observée entre la théorie du mariage et le fonctionnement des institutions. En effet, contrairement au mariage africain traditionnel, le mariage foulbé ne s'inscrit dans aucun circuit d'échanges ou d'alliance et il est conçu comme un lien entre des individus. Mais le rôle très important de la famille lors des premières unions empêche les jeunes filles d'exprimer leur choix. De plus, elles sont contraintes au mariage dès la puberté, avant d'avoir assez de maturité pour assumer leur rôle. Enfin, alors même qu'elles sont considérées comme émancipées par un premier divorce et responsables d'elles-mêmes, les femmes sont contraintes à un remariage trop rapide pour qu'il leur soit possible de choisir véritablement leur conjoint. Le mariage foulbé n'a donc

généralement au départ ni base sociale, ni base affective. Il n'a pas non plus pour but la création d'une nouvelle cellule économique, puisque en théorie le mari pourvoit seul aux besoins du ménage, et il aboutit d'autant plus souvent à un échec que nombre de couples sont stériles.

Les bouleversements sociaux et économiques qui ont suivi l'Indépendance sont venus renforcer la fragilité intrinsèque des unions foubées : l'éclatement de plus en plus fréquent de la famille étendue et la perte de pouvoir des chefs de famille ont encore affaibli les valeurs morales sur lesquelles le mariage reposait.

Enfin, notre enquête de 1969 faisait apparaître un déséquilibre économique du couple d'autant plus aigu que nombre de cultivateurs-éleveurs foubés ne parvenaient ni à se conformer à l'idéal social ancien, ni à s'adapter aux nouveaux circuits de consommation dont les femmes demeuraient exclues.

The economic position of Beti widows, past and present

by Jane I. GUYER*

« Whoever says wealth, means number of men to command... All of Ewondo social and political life therefore rested on marriage, on women » (Ngoa : 225).

Since the commercialisation of the Beti economy, material possessions — cocoa plantations and cash income — have replaced dependants as the most important source and symbol of wealth. This radical change in economic structure and standards of value has necessarily placed the institution of marriage in a changed context ; its form and many of its functions bear little resemblance to the system which Henri Ngoa described in such fine detail. Polygamy has declined both in frequency and the number of wives per man, and the proportion of women who are married at any one time is certainly lower than it was in the past. Consequently new categories of marital status have emerged which barely existed or existed under a different form in the pre-colonial system : unmarried motherhood, divorce and separation, and widowhood. But in spite of the dismantlement of the indigenous political and economic structure which gave marriage its meaning, the interpersonal relationships of the present marital system in the rural areas are almost entirely guided by customary law. Although unmarried

(*) The fieldwork on which this article is based was carried out while the author was a research associate at the National Advanced School of Agriculture, Yaounde, 1975-77, and during June-July 1979. The first stage was financed by a grant from the U.S. National Institute of Mental Health, and the second by the U.S. Social Science Research Council. I would like to thank them, and Philippe Laburthe-Tolra for help in getting access to documentation.

motherhood and widowhood existed in a very different context in the past, it is a reinterpreted version of « tradition » which governs the lives of unmarried mothers and widows in the present.

This paper explores the themes of continuity of cultural principles and change in the basis of wealth, by singling out the status of widowhood.

The cardinal importance of marriage in the past meant that a woman was *nkus*, a widow, strictly speaking only for the few months between the death of her husband and the formal inheritance of his property of which she was a part.

« (T)he traditional society had provided mechanisms intended to ensure, whatever happened, the stability of marriage..., the death of the husband did not, in the view of the clans, put an end to the marriage : the widow did not regain her freedom, she simply changed her allegiance » (Ngoa : 231).

By contrast, the census of 1962 shows that twenty-three per cent of women of fifteen or over in the rural area around Yaounde, were widows (R.F.C. : 56). My own censuses of two villages in the Lekie in 1975 and 1976 showed twenty-one per cent widowed, and M.-P. de Thé found a very similar pattern in her own research (de Thé, 1965 : 133). It is worth noting that these rates of widowhood for the Beti are considerably higher than the national average of fourteen per cent (R.U.C. : 15). There are, therefore, two related issues : the more theoretical question of how widows fit into an economic and legal system in which women are no longer the major item of wealth, and the more practical question of how these women, who account for a large proportion of the adult population, make a living for themselves.

There are four parts to the paper. The first is concerned with the economic status of widows in pre-colonial society ; I draw on my own field-work and the works of Laburthe-Tolra, de Thé, and Ngoa. The second is a brief history of social and legal changes in widows' status during the colonial period. The third analyses the present position of widows, using my own field data from two villages in the Lekie, studied in 1965 and 1976. Finally, four individual cases are described to illustrate the range of variation in widows' situations.

Table 1

WIDOWS, BY AGE GROUP. LEKIE, 1975-76

<i>Adult Female Population</i>		<i>Widows</i>	<i>(b) as % of (a)</i>
Age Group	(a)	(b)	
16-30	119	—	0
31-45	91	8	9
46-60	51	19	37
61 +	50	40	80
Total	311	67	

Before proceeding to part 1, it is important to look at the demographic characteristics of the present widowed population in order to identify which would be the corresponding category of women in the pre-colonial system ; *minkus* of the past and *minkus* of the present are only partially comparable categories of women. The following table summarizes the age distribution of the widowed female population in two villages in the Lekie.

Widows are, for the most part, women past menopause ; one therefore needs to compare their position, not only with the widows of the past with old women in general.

1. Widows and old women in pre-colonial society

The pre-colonial economic system was defined in terms of the social adults, the men who had passed through the initiation ritual *sso*, married and founded their own village. All the other people — women, children and slaves — formed part of the wealth of the man they belonged to and their main economic function was to increase his fortune. Wives were the key people in the process of accumulation because they contributed in several ways : they bore children, they produced food for daily subsistence and for the feasts which accompanied exchange, certain of their agricultural and artisanal products could be exchanged against the indigenous money (*mimbis*, *bikie*), and their presence alone cemented the political alliances between clans. All the wealth generated by a wife automatically belonged to her husband ; she controlled only subsistence products. The widows a man left when he died were the most valuable part of his estate, especially young women who could still bear children, and therefore contribute to the male economy to the maximum degree. They were inherited by his successors, and became their wives (*beyal*, sing. : *ngal*) with the same status as if they had been acquired through the payment of bridewealth.

Wives past menopause were also inherited, although their value was diminished and varied from woman to woman according to their achievements during their husbands' life, and their personal skills. Old women still contributed to the agricultural economy of their inheritor, and could be very important to his prosperity through the practice of medicine, midwifery, and particularly through expertise in the women's ritual *mevungu* which counteracted failing productivity in human reproduction, in agriculture, in hunting or in any of the activities which were basic to the economy. The value of the widows and the way in which each had added to their husbands' wealth was discussed during the division of his property ; it could vary from the *nnya nnam*, « mother of the country », who had borne her husband many children, both sons and daughters, to the *ngun*, « rubbish », the childless with no other redeeming value.

All widows, regardless of their value, were attributed to an inheritor, but their past and possible future contributions to the male eco-

nomies were an important determinant of the situation in which they had to re-establish their lives. In their inheritor's village all wives had the right to a house to live in, land which they could cultivate and basic security of life in case of illness or attack. But they came to this new residence impoverished, essentially starting again in certain domains of their lives. Their own personal stores of food and planting material had been exhausted by the combined demands of the funeral and the ceremonies of purification, and a change of village residence meant leaving their own fallow land (*bikodog*) and their old houses. A woman past child-bearing age whose son was already a social adult generally went to live in his village where she was respected and looked after by her son's wives. An old woman with no children or only daughters who had married away was much more vulnerable to neglect ; she might get land, but no help with the clearing, a house, but no help with repairs, and food, but few of the specialities. All this depended on the personal character of her inheritor and her own relationship to him. The relative abundance of both time and subsistence goods probably meant that no one was seriously neglected, but childless old women were certainly a vulnerable section of the population. They needed to be able to work and thereby feed themselves to be sure that their needs would be met.

2. The colonial period and changes in the law

The conditions of the late nineteenth and early twentieth centuries provoked extreme exaggerations in some of the characteristics of the Beti marriage system. Alliance between clans remained a very important aspect of marriage, initially to cement trade links and later to establish relations of protection between colonial chiefs and their subjects. At the same time the pressures on the rural population to intensify agricultural production for the world market and to supply labor to colonial enterprises, meant that the work which wives did for their husbands became more important. The result was a system of exchange of women which many observers and participants found differed little from servitude. With respect to widows, administrator Bertaut wrote in 1935 that the main aim of the inheritor amongst the Bulu was « to sell her again to the highest bidder » (Bertaut : 172), and Owono's novel *Tante Bella* documents the life of a widow during the 1920s and 1930s who was inherited and re-inherited, regardless of her welfare, because of the high value her daughter commanded in bridewealth.

The manner in which women were transferred from one « owner » to another became one of the polemic battlegrounds between the Administration, with its contradictory policies of « civilisation » and repression, the church and the indigenous elite. The church was intransigently opposed to widow inheritance since it automatically returned christian converts to polygamous marriages with pagans. But even the christian chiefs refused to accept the rupture of marriage without repayment of the bridewealth. Because it depended on the chiefs, the Administration

accepted their position, and issued a series of decrees granting widows free choice to remarry under various more or less complex conditions of return of bridewealth, most of which depended, in the final analysis, on the intervention of the local european administrator. The following passage from the law of 11th Jan. 1936 illustrates the futility of these measures for the ordinary rural woman.

« The death of the husband does not *ipso facto* imply the rupture of the marriage contract. In principle the wife is required to stay in the family of her husband, but she can ask to go home to her own family to live and subsist there under the ordinary conditions of indigenous family life. In this case the widow has only to present herself to the *Chef de Subdivision* who will give her a certificate of the decision... In no case can the remarriage of a widow take place without the previous repayment of the bridewealth to the inheritor » (*Journal Officiel du Cameroun*).

More radical changes in widow inheritance did not, and probably could not, take place until after the abolition, in 1946, of the *indigenat*, forced labor and the chieftaincy system which administered them. By this time cocoa was replacing all other sources of wealth in the rural areas. Cocoa farms were individually owned and the restricted family replaced the village economic organisation of the past. The vested interest in the maintenance of bridewealth as the determining factor in the « ownership » of women and children, were clearly weakened, while the opposition to it was militant. After 1946 measures were passed giving widows increasing areas of freedom, culminating in the last major marriage legislation in 1966. This act defines the widow as a free person, whose liberty and property can in no way be compromised by supposed inheritors of bridewealth rights in her. The legitimacy of any subsequent children she may bear is not determined by the conditions of her former marriage, and she alone has the right to consent to her own children's marriage. In principle, a widow also has rights to her deceased husband's real property, especially the house and farms to which both of them contributed their labor.

The law is most clearly enforcable where it prevents certain practices from taking place, as S. Melone writes, those customary practices judged to be contrary to « the public order ». The decisions which determine people's rights in particular cases are left to a great extent in the sphere of customary law, interpreted by a group of designated notables in each district. Determination of the rights of « uninherited widows » is an issue which is hammered out from day to day, in family conferences and in the local courts. The patterns of residence and economic activity which emerge are discussed in the following section.

3. Widows in the present-day rural economy

The basic reality of women's economic lives is the fact that men are the ultimate owners of the land. Very little land has been surveyed and registered with the local courts, so that all questions relating to ownership, devolution, and boundaries fall in the sphere of customary law. The tradition does not provide any precedent for women to inherit land with full freehold rights, and with the stiff competition about land and cocoa farms amongst men, it is very unlikely that a precedent could be created. A case was heard in the Okola court during 1975 where a widow was trying to register her deceased husband's cocoa farm under her own name, citing the principle of « *mise en valeur* » ; she had helped to plant the cocoa and therefore had a right to it. The issue finally provoked violence, between her and other villagers, the extent of which became the subject of further dispute. A lawyer commented that it would be very unusual for a widow to win a case of this sort. Women's rights in land are use rights. These do have a legal status and can be defended in court, but the land tenure system implies that women get access to their livelihood through their relationship to a man. As long as land is inherited certain aspects of widow inheritance continue to survive. Every widow is still attributed to a male kinsman of her husband, to whom she « belongs » ; the beti term *a woge ai*, « she belongs to », is now translated as « she depends on ». Court records on land disputes between widows and their inheritors still cite inheritance agreements which include the widow as come of the items, along with the bridewealth rights in her daughters, the cocoa farm and fallow land.

Widows are therefore tied to their husbands' village, not by compulsion but by the kind of rights in property and income they can defend in the various possible alternative homes open to them. The following table summarizes the attribution pattern of the sixty-seven widows living in the two eton villages studied ; that is, it shows which men the widows primarily depend on.

Table 2

ATTRIBUTION OF WIDOWS. TWO ETON VILLAGES

1975-76 N = 67

<i>Attribution</i>	<i>Percentage</i>
Husband's patri-kinsman	89
— own son	45
— husband's son	12
— other	32
Own patri-kinsman	10
Other	1
Total	100

The majority of widows are clearly living in their marital homes. But the pattern is somewhat influenced by whether individual widows have children or not. Those who are living in their natal village are, without exception, women with no living sons ; one has a daughter and the remaining six have no children at all. On the other hand, not all the childless widows choose to return home. Table 3 shows that three fourths of the widows without sons are still living with their husbands' people.

Table 3

ATTRIBUTION OF WIDOWS, BY MOTHERHOOD STATUS
PERCENTAGE OF ALL WIDOWS. TWO ETON VILLAGES, 1975-76

<i>Attribution</i>	Motherhood Status	
	<i>With Sons</i>	<i>Without Sons</i>
Own son	45	—
Husband's son	1	11
Other kin of husband	12	20
Own patri-kinsman	—	10
Other	—	1
Total	58	42

The pattern suggests that there are two kinds of interest which widows have in their husbands' home ; one which is imperative, relates to the function they fulfill in the transmission of property from husband to son, and the other, more open to individual variation, relates to personal rights to support and the means to earn a living.

All property passes from father to son. It only passes laterally, from a man to his junior brother, under two circumstances : first, if there are no sons, and second, temporarily, if the sons are still children. But by virtue of descent from a common ancestor in the male line, all « brothers » have residual rights in each other's land. Under the present circumstances of land shortage, in the Lekie, boundaries are very difficult to defend against encroachment by kinsmen unless the land is worked ; it is the twice-yearly clearing of new food plots on fallow land by his wife which reaffirms a man's ownership of the land, and defines the share which will pass to her sons. This principle can be traced back to the pre-colonial inheritance system, described by Laburthe, where « the value of the mother defines the value of the share of the group of her sons » (Laburthe-Tolra : 475). Where her value in the past was defined in terms of the amount of her bridewealth, the number of daughters she had borne, and the number of other women she had, directly or indirectly, recruited to her husband's village, it is now reflected in the amount of land she has maintained and cultivated and which her sons can therefore lay claim to. She is the one who knows her husband's land the best and can draw on her long experience of its history in case of dispute, over either the fallow land or the cocoa farm. A widow is therefore a resource to her sons, even after their

adulthood ; she is the only person of the older generation who is unequivocally on their side. But she has to be there, since a woman cannot claim land if she has abandoned her husband's village.

In the case where a man dies while his sons are still minors his widow plays an even more critical role. A trustee is chosen from among the brothers of the deceased, to look after the widow, the children and the property until the oldest son can take the responsibility. Since the trustee already holds residual rights in the land the temptation is very great to profit from the situation and rent, loan it, or adjust the boundaries for his own benefit. In the tradition, the trustee is entirely within his rights ; the whole matter would be considered internal to the domestic group because he would have inherited the widow as well. Consequently, there is no clear precedent for anyone else to intervene. But if the widow is forceful in her defence of her husband's property she is almost always found in the right by the village chief and notables. The outcome, for the sons, depends on their mother's determination. One widow told how her husband's trustee was gradually taking over the cocoa farm. In protest she went out to the farm and started cutting down the trees with her matchet. The matter was hastily regulated by a village meeting and she was allowed full control of the farm, in trust for her son, who is now the owner. In another case, the widow had let things slide because she cohabitated with her inheritor and had borne him two children. Her oldest son by her husband, then a young man of nineteen living in the city, was extremely concerned and was considering trying to claim the inheritance before there were any further losses. A widow, therefore, does have rights of trusteeship in her husband's property, but she has to claim them : they do not fall to her automatically, and she cannot pursue and defend them unless she lives in her husband's village.

It is clear that women without sons do not perform the same function in the property system. They do maintain their husband's land and they do defend the interests of the sons of co-wives, if there are any. As Table 3 shows, twenty-five per cent of widows without sons depend on their husbands' sons. One household consisted, for example, of two sisters who had been co-wives. One was sterile but much brighter than the other, so she managed the property for other's son. But in cases where a man had no sons at all, his widow is inherited by a more distant kinsman, to whom she is an obstacle rather than an asset. Because she can claim the absolute right to continue to cultivate the fallow land, and the probable right to some share of the cocoa income until she dies, the inheritor of the land may see her as standing in the way of his full enjoyment of the property. A childless widow who is even mildly demanding may find herself effectively evicted. The outcome depends, to a great extent, on the personal situations of the protagonists ; but twenty-four per cent of childless widows have left their husband's village to live with their natal kin, where they perform no function at all in the transmission of property.

Turning to the question of widows' conditions of life, they obviously have stronger claims on the use of property where their

claims reconfirm ownership rights for the man to whom they are entrusted. In general, a woman is either a « wife » or a « daughter » : wives establish ownership rights, daughters do not. Whether widowed or married, a woman has the land rights of a wife in her husband's village ; that is, she has the right to enough land for her food farms, and having once cultivated a plot she has the prior right to return to it or loan it to a friend. It becomes her plot, and even her husband is not free to do as he likes with it without her consent. By contrast, a daughter is assimilated to her mother's economy and does not establish on-going rights in the plots she cultivates. The greater the land shortage the more important the difference between the two statuses and the greater a widow's interest to stay where she has maximum rights.

Rights to fallow land for food cultivation are a widow's basic personal security, to provide subsistence and a cash income for the daily necessities of life. During her husband's lifetime, however, lump sum costs of living were financed out of his cocoa income : housing, school fees for children, important medical expenses, and bridewealth for the sons. After his death the trustee or inheritor of the cocoa farm is supposed to take over these expenses for his dependents. In many cases the demands of the widow on this income and the demands of the trustee are in conflict. The trustee sees himself as the manager and worker on the farm, and consequently wants the same kind of free choice about spending the income as with his own farm ; in this case, he is bound to favor the needs of his own wife and children over those of the widow and her children. The widow, meanwhile, sees her standard of living fall and many struggle to gain complete control of the farm, which she may succeed in doing. But she then has to either work it herself, which competes with her food farming and often results in a decline in technical standards and/or overwork, or hire laborers to do the work. She is much better off than a woman who accepts an ungenerous trustee, but can never get as high an income from the farm as men, whose food is taken care of by their wives. A woman's right to a cash income from the men's side of the economy is markedly compromised by the death of her husband ; one hardly ever meets a woman whose situation would make her a « merry widow ».

The same difficulties arise with rights to male labor as with rights to a man's income. Unless she has a son to clear her fields and repair her house, a widow will generally manage to do the work herself or pay for it out of her own income. One very old widow used most of her small income from the cocoa farm to pay laborers to clear her food fields. Even with the best will in the world, a man with his own cocoa farm, his own wife's fields to clear and possibly his mother's as well, cannot easily find the time and energy to clear for his brothers' widows, although he can, if he makes it a priority, pay the laborers or help to call a work party. Some men, even with very low incomes, do try to provide support for the older women of the family, but it is simply not dependable so that the production possibilities open to them are affected by the necessity to be self-sufficient.

In general, the rights which a widow can claim against the men's

side of the economy are greater in her husband's than in her father's village, so that even childless widows remain after their husbands' death. But their position is not only determined by their rights, but by the contribution they can make to a household. Only six of the sixty-seven widows (nine per cent) are living entirely alone, and hardly any are totally incapable of any kind of work. An elderly woman can be a great asset to a household because she makes a contribution to the food supply, the cooking and household chores, the child-minding, often to the money economy as well, and her presence gives some flexibility to women with young children in case of sickness and childbirth. A woman may be positively welcomed into a household where her rights are not strong if an extra pair of hands is needed. Every woman supports herself and a great many work harder than they should. Young men sometimes try to persuade their mothers to take life easier, but most simply refuse, in spite of illness, back trouble or aching joints. Her work is the basis of a woman's pride and of her personal security.

4. Cases of widows' situations

The following cases are not intended to be typical, but simply illustrative of the range of variation in widows' lives.

Marie

Marie is about forty years old and has been widowed for four years. She was the second wife of a much older man who had no children by his first wife. She has borne about ten children of whom six are still living; the oldest son is eighteen and the youngest child is eight. These two, and one other child who is severely handicapped, live with her. Two daughters are already married and another lives with her sister and attends school there. Both widows remained in their husband's village, and are now considered to « depend on » Marie's oldest son. The cocoa plantation they inherited was small and in poor condition by the time her husband died. She and her son tried to start another, but it did not do well so they get very little income from cash crops. Marie cultivates food plots, from which she sells some produce, and her son cuts firewood for sale to the city. She lives, on and off, with an unmarried relative of her husband, but he is poor and makes no contribution to the household in labor or in cash, although he does bring palm wine which Marie drinks regularly. The money they earn covers minor food and household costs, but not much else. When her kitchen needed repairing she was able to recruit the help of one of her sons-in-law. Their dominant concern is how to raise bridewealth funds for the son to marry. His sisters were married long ago so the bridewealth received for them has already been spent. At the moment, raising any large

amount of money seems virtually impossible unless the son tries something more lucrative.

Élise

Élise is about sixty-five years old and lives in a small room off the kitchen of her full brother's wife. She bore two children, but both died and she chose to return home after her husband's death, because she had « no one to build a house » for her. Her brother's household does not live from farming alone. He and his oldest daughter are both salaried, and another daughter makes a living in small trade. His wife has ten children, three of whom are in higher education in Yaoundé. Élise herself is responsible for a seventeen-year-old girl whose mother died, and the two of them farm together. She is a major resource to the household because of the heavy demands on her brother's wife as the only full-time farmer. Élise has her own farms on her brother's land, which she usually clears for herself, or pays laborers if she has the money. She takes food from her farms almost every day to prepare for the family as a whole, and sells produce to cover her own minor household supplies, clothes for herself and the girl, and contributions to her credit association. When she received the purse from her association, she gave two-thirds of the money to her brother to help pay his children's school fees. The family as a whole is making a major investment in the future of its children, to which Élise contributes in a variety of ways.

Claire

Claire is about seventy years old, living in her own house beside the houses of her three adult sons, all of whom are married and have children of their own. She shares her kitchen with her forty-year-old daughter who has returned home with a daughter after being separated from her husband. Claire has been widowed for at least thirty years and her last son was borne to her husband's brother who inherited her. Because he is a devout Catholic and is married already, he never married her nor legitimised the son. This is a source of bitter dispute about the inheritance rights of the son, now that he is grown up, married and wants to establish a viable farm. He managed to pay his own bride-wealth by working for a Greek coffee concern, but when it comes to land, he is dependent on his kinship position, which is, technically « father unknown ». Claire is often called on to testify in the increasingly complicated disagreements amongst her sons and the legitimate son of her inheritor, but she says very little and only when called on. She still cultivates her own fields, cooks and feeds herself most of the time, in spite of painful arthritis. She earns a little money by trading in cigarettes, snuff and traditional tobacco, but all her major expenses are taken care of by her sons, who also give her a cash gift after the cocoa harvest. Whenever she is sick, she is looked after by her daughters-in-

law, who also occasionally cook for her and weed her farms. She is self-supporting at the moment but seems to be gradually retiring.

Alphonsine

Alphonsine is old. She bore one child which died and she returned to her natal village after her husband's death. By this time all the close kin of her own generation had died, leaving her to find a son of the brother to depend on. She says that he does very little for her, and in fact her very small house is unfinished. She is dependent on the generosity of a man to whom she is not related at all who lives next to her house site. He, his wife and adopted son make sure she is all right, have helped with some of the housebuilding, lend her land to cultivate and the son sometimes accompagnies her to farm, especially at clearing time. Her brother's son does provide her with land, and has helped with some of the work of housebuilding but gives her no help with money. Alphonsine works the usual two fields a year. To earn money she makes manioc flour but often has to use the money to pay laborers to clear her new fields. She is very poor, and very vulnerable to the downward spiral of old age.

Conclusion

In concluding, one needs to avoid giving the impression that the present system is in any way static. Marriage and property ownership continue to evolve, and often in an irregular fashion, which a research study captures at one particular moment in time. But there have been general trends. Widows emerged as a category of the population when combined legal and economic changes destroyed the basis of the pre-colonial and early colonial political structure ; control of large numbers of women was no longer critical to the acquisition of wealth, and widows were permitted to live where and with whom they pleased. However, the inheritance of property, particularly land and cocoa farms, still follows customary principles. In keeping with the tradition, women are excluded from inheritance but play a very important role in the maintenance of men's rights against their kinsmen. A widow's residence depends largely on whether she has sons or not, because the strongest position a woman can have in the property system is as the conduit for the transfer of wealth from her husband to her son.

But even without sons widows tend to stay in their husbands' villages, where their own rights to land and housing are superior to the other alternatives. There is, therefore, a degree of long terme stability in women's residence, after a certain age and especially after the birth of a son. It is not the same stability of marriage described by Ngoa, but it is equally determined by the property system. In this fact lies the continuity with the traditional system. A widow is now married and not

married at the same time ; *nkus* is not distinct from a married woman, she is a kind of married woman. She retains the rights of a married woman in relation to her husband's kin group but she loses the particular rights in an individual man's income and labor which marriage confers. She loses the obligation to work for and feed a particular man, but she retains the obligation to bring up his children and defend his property for his son.

BIBLIOGRAPHY

BERTAUT Maurice, *Le Droit coutumier des Boulous*, Paris, Domat-Montchrestien, 1935.

Journal officiel du Cameroun.

LABURTHE-TOLRA Philippe, *Minlaaba*, Paris, Honoré Champion, 1977.

MELONE Stanislas, *La Parenté et la terre dans la stratégie du développement*, Paris, Éditions Klincksieck, 1972.

NGOA Henri, *Le Mariage chez les Ewondo*, Paris, Université de Paris, 1968, Thèse.

OWONO Joseph, *Tante Bella*, Yaoundé, Librairie « Au Messager », 1959.

RÉPUBLIQUE FÉDÉRALE DU CAMEROUN, *La Population de Yaoundé : résultats définitifs du recensement de 1962*, 1970.

RÉPUBLIQUE UNIE DU CAMEROUN, *Combien sommes-nous ?*, 1976.

THÉ M.-P. de, *Influence des femmes sur l'évolution des structures sociales chez les Beti du Sud-Cameroun*, Paris, Mémoire, E.P.H.E., 1965.

Femmes éton devant les tribunaux coutumiers

par Bernard DELPECH

Les situations conflictuelles et leur résolution sont révélatrices d'inégalités sectorielles en matière de changement ; leur analyse contribue à dégager les sphères d'organisation sociale soumises à transformations rapides, opposées à celles, plus « lentes », où les forces de maintien l'emportent, les conduites s'inspirant encore de modèles faisant référence à la tradition.

L'examen des registres d'archives d'un tribunal coutumier rural — celui d'Obala, département de la Lékié, pays éton — fait apparaître que durant les cinq dernières années, dans plus de la moitié des « affaires » traitées, des femmes se trouvent impliquées à divers titres.

Les notes qui suivent procèdent d'un dépouillement systématique des comptes rendus d'audiences établis entre 1972 et 1977, dans lesquels ont été recherchés des indicateurs de l'évolution de la condition de la femme éton, en tant qu'épouse, cultivatrice et agent économique. Dans cet objectif, on s'est attaché à dégager les dimensions suivantes :

- thèmes des litiges mettant en cause des femmes
- qualité des parties
- dynamique des débats
- jugements rendus et références à la tradition et au code moderne.

1. Bref aperçu sur les instances judiciaires de droit local au Cameroun

Le texte législatif fondamental remonte à 1927 suivi en 1928 d'un arrêté d'application, complété par le décret du 26 juillet 1944.

Les tribunaux coutumiers, qui appliquent « la coutume à l'état

pur », n'ont compétence qu'en matière civile et commerciale, et non pénale ni correctionnelle. Ils règlent uniquement des affaires de biens : dettes, successions, dots, dommages-intérêts, etc. Ce sont les tribunaux du 1^{er} degré qui tranchent les litiges relatifs à l'état des personnes, à la famille, au mariage, au divorce, à la filiation, au conflit de coutumes.

La chambre d'homologation a pouvoir d'annuler les jugements prononcés par ces deux instances, soit pour vice de forme, soit pour mauvaise interprétation de la coutume.

Les tribunaux coutumiers ont été supprimés à la suite de la réforme judiciaire de 1959, mais d'une manière toute virtuelle, restant « temporairement maintenus ».

Le décret du 19 décembre 1969 fixant la nouvelle organisation judiciaire du Cameroun précise, dans son article 4, que les tribunaux coutumiers connaissent uniquement des différends d'ordre patrimonial et notamment des demandes en recouvrement de créances civiles et commerciales, des demandes en réparation de dommages matériels et corporels, des litiges relatifs aux contrats.

L'article 8 stipule que le tribunal coutumier se compose d'un président, nommé parmi les notables ayant une connaissance suffisante de la coutume, et de deux assesseurs.

L'article 14 précise la procédure : le demandeur introduit une instance par requête écrite ou orale ; les parties sont convoquées pour l'appel de l'affaire en audience. Les tentatives de conciliation amiable sont laissées à l'initiative du président. Remarquons à ce propos que les conflits portés devant le tribunal sont ceux qui n'ont pu trouver solution aux niveaux inférieurs, conseil de famille et palabres entre lignages ou devant l'assemblée villageoise.

L'article 18 prévoit que les jugements doivent contenir l'exposé des motifs et des faits, l'énonciation de la coutume et la référence aux dispositions législatives, réglementaires et de jurisprudence dont il est fait application.

L'article 19 précise que les jugements sont inscrits sur un registre spécial, registre dans lequel nous avons puisé.

2. Condition de la femme éton dans la société précoloniale et régime dotal

La femme dans la société précoloniale était tenue en marge des activités sociales. Éloignée de son propre lignage par les règles d'exogamie et de virilocalité, elle ne participait que d'une manière très limitée aux affaires du lignage marital.

Son rôle était avant tout instrumental en tant que productrice de travail, d'hommes et d'alliances. Comme productrice de travail, elle assurait la plus grande part des activités de subsistance, prenant en charge l'essentiel des travaux agricoles. Comme génitrice, elle devait pourvoir son mari d'une descendance nombreuse qui faisait sa fierté.

Par sa circulation, elle tissait tout un réseau de relations sociales entre lignages et clans.

La mort de l'époux ne la libérait pas pour autant des liens du mariage puisqu'elle faisait partie des successions. Elle devait rester dans le lignage du mari, dont les droits matrimoniaux étaient transférés à l'héritier. Elle était fréquemment maltraitée durant les cérémonies de deuil parce que suspectée d'avoir provoqué le décès de son époux. La femme se trouvait exclue de tout héritage.

Légitimant les droits sur les enfants, assurant une exclusivité sexuelle sur l'épouse et le contrôle de sa force de travail, à la base des relations entre lignages, intervenant dans le prestige accordé à ces derniers selon le nombre d'alliances dont ils pouvaient se prévaloir, jouant dans les relations interpersonnelles au sein même des lignages, la compensation matrimoniale est présentée comme une institution récente. Son apparition aurait précédé de peu l'intervention européenne, par substitution à l'échange matrimonial généralisé entre clans. Le rapt de femmes semble avoir constitué la principale cause de conflit et c'est par l'échange matrimonial qu'on mettait fin à ces derniers.

3. Principaux textes législatifs relatifs aux conventions matrimoniales et au statut de la femme camerounaise

Du mariage : le texte le plus ancien concernant les conditions du mariage remonte au 26 mai 1934. Il stipulait que « l'accord préalable entre les futurs époux et les deux familles doit être constaté publiquement en présence des anciens du village de la femme. La rupture de cet accord donne lieu à restitution des sommes ou valeurs reçues à titre de dot ». La loi n° 66-2-COR du 7 juillet 1966 réaffirme, dans son titre premier, article 1, qu'il n'y a pas de mariage sans le consentement des époux.

Le décret du 14 septembre 1951 donnait la possibilité à tout citoyen, au moment de contracter mariage, de faire inscrire sur l'acte sa déclaration expresse de ne pas prendre une autre épouse aussi longtemps que le mariage qu'il contractait ne serait pas régulièrement dissous. La loi n° 68 LF-2 du 11 juin 1968 portant organisation de l'état civil insiste à nouveau sur cette possibilité mais en la présentant comme un engagement mutuel des conjoints.

De la dot : le décret du 14 septembre 1951 a autorisé la femme qui désire se marier à s'affranchir des obligations sur la dot et sur le consentement des parents lorsqu'elle a atteint la majorité légale ou a fait l'objet d'un jugement de divorce. L'annexe à la circulaire ministérielle en date du 15 janvier 1964 précise que « le versement de la dot ne constitue pas le mariage et ne confère pas à celui qui l'a opéré un droit sur la femme ni sur les enfants de celle-ci ». La loi du 7 juillet 1966 stipule enfin, dans son titre II, article 9, que le versement ou le non-versement total ou partiel de la dot sont sans effet sur la validité du mariage.

Du divorce : l'arrêté du 26 mai 1934 affirmait le droit du mari à demander le divorce en cas d'inconduite habituelle de l'épouse ou d'absence répétée du domicile conjugal. Il accordait aussi ce droit à l'épouse victime de sévices graves et de mauvais traitements habituels exercés sur elle par le mari, ainsi qu'en cas de refus habituel de ce dernier d'assurer son entretien et de pourvoir à ses besoins essentiels. L'article 2 du décret du 14 septembre 1951 stipule que la femme dont le premier mariage a été dissous peut librement se remarier sans que quiconque puisse en retirer un avantage matériel soit à l'occasion des fiançailles soit pendant le mariage. Dès le prononcé du divorce, le mariage étant dissous, la femme retrouve sa pleine et entière liberté. La note annexe à la circulaire ministérielle du 15 janvier 1964 ajoute que même si le divorce est prononcé aux torts exclusifs de la femme, c'est à ceux qui ont « touché » la dot, et non à la femme, que la coutume impose le remboursement. La femme divorcée recouvre alors sa pleine et entière liberté dès le prononcé du divorce ; la faculté de se remarier ne saurait, notamment, être subordonnée au remboursement de la dot.

La loi du 7 juillet 1966, titre II, article 12, énonce qu'en cas de dissolution du mariage par divorce, le *bénéficiaire* de la dot peut être condamné à son remboursement total ou partiel si le tribunal estime qu'il porte en tout ou partie la responsabilité de la désunion. Ainsi, seul le *dépositaire* des sommes et effets remis à titre de dot est le responsable légal des restitutions. *La femme se trouve libérée de toute obligation* et ne peut être inquiétée. La non-restitution de la dot ne saurait faire obstacle à la conclusion d'un nouveau mariage. Même lorsqu'elle est tenue responsable de la rupture de l'union, la femme ne peut être contrainte à rembourser personnellement la dot à la famille du mari.

De la situation des veuves : l'annexe à l'arrêté du 26 mai 1934 modifié par l'arrêté du 11 janvier 1936 énonçaient que le décès du mari n'entraînait pas *ipso facto* la rupture du contrat de mariage. La femme était tenue de rester dans la famille de son mari. En aucun cas, le remariage d'une veuve ne pouvait avoir lieu sans remboursement préalable de la dot à l'héritier. Ce texte s'est trouvé abrogé par les décrets du 13 novembre 1945 et 14 septembre 1951 qui stipulaient au contraire qu'un mariage valable est légalement dissous par la mort de l'un des époux. La veuve acquiert d'office, par cette dissolution, la pleine et entière liberté d'elle-même à l'égard de quiconque. Les deux décrets insistaient sur l'interdiction de « revendiquer » les veuves et de les inquiéter. La portée de ces textes fut nulle, et les veuves sont restées soumises aux jugements des tribunaux du 1^{er} degré qui subordonnaient leur liberté matrimoniale à la restitution de la dot.

La note annexe à la circulaire du 15 janvier 1964 énonce avec fermeté qu'aucun tribunal ne saurait subordonner le mariage d'une veuve au remboursement intégral de la première dot. Est contraire au principe d'ordre public la coutume qui conditionne la liberté et le mariage de la veuve au remboursement de la dot versée par le de cujus. Excède son pouvoir le tribunal qui accorde à une veuve sa « liberté de veuve ». La loi du 7 juillet 1966 dans son titre III, article 16, lève les dernières

ambiguïtés : un mariage valable est dissous par le décès de l'un des conjoints. En cas de décès du mari, ses héritiers ne peuvent prétendre à aucun droit sur la personne, la liberté et les biens de la veuve qui, sous réserve d'un délai de viduité de 180 jours à compter du décès de son mari, peut se remarier librement sans que quiconque puisse prétendre à aucune indemnité ou avantage matériel, à titre de dot ou autrement, soit à l'occasion des fiançailles soit lors du mariage ou postérieurement.

4. Les affaires

A) Violation des conventions matrimoniales, conséquences des ruptures d'unions

Le quart des affaires portées devant le tribunal sont à inclure dans cette catégorie, allant des demandes en restitution de dot pour abandon de domicile conjugal aux dommages-intérêts pour répudiation ou « rapt ».

1) Demandes en restitution de dot introduites par l'époux ou son lignage

La monétarisation de l'économie par le biais du cacao a transformé la dot dans sa constitution et sa fonction. Elle est, dans sa plus grande partie (dot dite « en principal »), versée en espèces, les « accessoires » étant constitués par des biens consommables. Formé de numéraire à destination universelle et non plus de biens symboliques fonctionnels dans ce seul contexte, la dot circule entre toutes les mains, elle n'est plus mise en réserve pour un futur mariage, mais souvent employée à des dépenses de consommation ou d'investissement. Cette transformation a entraîné une « vénalité » des femmes, ouvrant la voie à toutes sortes de spéculations de la part de protagonistes.

Agent principal du conflit, la femme ne plaide pas dans ces affaires « entre hommes », le tribunal n'ayant pas qualité pour statuer en matière de divorce, notion qui, d'ailleurs, n'a pas d'existence dans le droit traditionnel.

Ces affaires ne sont pas, non plus, des séquelles d'un jugement de divorce prononcé par le tribunal du 1^{er} degré. En effet, d'une manière générale, ce dernier règle du même coup les conséquences du divorce, notamment en ce qui concerne la dot, dont il impose que le mari en soit remboursé lorsque les torts sont estimés du côté de l'épouse. Ici, le demandeur ramène le mariage à un contrat et se limite à demander la restitution des sommes et effets qu'il a versés.

Bien que la femme ne soit pas partie plaidante, elle peut être citée à comparaître à titre de témoin et le tribunal tiendra compte de ses motivations dans l'appréciation du bien-fondé de la plainte.

a) *L'épouse abandonne le domicile conjugal ou refuse de le rejoindre après la conclusion du mariage.* C'est le cas de très loin le plus fréquent. En général, l'épouse est retournée dans son lignage ou bien a disparu car, lorsqu'elle vit ostensiblement avec un autre homme, c'est plutôt vers celui-ci que l'époux se tournera pour monnayer la « cession », surtout s'il sait les représentants du lignage allié insolubles.

Ces derniers invoquent le plus souvent pour leur défense leur ignorance, réelle ou feinte, des faits et de la nouvelle résidence de l'épouse (« nous ne l'avons pas vue chez nous », « elle a disparu », « elle s'est éclipsée »). Ils peuvent tenter de dévier l'action judiciaire en fournissant le nom du « chaud » (1). Manœuvre dangereuse lorsque les témoignages font apparaître qu'il y a eu double promesse de mariage ou mauvais conseils en vue de spéculer sur la dot, comportements condamnables et susceptibles d'entraîner à ce titre amendes et peines d'emprisonnement (« a pris ma femme pour la confier à une autre chambre de mariage », « me l'a sournoisement arrachée pour la mettre dans un lit étranger », « lui a rempli la mauvaise tête pour qu'elle me quitte vers un autre homme »).

Le lignage de l'épouse peut invoquer la répudiation (que l'annexe à l'arrêté du 26 mai 1934 n'inclut cependant pas parmi les causes de dissolution du mariage, cette dernière ne résultant que du décès de l'un des époux ou du divorce), les mauvais traitements (« elle s'est évadée de sa résidence surveillée », « il la traite à la bête », « il la bat à mort »), l'impuissance (« ce n'est pas un homme vrai pour une femme »), l'adultère ou les réticences du mari à légaliser l'union selon le code moderne, c'est-à-dire en passant devant un officier d'état civil et en faisant figurer sur l'acte son intention de rester monogame comme le permet la loi du 11 juin 1968. Nous retrouverons des cas voisins lorsque seront examinés les griefs de l'épouse à l'égard du mari. Le lignage de l'épouse peut aller plus loin dans sa riposte en menaçant d'une action en retour avec demande de dommages-intérêts. Il arrive cependant qu'il reconnaisse le bien-fondé de la demande de l'époux et sollicite des « facilités » de remboursement, qui lui seront généralement accordées, mais assorties de l'obligation d'« immobiliser l'épouse à la maison », tant que la dette ne sera pas éteinte, de manière à déjouer toute spéculation par un nouvel engagement matrimonial.

L'immobilisation de l'épouse rétive va à l'encontre du principe de l'affranchissement de la femme par rapport à la dot, tout comme les jugements, rares au demeurant, qui invitent l'épouse à rejoindre le domicile conjugal. Une analyse plus attentive fait apparaître qu'il s'agit de mariages remontant à plusieurs années et ayant souvent fait l'objet d'un acte d'état civil et d'une cérémonie chrétienne. Le tribunal, se sachant juridiquement incompetent, tente de provoquer la réconciliation des époux.

Dans certains cas enfin, le lignage défendeur ne fait pas mystère de

(1) « Chaud » : le terme français le plus proche est galant ; employé possessivement désigne le soupirant, l'amoureux, le concubin, l'amant.

sa recherche d'un nouveau parti pour rentrer dans ses fonds ou même financer le remboursement auquel il est condamné et pour lequel il sollicite des délais.

En général, lorsque l'épouse a pris l'initiative de la rupture et est rentrée dans sa famille ou bien a « disparu », le tribunal la tient pour responsable et somme sa famille de rembourser en invoquant « la complicité d'adultère, l'escroquerie et l'abus de confiance ».

S'il y a un « chaud », qu'on est parvenu à l'identifier et que le lignage de l'épouse est mis hors de cause, le tribunal conseillera au demandeur de se retourner contre le concubin. Il est des cas, passablement confus, où ce dernier, invité à « régulariser », assure avoir déjà effectué le versement de la compensation et désigne comme bénéficiaire un membre de la famille, qui, de toute évidence, a utilisé le montant à des fins strictement personnelles et sans en souffler mot. Le tribunal est, dans ce cas, catégorique : « La dot ne doit être versée qu'au père et devant témoins. » Ainsi, « il n'est pas normal qu'une femme discute de la dot de sa fille, quand son fils est vivant ; c'est à lui de s'en occuper ».

Les revendications des époux sont parfois appuyées par la présentation d'un « cahier de dot » où ont été par précaution consignées et datées avec soin les sommes et effets remis. Les dommages-intérêts infligés par le tribunal en sus du remboursement de la dot vont de 5 000 à 25 000 francs CFA.

Si les veuves sont aujourd'hui laissées libres de leurs mouvements grâce à la loi du 7 juillet 1966, leurs départs ont pour conséquence des demandes en restitution de dot déposées par les héritiers du mari défunt (6 % des affaires).

Le tribunal donne généralement satisfaction aux demandeurs, surtout lorsque l'épouse ne réside plus au village ou mieux encore a contracté un nouveau mariage ayant fait l'objet d'un versement compensatoire. Nous verrons plus loin que les jurés considèrent que le maintien volontaire de la veuve dans le lignage de l'époux doit avoir pour contrepartie la conservation de ses droits de culture.

Dans quelques cas, la demande en restitution de dot découle du refus du lignage de la femme de délivrer le « certificat pour mariage », bien que toutes les conditions soient remplies. Cette pièce ne saurait pourtant être exigée lorsqu'il s'agit d'une femme majeure, en vertu du décret du 14 septembre 1951. Le tribunal déboute donc les demandeurs.

Les affaires de demandes de remboursement justifiées par la stérilité de l'épouse sont rares, le mari se contentant le plus souvent de prendre une seconde femme, tout en gardant la première au foyer.

b) *L'épouse est accusée d'adultère.* L'inconduite féminine était autrefois considérée comme une faute extrêmement grave et, à ce titre, sévèrement punie par des châtimens corporels quand ce n'était pas la mise à mort. Les pratiques ont évolué et l'époux trompé se tourne aujourd'hui vers le séducteur pour exiger soit des indemnités de « concubinage chronique », soit une compensation tenant lieu de dot, lorsqu'il n'exige pas le retour de l'épouse infidèle.

Si l'amant est insaisissable, l'époux peut renvoyer la femme chez elle puis actionner en remboursement de dot (7 % des cas).

Le tribunal donne le plus souvent satisfaction au mari bafoué. La femme est toujours citée à comparaître et y répond parfois. Elle invoque alors systématiquement la séduction pour excuser sa conduite.

Lorsqu'il y a incertitude sur le bien-fondé du grief et que le mari semble souhaiter garder l'épouse auprès de lui, le tribunal se borne à la réprimander et demande au mari de pardonner.

2) Demandes de dommages-intérêts introduites par l'épouse, son père ou un autre membre de son lignage

a) *La jeune-fille « ravie »* (4 % des cas). C'est généralement le père ou le frère aîné qui actionnent pour « retrouver » une jeune fille mineure. Le terme communément employé pour désigner la situation délictueuse est « rapt », notion qui renvoie à un contexte historique, ne correspondant plus à la réalité actuelle. On imagine en effet assez mal un enlèvement. Il s'agit, en fait, d'une action concertée entre la jeune fille et son « chaud », qu'elle va rejoindre. Tout au plus est-elle, parfois, soumise par ce dernier à un chantage à la rupture.

Le « rapt » peut résulter d'un désir d'union contrarié par l'opposition de la famille de la jeune fille au mariage, le prétendant n'étant pas considéré comme un parti satisfaisant pour elle. Il peut aussi découler d'une manœuvre de ce dernier qui, ne voulant pas passer par la filière traditionnelle, c'est-à-dire faire acte d'allégeance aux aînés, force la coutume en plaçant les familles devant le fait accompli.

Si la jeune fille est mineure, le tribunal lui intime l'ordre de rentrer. Lorsqu'elle est majeure, il invite le prétendant à régulariser dans certains délais, en n'omettant pas de lui rappeler que les enfants qui pourraient naître avant la légalisation appartiendraient au lignage demandeur.

Le défendeur peut affirmer qu'il a versé la dot mais généralement les preuves ne sont pas très convaincantes. Il arrive cependant que ces affirmations dévoilent les manœuvres d'un frère, d'un oncle, voire d'une mère, qui se sont approprié la compensation matrimoniale sans en informer, bien sûr, le reste du lignage. Le tribunal rappelle alors que seul le père ou son remplaçant sont habilités à engager des négociations matrimoniales et à recevoir une dot.

b) *La répudiation*. Les actions introduites par des femmes pour obtenir des indemnités pour répudiation sont assez nombreuses (8 % des affaires).

L'époux défendeur se justifie toujours en faisant état de conduites coupables de la part de l'épouse : légèreté, « bordélisme », sorcellerie, refus de résidence commune, refus de rapports sexuels, ou, beaucoup plus rarement, invoque la stérilité.

Il peut aussi rétorquer qu'il s'est abstenu de demander que la dot lui soit retournée tout en laissant à l'épouse la liberté de partir.

Le tribunal, après longue audition des témoins, condamne généralement l'époux à des dommages-intérêts et parfois à des indemnités de subsistance à verser à l'épouse, tant qu'elle ne contracte pas un autre mariage. Visiblement, les juges, considérant que l'épouse qui quitte volontairement le domicile conjugal est trop désireuse d'éviter d'entraîner son lignage dans un litige pour déposer plainte, estiment que les cas qui leur sont présentés sont motivés : « Quand une femme se plaint de son mari sans rentrer chez elle c'est qu'elle est honnête. »

Les enfants, sauf lorsqu'ils sont en très bas âge, restent acquis au père.

L'annexe à l'arrêté du 26 mai 1934 stipule, rappelons-le, que la dissolution du mariage ne peut résulter que du décès ou du divorce.

c) *L'adultère du mari* (2 % des cas). C'est contre la rivale que l'épouse introduit une demande en dommages-intérêts. Cette dernière se réfugie le plus souvent derrière l'affirmation qu'elle a été contrainte ou séduite par des manœuvres maléfiques.

La demanderesse obtient fréquemment des indemnités dites « d'adultère notoire » ; le mari reste en dehors de l'affaire, n'étant pas cité à comparaître.

d) *L'épouse maltraitée* (9 % des cas). Très nombreuses sont les affaires de ce genre. La demande de dommages-intérêts présentée par l'épouse peut provoquer, en retour, une action du mari en restitution de dot pour un quelconque motif.

C'est pourquoi le tribunal se borne à menacer l'époux de sanctions s'il persévère et notamment à autoriser le départ de l'épouse sans octroi d'une indemnisation.

e) *L'épouse se plaint de polygamie ou d'intentions de cet ordre*. C'est à la loi du 11 juin 1968, laquelle stipule que les conjoints peuvent affirmer au moment du mariage leur promesse de rester dans la monogamie, que se réfèrent les épouses demanderesses, d'une manière plus ou moins explicite, même si elles ont été mariées coutumièrement, c'est-à-dire sans engagement monogamique. Les préceptes chrétiens peuvent aussi être invoqués pour introduire une demande en dommages-intérêts.

Lorsque le procès est d'intentions, le tribunal se borne à conseiller au mari de tenir compte du désir de sa femme. Lorsque « le statut polygamique est entamé », il apparaît embarrassé et s'en tire en déclarant que, tant qu'il n'y a pas eu mariage selon le code moderne, on ne peut savoir quelles sont les véritables intentions du mari, et renvoie l'épouse devant le tribunal du 1^{er} degré.

B) *Conflits fonciers*

1) Spoliation de veuves

C'est de très loin le cas le plus fréquemment attesté. Nous avons évoqué plus haut le sort, pas toujours très plaisant, que la coutume fait aux veuves et les mesures légales prises en leur faveur.

Des veuves viennent se plaindre de ce que le lignage du mari défunt les prive des parcelles vivrières qu'elles exploitent au village d'une manière habituelle, ou bien même (3 cas) de plantations qui leur auraient été laissées par leur époux.

Très souvent, si ces femmes viennent elles-mêmes revendiquer, c'est parce que leurs enfants sont trop jeunes pour plaider, face à l'héritier du père, frère ou fils né d'une autre épouse, qui jouent de surcroît le rôle de tuteur.

Dans certains cas, le défendeur plutôt que d'interdire l'accès à la parcelle, a trouvé plus expéditif de s'emparer de la récolte en arguant de ses droits à la succession.

Pour ce qui concerne les parcelles vivrières, il n'est pas douteux que leur « récupération » par les membres du lignage au décès du mari entraînera, à terme, en raison de la pression foncière, des difficultés pour les enfants de la veuve lorsqu'ils auront fondé un ménage et devront, du moins pour les garçons, fournir des terres à leur conjoint.

Le lignage défendeur présente toujours comme un argument décisif le fait que la veuve se soit remariée « ailleurs » ou bien ne vive plus au village.

Le tribunal se montre, en effet, plus sensible à la coutume qu'à la loi du 7 juillet 1966 lorsqu'il déclare : « Toute femme doit, après la mort de son mari, rester sur les lieux abandonnés par son homme et ne pas donner à n'importe qui les choses qu'il a laissées. »

D'une manière générale, la veuve qui n'a pas quitté le village obtient de rentrer dans ses droits et même de les affermir, surtout si la rumeur publique lui fait une conduite exemplaire : ainsi, « attendu que Madame a marqué jusqu'au bout son amour enflammé pour son feu Monsieur, en organisant même l'enterrement en en faisant seule l'affaire de tous les frais de boisson et même ceux du cimentage de la tombe, alors que les héritiers sont restés indignement à l'observer sans l'aider, le tribunal, qui voit tous ses bons sentiments, lui accorde la cacaoyère que son mari lui a laissée devant de bons témoins, et interdit à partir de ce jour et formellement à n'importe qui de venir lui chercher des ennuis de ce genre, sous peine d'une amende qui coûtera cher ».

Le défendeur peut n'être qu'un voisin qui sent le moment propice pour occuper les terres en arguant de droits résiduels. Ce genre de litige est fréquent dans les zones où l'administration coloniale a imposé des alignements et des regroupements de villages. Les terres aujourd'hui cultivées par un groupe l'étaient autrefois par d'autres qui ne manquent pas de s'en souvenir quand l'espace vient à faire défaut.

2) Empiètements de limites

On trouve une foule de petites affaires constituées par des plaintes déposées par des femmes contre leurs voisins et voisines pour non-respect de limites traditionnelles. Les plaideuses sont parfois des co-épouses que le mari n'est pas parvenu à concilier. Le tribunal est néanmoins contraint de faire appel à ce dernier pour qu'il veille au respect des nouvelles limites fixées par une commission. Des amendes viennent sanctionner les dépassements trop flagrants.

C) *Abus de confiance*

On rencontre, à l'intérieur des lignages, des litiges entre bénéficiaires d'une compensation matrimoniale, dont la partie versée en numéraire est particulièrement convoitée.

Ainsi, une femme s'indigne de ce que son frère se soit approprié la dot de sa fille alors qu'elle projetait de la mettre de côté en vue du mariage de son fils adolescent. Le tribunal « n'accepte pas » que les femmes se « mêlent d'affaires de dot », même si leur désintéressement ne fait aucun doute.

Des femmes viennent aussi se plaindre des ouvriers qu'elles emploient (le plus souvent des jeunes dépendant encore pour l'essentiel de leurs parents) sur leurs parcelles vivrières ; ils ont exigé d'être payés d'avance et maintenant refusent de travailler.

Le fonctionnement des tontines féminines, très nombreuses, est souvent à l'origine d'abus de confiance par détournement de fonds : trésorière qui disparaît sans crier gare, cotisante qui refuse de continuer à verser après avoir « mangé ». L'exposition des délits permet de constater le montant parfois élevé des cotisations alimentées par des revenus monétaires réguliers.

D) *Vols divers, destructions d'effets et de récoltes*

Les actions judiciaires pour vol de bétail avec abattage (faisant fréquemment suite à des divagations), pour destruction criminelle de récolte, sont aussi fréquemment introduites par des femmes que par des hommes. Dans ces affaires, toujours confuses, les défenseurs sont la plupart du temps des hommes.

E) *Sorcellerie*

Accusations surtout portées par des femmes à l'encontre d'autres femmes mais parfois aussi contre leur mari pour justifier une séparation de corps, les enfants étant présentés comme les victimes des manipulations magiques. L'objectif de l'épouse est d'obtenir la garde des enfants. Le tribunal, après audition des témoins, demande le plus souvent au défendeur de « cesser », sous peine d'amende.

F) *Diffamation et insultes*

Accusation dite aussi de « diffamation de nom » : la demanderesse se dit accusée de sorcellerie, de lesbianisme, d'adultère, de vol. On lui a fait « les gros yeux », « les yeux rouges », on s'est « enflammé contre elle » (2).

Dans ces affaires, le calcul économique est souvent très transparent. Le tribunal s'entoure de témoignages avant de condamner à des dommages-intérêts ou bien de menacer le défenseur en cas de « récidive ».

G) *Menaces, coups et blessures*

Ce sont presque toujours des femmes qui sont demandereses mais les défendeurs sont des deux sexes. Parfois, l'affaire met aux prises des époux. Quelques plaintes pour viol, telle celle-ci : « Ce monsieur m'a déclaré un amour brutal, qui ne me plaît pas ; il m'a suivie et forcée à la brute ; il me doit de fortes excuses et beaucoup d'argent pour son forfait. »

Conclusion

Les paysannes éton n'hésitent pas, ce rapide aperçu le montre, à s'adresser aux juridictions coutumières, se montrant même volontiers procédurières, par souci de faire respecter leurs droits, mais aussi, et parfois très visiblement, attirées par l'octroi de dommages-intérêts en espèces. Il est significatif de relever que la plupart des actions sont assorties de demandes d'indemnisation chiffrées.

Au regard des conventions matrimoniales, une constatation s'impose ; le mariage en milieu rural éton est encore largement d'abord une affaire entre lignages — validée par un versement compensatoire — avant d'être celle d'un couple. Il en découle que l'émancipation féminine reste, à cet égard, souvent virtuelle.

La femme n'est pas sans savoir qu'elle peut disposer librement d'elle-même, et en particulier quitter le domicile conjugal/sans avoir à craindre de devoir le rejoindre sous la contrainte, ni d'avoir à restituer personnellement les sommes et effets versés par l'époux.

Cependant, les conséquences tant économiques que sociales de sa conduite sont de nature à l'en dissuader : elle va nécessairement mettre en difficultés l'ensemble de son lignage qui, faute d'un arrangement amiable, risque de se voir traîné en justice et sommé de rembourser la dot. Elle n'est pas, non plus, inconsciente des risques qu'elle peut faire courir pour l'avenir à ses propres fils en abandonnant les parcelles vivrières qu'elle cultive. La pression foncière aidant, belle-mère, belles-

(2) « S'enflammer » : manifester de l'agressivité à l'égard de quelqu'un dans le français du sud du Cameroun.

sœurs et co-épouses vont s'en emparer. Où ses enfants mariés trouveront-ils de la terre à confier à leur épouse pour nourrir la famille ? La femme qui se sépare de son mari sait en outre, qu'à l'exception des plus jeunes, elle ne pourra conserver la garde de ses enfants. Toutes ces raisons l'incitent à supporter les insatisfactions de la vie conjugale.

Pour une épouse mécontente de son sort, le seul moyen de s'émanciper réellement est de rembourser personnellement la dot, à moins que, décidée à « refaire sa vie », elle ne trouve un nouveau parti disposé et en mesure d'indemniser le mari délaissé.

L'inflation dotale, avec une part en numéraire de plus en plus importante, que l'on constate dans tout le sud du Cameroun comme ailleurs en Afrique, est certes explicable principalement par la diffusion de l'économie marchande et l'attrait du profit qu'elle engendre, mais aussi par une riposte des hommes devant les velléités féminines : en maintenant la dot à un cours toujours plus élevé on rend d'autant plus difficile son « rachat ». Il va de soi que nous raisonnons ici sur des cas limites ; toutes les unions matrimoniales ne font pas l'objet de spéculations aussi intéressées, toutes ne « ratent » pas et la plupart des ruptures trouvent règlement sans recourir à une procédure judiciaire.

Bien que, selon la coutume bété, l'épouse ne puisse prétendre qu'à des droits de culture, acquis par l'intermédiaire du mari, l'emprise de l'économie monétaire, accrue par la proximité urbaine, est telle que les femmes ont pris conscience de leur pouvoir d'agent économique et, pour répondre à des besoins qui ne peuvent être satisfaits que par le numéraire, contrôlent étroitement les terres qu'elles cultivent (d'autant plus que la terre manque), les considèrent comme leur propriété, et n'hésitent pas à déposer plainte lorsqu'elles estiment leur droits menacés. Les jugements témoignent de ce que l'entretien régulier d'une parcelle, en manifestant avec évidence que son occupation répond à un besoin, renforce les droits de l'utilisatrice (3).

Quelques cas montrent en outre que les plantations arbustives peuvent, par suite de donations entre époux ou d'héritage, revenir à des femmes qui en assurent directement la gestion. On relève d'ailleurs que certaines d'entre elles font régulièrement appel à de la main-d'œuvre salariée, pourtant réputée exigeante. Une telle pratique suppose des encaisses régulières et d'un certain volume.

Le cas extrême est celui des « bayam-sallam », ces femmes libres dites aussi « de tête », négociantes en vivres qui parcourent les villages du département de la Lékié dans leurs camionnettes (4).

(3) C'est pour cette raison, qu'en dehors de la satisfaction des besoins vivriers, les femmes des émigrés en ville originaires du pays éton sont fréquemment sur leurs parcelles en période d'activité agricole.

(4) Le terme « bayam-sallam » est pidgin, issu de buy-and-sell. La plupart de ces femmes ont été mariées au moins une fois. Leur stratégie est de prospecter les villages mal desservis, où un surplus vivrier destiné à périr sur pied peut être acheté à bas prix. Leur passage est irrégulier, de manière à maintenir les cours au plus bas, la paysanne étant ainsi heureuse de se débarrasser, souvent en échange de biens manufacturés, de vivres qu'elle n'a pas les moyens matériels de commercialiser par elle-même.

Les bayam-sallam peuvent s'associer à deux, l'une courant la campagne cependant que l'autre vend en ville. Elles drainent fréquemment dans leur sillage de jeunes ruraux qui leur servent de protecteurs, notamment lors des ventes de nuit sur les marchés de la capitale, où de mauvais coups sont à craindre.

On observe dans ce milieu rural périphérique à la capitale administrative du Cameroun une évolution sensible du statut de la femme, qui se réalise dans le sens d'une plus forte affirmation et dont les affaires ici analysées portent témoignage. Cette émancipation passe par l'obtention d'une plus grande autonomie dans la satisfaction de ses besoins en numéraire.

Spécialisée par tradition dans la production de subsistance et responsable des tâches alimentaires du ménage, la femme se transforme peu à peu, sans pour autant faillir à ses devoirs d'épouse, en exploitante agricole au sens plein, pratiquant des cultures de rente, négociant sa production vivrière, d'une manière de plus en plus importante par rapport au surplus indispensable en milieu d'autoproduction alimentaire.

Elle place sa fierté à subvenir par elle-même à tous ses besoins et à ceux de ses enfants (combustible et épices, vaisselle, vêtements, soins, frais d'écolage, etc.), sans rien demander à son mari (5), auquel revient pourtant cette charge. Elle va, au contraire, dans bien des cas, contribuer largement à l'entretien et l'amélioration de l'habitat (couverture de la case, crépissage, renouvellement du mobilier).

Les rapports sociaux entre époux s'en trouvent transformés ; le mari n'a plus le monopole des revenus monétaires, les siens étant, de surcroît, mal répartis puisque liés aux cycles arbustifs alors que ceux de l'épouse s'étalent sur l'année.

Les attitudes conjugales évoluent, tendant vers une coopération égalitaire à base de complémentarité et d'assistance mutuelle. Ainsi, en affirmant son pouvoir en tant qu'agent économique, la paysanne étonne en accédant au partage des initiatives et des responsabilités, se trouvant même chargée, dans les jeunes ménages, de la gestion du budget.

Bien qu'aucune information n'ait été fournie sur ce point par les registres du tribunal coutumier d'Obala, l'instruction et la religion — la scolarisation féminine est très forte dans cette région et la christianisation totale — jouent, bien évidemment, un rôle de premier plan dans la formation de ces nouveaux modèles relationnels et, plus largement, dans l'évolution de la condition féminine.

(5) Les époux tentent de s'emparer de ces revenus en tirant argument du droit éminent du mari sur la récolte vivrière. Dans cette petite guerre des sexes, les femmes rusent, cachant leurs billets, les plaçant dans les tontines ou les dépensant immédiatement en biens manufacturés achetés au marché ou aux bayam-sallam.

Portraits de femmes à travers *Le fils d'Agatha Moudio* de Francis Bebey

par Grâce ETONDE-EKOTO

« Le plus souvent on imagine dérisoire le rôle de la femme africaine et il est des contrées en vérité où il est insignifiant, mais l'Afrique est grande, aussi diverse que grande. »

Camara Laye, *L'Enfant noir* (1)

Le monde féminin est au centre de l'œuvre littéraire du camerounais Francis Bebey, que ce soit dans son premier roman : *Le fils d'Agatha Moudio*, publié en 1968 (2), ou, quelques années plus tard en 1973, dans *La poupée ashanti* (2). Les femmes qui y évoluent sont multiples et leur diversité illustre avec beaucoup de pertinence les changements sociaux qui affectent les sociétés africaines. Nous essayerons d'en dresser quelques portraits, en nous appuyant sur le premier de ces romans, *Le fils d'Agatha Moudio*, et en maintenant la situation d'interrelation étroite dans laquelle se trouvent les personnages. Nous évoquerons ensuite l'univers symbolique qui constitue l'environnement intime de la femme dwala si chère au romancier.

Un bref résumé du roman facilitera la lecture de cet article.

Le fils d'Agatha Moudio, récit biographique du protagoniste Mbenda, est, au-delà de ses déboires conjugaux, la chronique d'un village de pêcheurs : Bonakwan, dans la proche banlieue de Douala, sur les rives du Wouri. Orphelin de père, élevé dans la foi inconditionnelle

(1) CAMARA Laye, *L'enfant noir*, Paris, Plon, 1953.

(2) BEBEY Francis, *Le fils d'Agatha Moudio*, Yaoundé, Clé, 1967 ; *La poupée ashanti*, Yaoundé, Clé, 1973, 221 p.

aux us et coutumes de la communauté par sa mère, Maa Médi, Mbenda épouse Fanny, la fille de Tanga, par respect des dernières volontés de son père.

La bravoure dont fait preuve le jeune homme face à des chasseurs blancs insolents lui vaut l'amour d'Agatha Moudio, jeune fille foncièrement indépendante, aux mœurs légères et décriée par tout le village, Maa Médi en tête. Autant que les Blancs, vrais maîtres du pays, Agatha désorganise la collectivité surtout par son mépris du tabou sexuel. Mais Mbenda nourrit pour elle une passion exigeante qui l'amène à la prendre pour seconde épouse. Ses deux femmes lui donnent des enfants naturels dont le fils métis d'Agatha. Il est tenu par la tradition d'en assurer le rôle de père.

I — Femmes dwala

Maa Médi

« Vous savez comment elle est : une de ces personnes qui ne font aucun effort pour dissimuler leurs sentiments, et qui d'un geste, ou d'une seule syllabe, vous font comprendre que les choses ne vont pas comme elles devraient aller. » (p. 49)

« Qui t'a dit qu'elles sont pures ? Qui t'a dit cela ? Mon fils, si ton père était encore en vie, il te dirait qu'il n'existe plus de filles pures de nos jours. Mets-toi cela dans la tête une fois pour toutes : la pureté, c'était de mon temps. Seulement, même aujourd'hui, il y a des filles qui savent encore se respecter. Elles ne font pas toutes comme Agatha, elles ne vont pas se pavaner au quartier européen pour se faire inviter par le premier Blanc venu. Et moi, je ne voudrais jamais avoir pour bru une créature comme celle-là, qui fait tout simplement la honte de sa famille. » (pp. 20-21)

« Ce n'est pas nous qui la (Fanny) lui avons imposée. C'est son père qui en avait décidé ainsi, et je pense qu'il avait le droit de décider de l'avenir de son fils. Un bon garçon n'a pas à refuser que ses parents pensent à son bonheur. » (p. 156)

« Je sais, je sais que tu as peur de ce que les gens diront. » (p. 156)

« Alors, me dit-elle, je suis allée voir Mbaka. Tu sais que ce n'est pas à moi de te parler de ce que les hommes ont décidé de faire ; ce n'est pas mon rôle ; et même si je voulais dire quelque chose, je serais bien embarrassée, étant donné que j'ignore tout de leurs décisions finales. » (pp. 58-59)

Analphabète, championne de la maternité et de la tradition, Maa Médi est profondément enracinée dans son milieu socio-culturel. Parce que femme de la première génération des Dwala à présider à la rencontre des civilisations africaine et européenne, elle ne souffre pas du problème d'identité. Moralement et psychologiquement, elle est préparée à opposer des arguments à l'Occident conquérant. Les valeurs originelles à ses yeux défient la politique de table rase de l'Europe impérialiste. Elle se sent donc pleinement accomplie devant le Blanc pour

lequel elle nourrit méfiance et mépris. Convaincue de l'inexistence du problème de la femme et de son statut dans la société, elle s'enorgueillit d'appartenir à un groupe social distinct, complémentaire de celui des hommes. Elle se définit active collaboratrice de ce dernier ; la collaboration, à son avis, implique la complémentarité et non l'infériorité. Elle estime donc inutile la réorganisation de la société en fonction de ses aspirations. L'accord entre l'individu et la collectivité étant total, elle est toute quiétude et conserve une conscience claire de sa place dans la communauté où « une dichotomie structurelle existe à tous les niveaux de la grande famille du village. Aucune vie n'y est possible dans la confusion des principes féminins et masculins » (3).

Maa Médi saura donc agir par personne interposée tout en attribuant des limites au respect qu'elle doit aux hommes. Ouverte au monde extérieur parce que femme de littoral, elle discerne objectivement l'évolution des mœurs, mais requiert des jeunes une vision de la liberté en harmonie avec l'esprit des anciens. Aussi apprécie-t-elle la réserve, la discrétion de Fanny, et condamne-t-elle la désinvolture outrée d'Agatha, « déchets laissés par d'autres hommes » (p. 21). En vérité, son autorité est immense et elle semble parfaitement agir en « puissante reine qui, accroupie dans l'obscurité fumeuse du foyer, manipule d'invisibles fils pour diriger selon sa volonté le monde des hommes » (4).

Il en va de même pour la mère Mauvais-Regard.

La Mère Mauvais-Regard :

« Et puis ce matin-là, il y avait également la mère Mauvais-Regard. Oui, « naturellement », direz-vous plus tard, quand vous la retrouverez, car vous saurez alors que dans notre village, on la rencontrait partout, à toutes les heures du jour et de la nuit. » (p. 42)

« Ma fille, dit la mère Mauvais-Regard, on m'accuse parfois d'avoir un mauvais œil pour les femmes de ce VILLAGE. Mais je te prie de me croire que toi, je te regarde d'un très bel œil depuis que tu es venue chez nous. » (p. 123)

« Je les ai préparées spécialement pour toi ce matin, selon une recette que je t'indiquerai un jour, quand tu seras plus grande. Tu vas prendre cette calebasse, et chaque fois que tu feras un mauvais rêve, tu mangeras à ton réveil une poignée d'arachides. Seulement, il faut que tu le saches : personne d'autre ne doit se permettre de toucher à cette calebasse. Tu m'entends bien ? » (p. 137)

« Lorsque Fanny se retrouva à l'extérieur, avec sa calebasse, et puis ses scarifications qui lui faisaient mal, elle eut l'impression qu'elle venait de vivre dans un autre monde. — Quel envoûtement, quel envoûtement, pensa-t-elle. » (p. 139)

« Je la voyais, ta femme, quand le Blanc grand et fort et avec des dents en or venait la chercher, la nuit, lorsque tu étais absent. Je l'ai vu

(3) BOULET Rémy Sylvestre, *La femme dans l'œuvre de Francis Bebey*, Yaoundé, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1975, DES de littérature, p. 19.

(4) MORGENTHAU F., PARIN P. et M.G., *Les Blancs pensent trop*, Paris, Payot, 1966, p. 43.

plusieurs fois. Mais, fils, que voulais-tu que je te dise alors ? Tout le monde ne serait-il pas parti à parler de ma mauvaise langue ? Aussi avais-je refusé de révéler ce que je voyais... » (p. 206)

La mère Mauvais-Regard, mystère et puissance à la fois, veille en « *vilaine sorcière* » (p. 40) à l'entretien des morts, des esprits et des vivants. Dépositaire de la vie spirituelle du village, elle modèle Fanny à son image. Elle lui transmettra la quintessence d'une science sacrée qui l'initiera à interpréter les rêves, à conjurer le sort, à pressentir l'avenir, à saisir le pouvoir des interdits, à conserver son bonheur conjugal.

Digne épouse de Eya, « *ce terrible sorcier* » (p. 61), elle en partage l'empire mystique. Son action discriminatoire décide du bonheur ou du malheur des couples en les bénissant ou en les privant d'enfants. Véritable demiurge, son regard omniscient embrasse la vie entière de la communauté. Elle y alimente à volonté haines et sympathies, querelles et amitiés. Omnipotente et omniprésente, elle est souvent le témoin invisible des entreprises des hommes. A la tête du corps constitué que forment les femmes, elle tranche sur les événements collectifs et individuels, et se fait une opinion définitive sur chaque être autour d'elle. Comme Maa Médi, elle est cette femme des temps anciens déjà à leur crépuscule qui s'évertue à sauver l'authenticité spirituelle de la tradition autant que Maa Médi se soucie d'en sauvegarder les valeurs temporelles, et toutes les deux voient en Fanny leur héritière.

Fanny :

« Au contraire, son âge est un atout pour toi. Une femme, mon fils, ça se travaille. Prend-là pendant qu'elle est encore toute petite, et tu auras tout le temps de la façonner à ta manière, et d'en faire une épouse tout à fait à ta convenance. » (p. 27)

« Tant qu'il s'agissait de Fanny, je n'étais guère pressé, et j'espérais encore qu'avec le temps, ma mère arriverait à changer d'avis au sujet d'Agatha Moudio, et qu'en fin de compte ce serait elle que j'allais d'abord épouser, avant d'affronter mon infaillible mariage avec la fille de Tanga. » (pp. 71-72)

« Fanny était toujours chez Maa Médi où elle apprenait son futur rôle d'épouse. Elle allait aux champs avec sa mère (---), ramassait du bois mort (---). Maa Médi lui apprenait aussi à faire la cuisine, et lui indiquait mes plats préférés (---). Maa Médi donnait à Fanny toutes sortes de tuyaux qui devaient l'aider à conserver son mari. » (p. 121)

« Toko se disait mon ami ; moi aussi je le considérais comme tel. N'empêche que c'est lui qui se chargea de faire proprement le premier enfant de ma femme. » (p. 142)

« Fanny eut la vie difficile dans notre village (---) Dans un village comme le nôtre, on ne faisait pas impunément ce qu'elle avait fait. » (p. 144)

« Ma femme, la petite Fanny, s'évertua à me consoler tant qu'elle put. A la fin, elle osa me regarder dans les yeux, et elle me dit : "Si tu l'aimes, pourquoi donc ne pas l'épouser ?" » (p. 152)

Fanny, illettrée, reflet par excellence de la jeune fille traditionnelle, bénéficie de la double initiation temporelle et spirituelle chez Maa Médi et auprès de la mère Mauvais-Regard. Aussi s'accommode-t-elle fort bien d'un mari qu'elle n'a pas choisi et qui lui préfère une autre femme. A aucun moment ne sourdent des velléités de protestation contre les options de ses parents ou de ses éducatrices. Néanmoins, malgré les préceptes de bonne moralité, parce qu'« *au carrefour des temps anciens et modernes* » (p. 61), elle vit la tragédie de l'histoire, le drame des changements. Elle est femme de la deuxième génération. Son adultère contredit magistralement sa formation première et ébranle les assises psychologiques des pédagogues qui en furent si fières, et celles sociologiques des Bonakwan qui, outragés, stigmatisent féroce­ment son forfait. C'est qu'en réalité, sans s'adonner encore au commerce direct avec les Européens, elle en perçoit la présence, et peu à peu, elle se démarquera de ses mères. Même si elle paraît encourager la polygamie, elle l'intègre comme un facteur extérieur, nécessaire à son bonheur et non comme le seul type de foyer possible. A la différence de Maa Médi et de la mère Mauvais-Regard, Fanny ne pourra plus vivre intégralement sa négritude, c'est-à-dire dans la tranquille assurance de la primauté de sa civilisation, de sa culture. Et en cela, elle se rapproche de sa rivale et co-épouse Agatha qui, bien que d'âge presque égal, préfigure la femme de la troisième génération.

Agatha Moudio :

« Dans notre village, comme dans le sien, tout près du nôtre, ainsi que dans les villages des environs, on pensait généralement que l'extraordinaire beauté de "cette créature de Satan" masquait tout le mal qu'elle savait déjà faire (---) "Elle connaît déjà l'homme", disait-on en parlant d'elle. » (p. 18)

« Agatha n'était pas une fille, mais le diable en personne... » (p. 20)

« Là, devant Agatha, je me sentais encore plus incapable que jamais de suivre les conseils de ma mère. Elle m'ensorcelait littéralement (---) Je réalisais pleinement que j'aimais cette fille bien plus que les mots ne sauraient le dire. » (p. 30)

« Non, je vais te dire : c'est moi que tu épouseras, parce que tu m'aimes, et que moi je t'aime plus qu'aucune autre femme ne t'aimera jamais au monde. » (---)

« Agatha m'inquiéta un peu par cette manière de m'annoncer que j'allais l'épouser, elle, et pas une autre femme (---) J'eus un peu peur (---) En somme, si j'acceptais Agatha, je veux dire, si j'acceptais de l'épouser, je m'engageais dans une vie-à deux, telle que mes ancêtres n'en avaient jamais connu de pareille (---) Je n'avais aucun désir de jouer les grands pionniers de l'expansion de la femme africaine. » (pp. 37-38)

« Car il s' imagine qu'elle l'aime (---) Laisse-moi rire. Elle l'aime, elle l'aime tellement qu'elle prend de belles voitures envoyées exprès par des Blancs, et on n'a aucune peine à s'imaginer pourquoi... Laisse-moi rire : elle l'aime. » (p. 155)

« Il était là, tout blanc, avec de longs cheveux défrisés. Agatha me regarda et baissa les yeux. Elle ne savait que dire, Maa Médi non plus,

Fanny non plus. Aucune d'entre elles n'avait attendu un enfant aussi blanc. » (p. 204)

« Ne cherche pas, et n'essaie pas de t'y tromper : l'enfant d'Agatha, ce n'est pas le tien, fils. » (p. 206)

Agatha, jeune fille des temps modernes, représente le déracinement et l'acculturation. Sa quête profonde d'identité la marginalise. Formée quelque peu à l'école européenne, elle jette un regard de distanciation sur son milieu de base, questionne les critères sociaux et sa place dans le groupe. Elle choisit la liberté de sortir du sillage traditionnel et « d'épouser » le Blanc, de défier le tabou sexuel érigé par des générations de femmes. Le même esprit d'indépendance qui l'a menée vers le Blanc, la pousse à faire une fugue avec Headman, un étranger au village (p. 22), et à refuser une subordination complète envers l'homme qu'elle aime pourtant. Une vie commune harmonieuse signifie, à ses yeux, refonte et adaptation réciproques. Son amour implique, certes, admiration et humilité, tendresse et générosité, mais aussi audace et exigence de son épanouissement. Face à l'homme d'Occident comme devant l'homme de sa race, elle se cherche, essaie de se connaître, de se saisir comme un être plein. Mais métisse culturelle mal définie, elle figure les mutations des temps actuels, le déséquilibre d'une société mise en compétition inégale avec une civilisation plus puissante.

Il ressort de l'étude de ces visages spécifiques de femmes à travers les âges une profonde impression de variété, de complexité, de contraste, qui évoquerait un conflit des générations ou d'idéologies permanent, si toutes les femmes, dans le roman, ne trouvaient leur unité d'abord dans l'exercice de leurs fonctions traditionnelles comme nous l'avons déjà vu, ensuite dans les symboles particuliers qui précisent leur image et les définissent intensément.

II — Quelques éléments de l'univers symbolique des femmes

Un certain nombre d'objets symboles apparaissent dans l'ouvrage, invariablement en rapport avec la femme à laquelle ils s'assimilent, alors que liés à l'existence de l'homme, ils ne font pas corps avec lui, lui restant malgré tout extérieurs. Le sel, la pluie, la nuit, la borne-fontaine, la parole, le sang, décrivent la femme dwala dans ses aspects sociaux et individuels.

Le sel :

Élément important de la vie de Bonakwan, le sel retient l'attention dès le premier chapitre du roman. Celui-ci naît pour ainsi dire, « *d'une histoire de sel* » (p. 13). Le mépris et l'irrévérence qu'essuie le chef Mbaka dans sa quête du sel communautaire auprès des chasseurs blancs forcent Mbenda, le héros, à déployer ses atouts musculaires et ses dons

oratoires comme arguments de persuasion. Mbaka l'emporte sur les impertinents et Mbenda gagne l'amour d'Agatha, motif fondamental de l'œuvre. Symbole donc de la communauté, le sel l'est assurément de la femme d'un triple point de vue : comme signe de gratitude, comme objet d'échange commercial et affectif, comme don de vie.

Toute jeune dwala perçoit dès sa prime enfance l'importance du sel dans le groupe social et son impact sur les relations humaines. Commissionnaire de sa mère, la fillette se voit souvent envoyée « emprunter » du sel chez des voisines. Ses allers et venues tissent ou renforcent des liens d'amitié ou de protection entre les différents foyers, entre ses nombreuses « mères », entre elle-même et ces dernières. Plus tard, à l'occasion de son mariage, elle leur exprimera symboliquement sa reconnaissance et son attachement en leur « restituant » le sel de jadis, mais cette fois offert par le clan de son fiancé (p. 78). Il sera distribué avec le même sectarisme qui commandait le choix des voisines d'autrefois. Un mariage sans sel est voué, dans la pensée dwala, à l'échec : le sel est prémices de bonheur. Par ailleurs, le sel représente une denrée d'échange. Il est pour les femmes ce que le tabac est pour les hommes, une partie essentielle de la dot (p. 102). En le donnant en échange de la jeune fille, le clan époux reconnaît son appartenance à une souche honorable, son droit à l'intégration dans la communauté nouvelle. Il lui confère dignité et prix. En outre, après les cauris et le sel végétal, le sel minéral devient produit commercial entre les commerçants blancs et les autochtones, ensuite entre les peuples du littoral et les gens de l'intérieur du pays. Les femmes dwala, en particulier celles qui ne s'adonnaient pas à la culture, conservaient l'avantage de ces transactions.

L'assimilation de la femme au sel est d'autant plus voulue dans le roman de Francis Bebey que tous deux, non seulement fortifient les existences, mais encore signifient don de la vie, c'est-à-dire espoir. Et ce n'est pas un hasard si le romancier unit le sel et le futur dans cette « *journée pleine de sel de cuisine et de promesses d'avenir* » (p. 16). A l'image de la jeune fille, le sel apparaît comme un don qu'on cède lors des alliances matrimoniales ; en conférant de la saveur aux aliments, le sel rappelle la femme dans son œuvre de procréation : il devient un don qui s'offre. Tout comme elle, il est associé dans l'héritage culturel dwala, à la vie, ce que perçoit Tchicaya U'Tamsi également : « Le sel est ce par quoi tout cesse d'être fade. La prédisposition au don, au don de soi. Le signe du grand amour... La quête de la liberté mène toujours au don de soi. La liberté est bien le sel qui rend savoureuse la vie de l'homme (5). »

Et, semble-t-il, c'est précisément parce que le sel s'apparente à la femme qu'il s'allie à elle pour protéger son bonheur et mystifier les esprits jaloux et indiscrets en provoquant la pluie.

(5) TCHICAYA U'TAMSI cité par ROMBAUT Marc, *Nouvelle poésie africaine : la parole noire*, Verviers, Marabout, 1976.

La pluie :

La mer s'identifie dans le roman à la grande pêche, donc à l'homme dwala ; la rivière de la petite pêche aux lavandières, donc à la femme ; mais elle évoque surtout les corvées domestiques d'alimenter en eau les foyers (p. 39). C'est sous la forme de pluie que l'eau se révèle le plus favorable. Synonyme de pureté, d'abondance, de fertilité, de bénédiction, la présence de la pluie certifie que les dieux restent propices aux vivants (p. 39). Ses gouttes fines, à l'exemple des grains de riz qu'on répand sur des jeunes mariés, annoncent une union fructueuse. La pluie précède encore l'apparition éphémère mais combien célébrée des « *mbéa-towé* », crevettes des mers, véritables voix des oracles que sont les « *Mengu* » ou sirènes, en réponse épisodique aux requêtes formulées ou implicites des riverains. La pluie force ainsi les mânes protecteurs à manifester leur participation bénéfique aux entreprises de leurs descendants. Elle augure chez les Dwala un événement prospère ou son heureuse réalisation ; d'où le désir de ces derniers de voir une averse rapide présider les actes capitaux de leur existence. Rien de surprenant donc qu'« à Douala, tout le monde (sache) fabriquer la pluie » grâce à une alchimie bien simple : « Il suffit de brûler un peu de sel, et aussitôt le ciel se déclenche comme au temps de l'Arche de Noé. » (p. 17)

Il est cependant évident que le romancier camerounais fait de la pluie un instrument au service presque exclusif des femmes dont elle devient une complice fidèle. Facétieuse, elle retient les maris loin de la mer pour favoriser l'exigence d'intimité des femmes (p. 147). Elle conduit les hommes à poser des actes associaux en empêchant « les honnêtes gens de vaquer à de plus honnêtes occupations » (p. 148), en les encourageant à creuser la nuit d'énormes fossés que les voitures ne franchiront le lendemain qu'au prix d'une rançon substantielle. Aussi, « Dooch gagna (t-il) la prison à cause de son activité débordante dans cette rue du village, après y avoir gagné beaucoup d'argent » (p. 149).

Plus qu'avec toute autre femme de la région, c'est avec Agatha Moudio que s'assimile la pluie qui semble issue, comme elle, d'une origine maléfique et vivre un destin forgé par des dieux malins, insatisfaits sans doute de l'indifférence ou de la négligence des humains. Toutes les deux, en effet, se comportent comme des monstres de la création. La pluie, réalité féminine, naît de l'accouplement contre nature de deux éléments masculins (p. 17). Deux mâles donnent un produit insolite : une femelle. Agatha de son côté, parce qu'« *enfant terrible* » (p. 50) et « *filie perdue* » (p. 58), ébranle jusqu'aux convictions de son père sur son essence humaine. Elle est à ses yeux un esprit démoniaque incarné :

« Pour le moment, son père ne sait plus ce qu'il doit penser à son sujet. Il croit que si elle est comme elle est, cela ne doit pas être naturel. Il croit qu'il y a un sorcier là-dessous, qui malmène sa fille, et il espère mettre la main sur le mauvais esprit un jour. » (p. 21)

Agatha serait donc le rejeton d'une union proscrite entre sa mère, son père, et moralement le sorcier. Nous avons par conséquent :

- (1) le sel + le feu = la pluie
 masculin + masculin = féminin
 pluie = féminin = monstre
- (2) mère d'Agatha + son père + le sorcier = Agatha
 femme + homme + homme = fille
 Agatha = fille = féminin = monstre
- (3) Agatha = pluie = monstre

Aussi, dans le roman, la parenté des origines entraîne-t-elle la similitude des opinions et des attitudes chez Agatha et chez la pluie. Envahissante autant que sa complice, la pluie en perpétue l'œuvre de séduction auprès de Mbenda (p. 35) et ensemble elles exercent pression et sortilège sur lui qui finit par se rendre aux édits de l'amour :

« A présent, tandis que la pluie enfermait Agatha chez moi, (---) malgré mon désir d'obéir à ma mère (---), je ne sais quel sorcier de ce monde aurait jamais pu m'aider à le faire convenablement, c'est-à-dire, pour le présent, à renoncer à Agatha Moudio. » (pp. 29-30)

Animées d'un immense esprit d'indépendance, elles affichent une intempérance aux fins de déconcerter les humains, de fustiger leur curiosité, d'affirmer, presque avec sadisme, leur pouvoir sur eux et leur hégémonie sur la nature :

« La nuit était maintenant tout à fait venue, mais la pluie d'Agatha continuait toujours de tomber. Que la pluie tombe le jour et empêche les gens de se promener, cela se comprend ; mais qu'elle continue de tomber la nuit, alors qu'à ce moment-là elle ne fait de mal à personne, voilà qui me paraît inutile. Et elle était là, présente sur le toit de la maison, et dans l'unique rue de notre village, et partout dans la nature de chez nous. » (p. 39)

Agatha et la pluie réussissent à renverser les obstacles par l'usure et à crier victoire, c'est-à-dire à sauvegarder et à imposer leurs amours coupables sous les auspices de la nuit, berceau des mystères, des forfaits, mais aussi du dialogue mystique et sacré entre les ancêtres et les vivants.

La nuit :

Source de repos et de quiétude généralement, elle témoigne, dans l'œuvre, d'une activité débordante. Synonyme de détente et de récréation, elle procure obscurité et silence à la femme dwala, réel rempart contre la surveillance étroite dont elle peut être victime le jour. Elle y déploie un dynamisme qui avoisine le dérèglement des sens, l'assouvissement des désirs secrets. La nuit dissimule les étreintes illicites d'Agatha avec les Blancs (p. 206) ; enveloppe ses ébats passionnés avec Mbenda (p. 64) ; berce les amours adultérins de Fanny et de Toko (p. 142) ; consacre la consommation des mariages (pp. 100-101). Remplie de fan-

tasmagories (p. 107) pour les hommes, elle devient rassurante pour les femmes non seulement pour leur libertinage, mais, en outre, pour l'échange qu'elles instaurent avec les ancêtres (pp. 131 et 140). Elle procède en particulier aux métamorphoses les plus spectaculaires (p. 139) et cristallise la communication sacrée avec les esprits dont l'expression la meilleure se trouve dans le rêve dont l'interprète reconnu reste la mère Mauvais-Regard, gardienne d'une science apte à débrouiller les énigmes ou à en créer, notamment à la borne-fontaine, version européenne des rivières antiques, lieux d'ébats et de controverses des femmes d'antan.

La borne-fontaine :

« *Cette chose venue de l'étranger* » (p. 39) constitue l'unique lieu de rencontre des femmes car, dans *Le fils d'Agatha Moudio*, les clubs et associations féminins brillent par leur absence. Les femmes, sédentaires évoluant entre les champs et leurs maisons, ne sortent de la routine, de la quotidienneté de leurs tâches, que grâce à la fontaine publique, promotrice de « l'événement ». Organe d'information totale, cette dernière est, à elle seule, la somme de tous les médias : radio, télévision, presse, grand écran, etc. Au rythme précipité de ses eaux, les voix féminines déversent avec constance, tel un journal parlé fourni, les faits vitaux et divers que nul n'est censé ignorer dans le village :

« Cet appareil, qui apporte l'eau courante à des populations qui jusque-là ne la connaissaient pas sous cette forme mécanique, tient également les usagers au courant de tout ce qui se passe, non seulement dans la région, mais encore dans "le monde entier". » (p. 40)

Tribune par excellence des femmes du village, la borne-fontaine se transforme en lieu géographique de toutes les agressivités enfouies ou avouées : « Elle sème la discorde parmi les femmes partout où on l'installe » (p. 40). Symbole de l'Europe, elle en corrobore le principe très colonial de diviser pour régner, elle stimule tribalité (p. 42) et tribalisme (p. 47). Signe d'un progrès technologique supérieur, la fontaine publique signale la dépendance de la femme dwala dans son cheminement vers la modernité, à l'égard du matérialisme occidental (p. 40). La domestication de « *l'eau de Dieu* » la désacralise et, sous cette forme, la bannit de toute spéculation mystique : « Et ce n'est pas l'eau puisée à la borne-fontaine, ma fille » (p. 140), insiste la mère Mauvais-Regard auprès de Fanny en lui confiant la potion magique et en lui remémorant que « quand on a rêvé de quelqu'un, on ne va pas à la borne-fontaine avant d'avoir fait l'indispensable pour conjurer le sort » (p. 131).

Nous touchons là à une nouvelle dimension de la fontaine publique. Parce que dépouillée du caractère sacré de l'eau de pluie par exemple, l'eau mécanique semble échouer dans son assimilation spirituelle de la femme dwala. Son impact culturel paraît encore superficiel, et hors de sa présence, donc loin de l'étau colonial, les cœurs s'attendrissent, les esprits se reconquièrent, les sœurs ennemies se souviennent de leurs racines fraternelles. C'est pourquoi, après la lutte à la borne-fontaine,

« le lendemain, lorsque les esprits se furent apaisés, Dina vint voir Endale, et lui apporta des amitiés et des regrets sous la forme de manques mûres » (p. 48).

L'incapacité de l'Europe à annihiler complètement la personnalité africaine se manifeste encore dans l'existence d'une nouvelle « top-secret » qui échappe à la fontaine publique. L'ignorance de cette dernière signifie aussi, il est vrai, les limites du savoir des femmes et de leurs initiatives dans les décisions d'envergure. Seuls les hommes sont concernés ici :

« Car il s'agissait, cette fois-ci, d'un vrai secret (la date des négociations du mariage de Mbenda) dont on n'avait même pas parlé à la fontaine publique, bien que tous les événements passés, présents ou à venir de notre village y tissent généralement l'affiche tous les matins » (p. 56)

Si la borne-fontaine porte le sceau indélébile de toutes les femmes bonakwan, il convient cependant de relever qu'elle matérialise l'hégémonie de la mère Mauvais-Regard, véritable chef d'orchestre qui fait se mouvoir ses compagnes autour du point d'eau.

La parole :

Le verbe créé par Dieu est d'abord masculin dans l'univers du roman. Le chapitre premier est dominé notamment par le timbre viril de Mbenda. Celui immortel de son père défunt lie à jamais deux clans, à travers ses dernières volontés (p. 25). La fabulation du roi Salomon sur la grenouille géante oriente différemment les existences de ses semblables (pp. 114-117). Cependant, au fil des pages, le verbe se féminise et se fait parole, mais une parole génératrice de vie. Elle crée des mythologies, conjure le sort, assure vie et résurrection car elle est une force vitale : « La parole signifie la vie, la vie qui continue et que l'homme doit respecter à tout moment, parce qu'elle est la seule chose d'ici-bas qui ne passe guère. » (p. 25)

Orale, la parole s'accompagne de répétitions nécessaires. Ce qui est répété plusieurs fois — les nombres trois et neuf sont à cet égard les plus significatifs — tend vers la matérialisation donc se prend au sérieux. Souvent simple tautologie ou surcharge de la langue en Europe, en Afrique les redites constituent une dimension des plus essentielles de la parole négro-africaine. Les femmes dans l'œuvre en sont persuadées et en usent abondamment dans les différents domaines, social, religieux, pédagogique. La parole responsabilise et fait des êtres collectifs. Elle est fonctionnelle et demeure un élément de base de la femme de Bonakwan qu'elle libère littéralement. Plus vocale que silencieuse, cette dernière est convaincue que « le mot nourrit (---) comble comme le dévoilement soudain d'une vérité (---) Il brille d'une liberté infinie » (6).

En effet qu'y a-t-il de plus libre, j'entends de plus capital, que le flot de paroles qui se répand au pied de la borne-fontaine, que les

(6) ROMBAUT Marc, *op. cit.*

phrases innombrables qu'égrène la mère Mauvais-Regard au gré de ses humeurs, que les préceptes mille fois ressassés que décline Maa Médi aux oreilles de son fils pour lui conter son appartenance à une souche d'éclat, la noblesse du sang légué par les ancêtres, mais couvé et transmis par elle.

Le sang :

Le sang fondamental dans la tradition africaine comme signe distinctif de lignage, d'identité, d'affiliation à un clan, à une tribu, à une ethnie, se perçoit avant tout au masculin. Chaque femme est définie alors comme une « descendante de Bilé, fils de Bessengué » (p. 22). Néanmoins parce qu'également don de soi, image de sacrifice et de souffrance, le sang symbolise la femme donneuse de vie. Transmis par elle, il en exprime la fierté et la honte, les vertus et les vices. Avec Maa Médi, le sang perpétue la lignée première et chante sa propre pureté en Mbenda. Fanny par le biais de sa fille adultérine, l'entache ; et Agatha, à travers son enfant métis insulte son intégrité et suggère sa souillure, car paradoxalement, bien que prédisposée par son espace géographique au contact avec le monde extérieur, le commerce sexuel de la femme dwala avec l'Europe est honni et le métis tenu pour congénitalement taré.

*
* *

Les symboles qui viennent de nous retenir nommément (le sel, la pluie, la nuit, la borne-fontaine, la parole, le sang), naturels ou artificiels c'est-à-dire humanisés, représentent certes des réalités universelles *a priori* sans spécificité historique ou culturelle, pourtant, en dépit de leur source universelle, ils s'associent, dans *Le fils d'Agatha Moudio*, à la culture spécifique dwala d'hier et d'aujourd'hui, à la vie intime de cette région du littoral camerounais. Ils en constituent des facteurs de différenciation ethnique. Ce contexte leur donne acuité et pertinence parce qu'ils incarnent les conflits sociaux et personnels de la femme dwala à la croisée des chemins de l'Histoire et qu'ils autorisent une perspective dialectique sur les rapports de l'Afrique et de l'Occident. En transcendant les dichotomies somme toute superficielles, les modèles féminins restent en nombre restreint dans l'ouvrage malgré la diversité des personnages. Ceux-ci peuvent être classés en quatre générations. La première, celle de nos grands-mères (Maa Médi ; la mère Mauvais-Regard) illustre parfaitement l'assertion d'Henri Ngoa : « Non, la femme africaine n'était pas opprimée » (7) et privilégie la tradition face à l'Europe. La deuxième, celle de nos mères (Fanny), déjà affectée par l'étranger, hésite à choisir ou se révèle incapable de briser les amarres psychologiques qui la lient encore au terroir. La troisième, lettrée, réso-

(7) NGOA Henri, *Non la femme africaine n'était pas opprimée*, Yaoundé, Clé, 1975.

lument engagée dans la modernité (Agatha), embrasse corps et âme la culture nouvelle. L'interrogation demeure, au niveau du livre, sur la quatrième génération (en herbe en la personne de la fille de Fanny). Qu'advient-il d'elle ? N'abandonnera-t-elle pas la terre de ses pères, donc l'Afrique, si comme nous le craignons, les leaders de Bonakwan et leur semblables ne l'y retiennent pas par une politique sociale réfléchie qui allie authenticité et modernité ? La réponse reste en suspens. Il nous suffira de nous arrêter sur la réflexion d'Anozie O. Sunday :

« Dans une période de changement social rapide la société tout entière aussi bien que le « psyché » individuel peuvent effectivement subir des transformations et des vicissitudes structurales. Cela est universel, tout autant que le fait que dans la même période les individus manifestent une variété étonnante dans leur capacité de résistance et d'adaptabilité. En bref, il s'agit des orientations de choix différentes dues à la résilience psychologique individuelle (8). »

En conclusion, les femmes dans *Le fils d'Agatha Moudio* s'affirment comme les instigatrices des grands gestes des hommes, comme la dynamique de l'activité de la communauté. Leurs opinions, en s'amplifiant, atteignent les dimensions de tout le village. Sans offrir la carrure magistrale et politique des femmes du marché d'Accra dans *La poupée ashanti*, elles font montre d'une tension révolutionnaire qui contraste ostensiblement avec l'attitude réactionnaire et attentiste de leurs compagnons. Ceux-ci se contentent de remarquer leurs propres déchirements (pp. 7 et 147), de condamner les innovations et l'esprit d'entreprise des femmes au nom de la tradition (pp. 37-38). Ce faisant, ils passent à côté des actions collectives réformistes, par exemple l'organisation de la résistance à l'arrestation de tous les anciens par les Blancs (pp. 115-116). En cette période de mutations profondes où l'Europe paraît vouloir façonner définitivement l'Afrique à sa convenance, les hommes traditionnellement meneurs de jeu, vaillants guerriers, restent curieusement inactifs et adoptent des comportements d'inadéquation devant l'impérialisme colonial. Ils se posent comme un groupe social désarmé devant les changements. Leur souci d'authenticité serait une tentative de masquer, de camoufler une éthique socio-politique conservatrice qui sauvegarderait à tout prix l'ancien régime. Inapte à anticiper les fluctuations sociales, l'autorité politique se laisse déborder. Rien moins que visionnaires, le chef Mbaka et ses conseillers, dépourvus de projet de société, posent pour finalité politique le maintien de la coutume. Or celle-ci est souvent contraire à la culture qui par essence, et parce que issue du peuple, est évolutive. Le pouvoir, dans ce milieu traditionnel, s'exerce sous forme de contrainte morale, qui y a plus d'effet que la violence physique, et, selon une hiérarchie à la fois horizontale et verticale, il « ordonne les groupes en tant que relativement supérieurs ou inférieurs les uns par rapport aux autres » (9).

(8) ANOZIE O. SUNDAY, *Sociologie du roman africain*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970, p. 49.

(9) RIVIÈRE Claude, « La stratification sociale », in *Le Système social*, Paris, Larousse, 1977, ouvr. coll.

Les dirigeants de Bonakwan, pour n'avoir pas compris que la colonisation a provoqué inmanquablement la destructuration des sociétés ancestrales, ignorent comment éclairer l'itinéraire à choisir. Mais choisissent-ils vraiment ? Le roi Salomon invite Mbenda à tourner les yeux vers l'avenir (p. 130), mais Mbenda le peut-il, lui qui, dans un cri de détresse, avoue son inaptitude à intégrer pleinement le présent : « Mais quand donc vivrai-je le présent complet ? » (p. 205). La vérité est que ni le passé, ni le présent, ni l'avenir ne sont pressentis. En dépit d'une plus grande ouverture chez les femmes comme nous l'avons vu, le peuple bonakwan dans son ensemble, donc dwala, bâtit mal son futur. Il s'agite, mais pense peu et n'agit point. Il ne pourra qu'être débordé sociologiquement, culturellement, idéologiquement, par toute population interne ou étrangère conquérante à la recherche d'espace vital.

Si la vision de Francis Bebey, essentiellement masculine et saisie au deuxième ou au troisième degré (il traduirait l'histoire narrée par Mbenda, quasi illettré — p. 15 —, qui à certains moments la tient lui-même de tiers), peut être sujette à caution car édulcorée par le regard nostalgique que le romancier, étudiant en France, jette sur sa terre natale, il n'en reste pas moins réel que l'auteur s'interroge et suscite des réflexions sur la femme dwala et plus généralement africaine. En réalité, il ponctualise l'éternel antagonisme entre la modernité et la tradition, le problème toujours cuisant de l'identité sociale de la femme dans les sociétés modernes éclatées, sa participation au devenir du monde. Mais au-delà du prétexte léger de sa naissance, à savoir le mariage de Mbenda et d'Agatha, *Le fils d'Agatha Moudio* est un témoignage de l'éboulement culturel d'une société en rupture d'équilibre socio-politique et psychologique, c'est probablement ce qui fait de ce roman sans prétention une œuvre universelle.

CINQUIÈME PARTIE

LES ESPACES NON INTERDITS

Paroles d'hommes, images de femmes

par Marie-Lorraine PRADELLES DE LATOUR

Bangwa est une chefferie du pays bamiléké, située dans la région des plateaux de l'ouest du Cameroun. Ses habitants, 5 500 personnes environ, se répartissent sur 74 km² dans des concessions très dispersées, entourées de un ou deux hectares de terrain délimité de haies vives. Cette société, essentiellement composée d'agriculteurs et de petits commerçants, n'échappe pas aux processus de mutation qui affectent, à l'heure actuelle, l'Afrique tout entière (1).

A Bangwa, la mise en place d'une administration française se substituant progressivement à l'autorité du chef, l'implantation de missions ouvrant écoles et dispensaires et la vague d'émigration poussant les Bamiléké à quitter des terres peu fertiles pour tenter de faire fortune ailleurs, sont les principaux facteurs des processus de changement.

Un des aspects les plus évidents de cette évolution apparaît dans le comportement linguistique de cette société. A côté de leur langue maternelle, le bangwa, les villageois parlent de plus en plus fréquemment le français, langue officielle enseignée à l'école, et utilisent le pidgin (mélange de termes à base lexicale anglaise et de termes autochtones) partout où il y a brassage de populations (marchés, hôpitaux), échanges commerciaux, contacts rapides.

Lors d'une recherche menée de janvier 1972 à mai 1973, il m'avait paru intéressant de dégager des éléments d'information concernant l'évolution des processus sociaux à travers ce que chaque individu peut formuler de son rapport aux différentes langues qu'il emploie (2). Au

(1) Article paru dans la revue *L'Homme*, janvier-mars 1980.

(2) L'essentiel de ces recherches est exposé dans une thèse de III^e cycle : *Motivations psychologiques et fonctions sociales de l'emploi du bangwa, du français et du pidgin dans une société africaine en mutation — le cas d'une chefferie en pays bamiléké, Cameroun*, Strasbourg, Université Louis Pasteur, mai 1977, soutenue dans le cadre du groupe d'étude du langage, ER du CNRS n° 974.

cours de ce travail je me suis interrogée sur l'incidence de l'usage de ces langues dans les rapports entre jeunes gens et jeunes filles et j'ai tenté de repérer la façon dont ces relations se trouvaient transformées par l'introduction de langues autres que vernaculaires.

Une précision importante s'impose. Parmi les soixante interviews menées à l'aide d'un canevas préalable, la proportion des femmes avec lesquelles je me suis entretenue est très minime. Je n'ai eu en effet que peu de contacts avec les femmes, pour deux raisons : d'une part les femmes ne parlent pratiquement pas le français alors que mon travail était axé sur l'étude comparative des trois langues quotidiennement employées : le bangwa, le français et le pidgin ; d'autre part j'habitais le palais du chef, ce qui facilitait grandement l'observation de la vie rituelle du village, mais ne favorisait guère d'éventuelles amitiés féminines. Dans cette communauté composée du chef, de ses vingt-sept femmes, d'une trentaine d'enfants et de sept ou huit serveurs adolescents et adultes, il me fallait trouver un équilibre et m'y maintenir. Quelques incidents brefs mais violents m'ont fait comprendre qu'il serait malaisé d'établir une relation privilégiée avec une ou plusieurs femmes du chef sans susciter des réactions de rivalité difficilement contrôlables, de la part des autres co-épouses ; aussi n'ai-je pu m'introduire dans un réseau d'amitié et d'entraide, trame de la vie sociale de toute femme bangwa.

Dans les quelques entretiens que j'ai néanmoins pu obtenir, les réponses sont restées formelles et chargées de méfiance. C'est pourquoi ce travail s'appuie essentiellement sur des paroles de jeunes gens évoquant leurs relations avec le sexe opposé. Ce que les femmes pensent, elles, de cette évolution reste encore à entendre.

Les jeunes adultes avec qui j'ai pu m'entretenir forment une population relativement homogène. Ils ont entre 18 et 30 ans, sont célibataires, sauf un instituteur marié sans enfants, et exercent un métier excepté l'un d'eux qui termine des études secondaires. Quelques-uns ont leur vie professionnelle en dehors de Bangwa (commerçant, photographe, chauffeur), mais ils ne perdent jamais contact avec le village. Ils y font régulièrement de longs séjours à de multiples occasions : lamentations (fête commémorative en l'honneur d'un mort), mariages, maladies réclamant une médecine coutumière... Les autres ont longtemps séjourné en ville, tentant de trouver du travail avant de retourner, en désespoir de cause, au village. Ils sont alors journaliers ou s'installent, mais plus rarement, dans un statut de chômeur. Ils sont tous scolarisés au moins jusqu'au CE 2.

Ils parlent tous le français, le bangwa et le pidgin. Ils sont donc à cheval sur deux modes d'existence, le village et la ville, et sur deux cultures totalement antinomiques : la culture traditionnelle et la culture occidentale.

Au fil des entretiens se dégagent peu à peu trois représentations de la femme : celle qui est inscrite dans la tradition, l'écolière évoluée et la prostituée.

Le propos de cet article est de montrer que chacune de ces images

est prise dans un modèle culturel spécifique dépendant de la langue utilisée et étroitement liée au statut que cette langue occupe dans la société bangwa.

La forme que prend dans cette société la répression sexuelle renvoie à la conception que les Bangwa se font de l'alliance.

Au début du siècle l'adultère était puni avec la plus extrême rigueur : dans certains cas le coupable était enterré jusqu'au cou sur la place de la chefferie et toute la population défilait devant lui frottant ses lèvres avec du piment et déclarant : « Que je subisse le même sort si je commets la même faute. ». La femme était rejetée du village et vendue comme esclave. Actuellement on réproche la femme enceinte non mariée bien que le lignage ne puisse que se réjouir de l'arrivée d'un enfant supplémentaire : quel que soit son géniteur, il sera pris en charge par la famille tout entière au même titre que les enfants légitimes. Il s'agit en fait d'éviter que le désordre ne s'instaure, désordre des sens, anarchie du désir où l'acte sexuel ne renverrait à rien d'autre qu'au propre plaisir des partenaires. Le corps de l'autre se doit d'être absent au niveau du discours (sauf entre pairs ou lors de certains rituels) en tant qu'objet d'un désir qui n'étant pas lié à la fondation d'une famille échapperait au contrôle de la société :

« Tu peux rester à côté de tes frères en parlant des histoires de femmes. » « Oh, j'ai vu une fille là-bas, elle m'aime, elle est belle. »

« Si tu vois que le père entre, on ne parle plus (...) parce que c'est eux (les pères) qui te donnent des conseils de ne pas mettre ton cœur là-dedans » déclare un agriculteur mettant l'accent sur le fait que le mariage c'est d'abord l'affaire des anciens, représentants du lignage.

« Qu'on couille ta mère sans eau ! » (sans éjaculer).

Injure sanglante, presque irréparable dans laquelle le coït perd tout son sens par rapport à la procréation dans une société basée non sur la production mais sur la reproduction puisque le prestige d'une famille, sa place dans la hiérarchie sociale dépendra essentiellement du nombre d'enfants qu'elle peut mettre au monde, nourrir et éduquer.

L'acte sexuel sera donc autorisé à condition d'être pris dans une parole accompagnant des rites qui l'introduiront d'abord dans une alliance entre lignages.

« *Umbiè mbepuong* » (tu es belle/bonne) dira un bangwa satisfait à sa femme. « Quand par exemple votre femme a très bien reçu vos amis et qu'ils sont très contents, alors vous pouvez féliciter votre femme comme ça », dit un instituteur. Et ce compliment renvoie celle-ci à ses fonctions d'épouse et de mère. En effet *puong* est utilisé aussi bien pour qualifier une femme que de la nourriture : *jezuà puong*, une bonne nourriture. Et lorsqu'un jeune homme va demander officiellement la main de sa fiancée à son futur beau-père, il dira « je viens parce que je n'ai personne pour préparer ma nourriture ».

Par ailleurs une fille célibataire est dite crue. Elle est qualifiée de cuite lorsqu'elle se marie et assimilée à l'eau et au feu nécessaires à la cuisson domestique. « *Jû nang ndüe* », « elle cuit (dans) la maison »,

déclareront les Bangwa en souriant pour parler d'une femme mariée. Or le verbe cuire/*mbi nang* évoque par métaphore la sexualité et les enfants engendrés. Ainsi la femme-feu est indispensable à la cuisson des enfants. Et le proverbe bangwa « il n'y a pas de fumée sans feu » signifie qu'il ne peut y avoir d'enfants sans femme prise dans l'alliance. Le nouveau-né sera le produit d'une cuisson symbolique opérée par l'alliance contractée entre les lignages de ses parents.

Il existe cependant à Bangwa des femmes que l'on nomme « *ké tse men njui* », c'est-à-dire celles qui voyagent, qui ne tiennent pas en place. Plus communément appelées « *nkhä* », le pied (dans le sens de lever le pied), elles sont connues pour leur instabilité matrimoniale, elles ne refusent pas moyennant cadeau de pratiquer le commerce de leurs charmes. Surtout veuves ou divorcées, le surnom français qui leur est réservé, « les personnelles », condense de façon imagée la position qu'elles occupent au sein de la société. A la fois elles et personne, cette dénomination, peut-on supposer, ne les renvoie à rien d'autre qu'à elles-mêmes puisque la demande qui leur est adressée de faire l'amour est une demande qui ne va pas au-delà de cet acte dans la mesure où il ne s'inscrit pas dans un processus d'alliance et ne débouche aucunement sur une position sociale.

Toutefois, aussi marginal soit-il, cet acte s'intègre dans la vie sociale du village puisque, c'est un point à souligner, la demande s'effectue en bangwa.

Cependant, depuis un certain temps les jeunes introduisent au village de nouveaux comportements inspirés par la façon de vivre des anciens colonisateurs, les films et les illustrés. Le monde traditionnel tente encore de les ignorer puisqu'ils ne rentrent dans aucun schéma connu.

« Si on parle des filles, dit un lycéen, les gens du village croient que la ville vous a changé et que vous n'êtes plus avec eux, mais c'est la modernisation ! ». Le véhicule privilégié de ces nouvelles attitudes se trouve être la langue française. Ainsi n'est-ce pas par hasard que le problème des relations sexuelles s'est trouvé un jour abordé à travers une question apparemment fort éloignée du thème de la sexualité : « Aimez-vous parler français ? ». Voici ce que ce jeune bangwa de 23 ans, commerçant à Ebolowa, de retour au village pour prendre la succession de son père, me répondit :

« Oui parce que réellement il y a des mots que je ne pourrai pas parler en patois. Il me faut lancer ça en français. Surtout pour baratiner une fille. En bangwa c'est trop grossier. En français on peut dire à une fille : je t'aime. En bangwa c'est grossier... »

Et ce jeune commerçant de conclure l'entretien par ces paroles :

« Je ne pourrai jamais baratiner une fille en bangwa. Si je fais ça, elle doit même fuir. »

La coupure entre les comportements traditionnels et nouveaux

s'exprime de façon tout à fait claire à travers le choix de la langue utilisée. Ce qui est interdit en bangwa est autorisé en français ou en pidgin comme nous le verrons par la suite.

Comment les jeunes expliquent-ils cette impossibilité de baratiner une fille dans leur langue maternelle ? Contrairement à ce que nous pourrions penser ils ne font pas référence à la tradition ou aux interdits coutumiers mais au poids — au sens le plus littéral du terme — des mots vernaculaires, à leur charge affective.

Toujours le même commerçant :

« Lorsque tu as baratiné une fille, tu cherches à partir te coucher avec elle. En français on dit : allons coucher chez moi. C'est plus grossier en bangwa qu'en français. En français c'est très bref alors. (...) Le pidgin aussi c'est très bref par rapport au français. On peut bien baratiner une fille en pidgin. »

Un jeune lycéen de 18 ans :

« Quand on "baratine" une fille c'est en français pas en bangwa. En bangwa c'est lourd et c'est sale. (Qu'est-ce qui est sale ?) C'est les mots qui traduisent ce qu'on va faire quand on couche avec une fille. On parle pas tellement avant ; on juge de son attitude, si elle est un peu dure, on trouve des phrases pour qu'elle vienne. »

Un homme de 30 ans marié, instituteur :

« En bangwa les mots n'ont pas le même sens qu'en français. C'est tous les mots qui touchent le corps et les organes sexuels qui sont grossiers en bangwa. »

Réprimer certains comportements sexuels c'est en même temps exercer une censure au niveau de la parole. Les termes liés à la fonction sexuelle, et par extension à tout ce qui tourne autour de cette fonction, n'en sont que plus chargés affectivement et deviennent de moins en moins énonçables. Ce qui est « lourd » dans la langue maternelle, c'est bien toutes les associations qui peuvent surgir à la conscience lorsque certains mots sont prononcés en référence à l'histoire du sujet et à ses expériences successives. Ce qui est qualifié de « bref » dans le parler français s'appuie, au contraire de la langue maternelle, sur une absence de charge émotionnelle accompagnant les images que le mot pourrait provoquer.

Cette impossibilité de dire certains mots est à mettre en rapport avec le statut de la parole chez les Bangwa. En effet la parole bangwa est sous-tendue par toute une tradition orale, répétée de génération en génération, et s'enracine dans la terre du village. Être sans terre équivaldrait à être sans parents, car se couper de la terre c'est aussi se séparer des ancêtres qui y ont leur sépulture. Or toute la civilisation bangwa repose sur le culte des ancêtres où la parole est la grande médiatrice entre le monde des vivants et celui des morts. C'est pourquoi

la parole bangwa est fortement investie et la conscience linguistique de toute la société particulièrement développée.

Si la langue française paraît être le véhicule privilégié de ces nouveaux comportements, il n'est pas surprenant que nous en retrouvions les premiers signes à l'école. Cependant la façon dont cette « modernisation » s'exprime est plus étonnante. En effet, à côté des récits traditionnels célébrant en langue maternelle les exploits historiques ou mythiques de tel valeureux chef ou guerrier, apparaissent des chansons en langue française entraînant inlassablement les rondes des filles de 6 à 14 ans à la récréation et le soir devant les cases.

Celles que j'ai recueillies auprès des fillettes de la famille du chef et de nos enfants (6 et 9 ans) qui fréquentaient l'école du village sont toutes sur le même registre. Voici le texte d'une d'entre elles qui fut le « tube » de l'hiver 1972 parmi les écolières. Elle s'intitule :

MADAME CARACTÈRE

*Dans une école de cinquante élèves
J'étais la plus belle, le maître me l'a dit.
Il m'a placée au bout du banc en me disant :
Ne t'asseois pas au milieu des microbes.
Madame Caractère
Ohé, ohé, ohé, c'est l'accident d'amour.*

*Le mercredi matin en allant au marché
Le maître me donnait un billet de 1 000 F
En me disant : il faut t'acheter le beignet de 500.
Les filles sont jalouses de ma beauté
Madame Caractère
Ohé, ohé, etc.*

*Le dimanche matin en allant à la messe
J'entrai dans une case, le maître était là
Et nous avons fait le pipia
Ça fait très mal, ça fait très mal
Madame Caractère
Ohé, ohé, etc.*

Cette chanson nous offre une vision très occidentale de la jeune fille : évoluée puisqu'elle va à l'école, jeune, belle, si belle même qu'elle doit être protégée des « microbes » et qu'elle est entraînée dans un rapport de séduction avec son maître dont l'aboutissement ne fait pas de doute. L'accent est mis sur la femme en tant qu'individualité, ayant de la valeur en elle-même, ayant quelque chose en plus. Il n'est plus question d'alliance entre deux groupes mais de rapports fortement teintés d'imaginaire entre deux personnes.

Or cette conception de la personne en tant qu'individu séparable du groupe est tout à fait étrangère à la mentalité bangwa. L'enfant dès sa naissance acquiert son identité grâce au nom qui lui est donné et qui le

situe d'abord dans sa propre généalogie puis dans un ensemble plus vaste qui sous-tend le système de parenté. En effet ce nom souligne l'appartenance de l'enfant à son groupe familial et le rattache au lignage de sa mère ; il donne la mesure de l'exogamie et dénote le rang de chef de lignage car il renvoie soit à une fonction (forgeron, sorcier...) soit au titre attribué par le chef à un de ses ancêtres. L'individualisation que donne par exemple la richesse est « récupérée » par le système social, puisque, recevant un titre du chef, un homme peut devenir à son tour fondateur d'un nouveau lignage.

Dans cette structure sociale où le souci de la cohérence du système peut passer avant le souci de la personne, l'école et le français introduisent un nouveau mode de pensée où la notion d'individu prime celle de groupe.

Après la Première Guerre mondiale, le Cameroun, auparavant colonisé par les Allemands, est placé sous mandat français. Une épreuve de force s'engage peu à peu entre la société traditionnelle et le pays colonisateur. A Bangwa, l'introduction du français, véhicule de la politique et des valeurs occidentales, va provoquer un profond bouleversement ; l'autorité du chef se heurte à celle de l'administration française par le biais des cadres administratifs ; le savoir des anciens est mis en question par l'enseignement des maîtres d'école et les employés forment une classe aisée dont le mode de vie tranche de plus en plus avec celui des agriculteurs.

Dans ce passage de l'ancestral au normal, ainsi que le qualifie Foucault (3), les observations remplacent progressivement les récits commémoratifs ; les mesures comparatives qui ont la norme pour référence succèdent aux généalogies dont les ancêtres étaient le point de référence, les écarts font place aux exploits. Dans cette manière de penser qui est la nôtre, l'important devient la mesure des écarts, la détermination des niveaux, le rang, le classement, la valeur individuelle.

La langue française, langue d'État depuis l'indépendance du Cameroun en 1960, devient le véhicule privilégié de tout le savoir lié au monde occidental. Les parents insistent fortement sur son apprentissage, auprès de leurs enfants, payant même de leur poche le salaire des maîtres.

Ainsi, porté par le désir paternel, dès son entrée à l'école, l'enfant devra s'efforcer de sortir du rang, de se détacher du groupe, d'obtenir les meilleures notes, ce qui lui permettra peut-être un jour de postuler un poste dans l'administration.

Cependant, et nous revenons à notre chanson, la référence à la tradition n'est pas complètement exclue. En effet la fin de chaque couplet évoque « l'accident d'amour ». Dans cette société, le terme accident a une connotation très péjorative car il est souvent perçu comme une réponse des dieux ou des ancêtres à un comportement sortant des normes sociales. « Né par coup d'accident d'amour ! » dira un enfant

(3) FOUCAULT M., *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

en colère à son camarade. Celui-ci se voit renvoyé au statut d'enfant non attendu, non désiré, qui vient déranger l'ordre des choses.

En écho à cette chanson, voici un dialogue entre quatre jeunes Bangwa, de 18 à 23 ans, travaillant en ville et revenus temporairement au village pour des motifs divers (maladie, funérailles d'un proche parent...). Je leur avais demandé de parler pidgin entre eux sur un sujet de leur choix :

- « *Som ga dé hia wé i di hambok mi plénti* »
Il y a une fille ici qui me préoccupe beaucoup.
- « *Yu wan fo tuma yi ?* »
Tu veux lui faire la cour ?
- « *A wan fo tuma yi* »
Oui je veux lui faire la cour.
- « *I dé mèk som sia ?* »
Elle fait des chichis ?
- « *I dé mèk som bad sia, wé a dô no* »
Elle fait tellement de chichis que je ne sais plus (que faire).

Son ami lui conseille alors de faire attention car il risque la prison puisqu'elle est mineure.

- « *Haw ngata ? Ngata dé so a nodé hia ! Haw yu go si tuma fo sika ngata ?* »
Comment la prison ? La prison maintenant je ne comprends pas !
Comment peux-tu voir le sexe et ne pas baiser à cause de la prison ?

Autre extrait : il s'agit encore d'une fille à séduire :

- « *I répé i dé "chien méchant", mi a dé som bad cobué. A bi déjüe yi* ».
Son père est un « chien méchant », moi je suis un aventurier, je l'ai déjoué.
- « *Yâké dem di now plan fo kalé ntot* »
Les « maquereaux » savent alors baratiner une fille.
- « *Ntodé na wi ô* »
Le sexe d'une fille c'est à nous.
- « *Da wan no to agén ; ntodé na wi ô* »
Ne va pas plus loin ; le sexe d'une fille c'est à nous.
- ...
- « *Yu sabi sé dô "courant", i dé djanga dé hambok plénti, ndém di go da kuprié* »
Tu sais c'est une petite fille, les petites filles ennuient beaucoup parce qu'elles suivent les grands types (qui ont beaucoup d'argent).

Que nous apprennent ces entretiens ?

Tout d'abord ils offrent une image de la femme totalement déconnectée de la réalité traditionnelle du village. La fille est considérée comme un objet à séduire et non comme une future épouse. Ce jeu de conquête a d'autant plus de prix que les obstacles à vaincre sont nombreux : le père « chien méchant », le risque de la prison si la jeune

filles est mineure et la concurrence des plus nantis. En fait, en soulignant les difficultés de cette entreprise, les jeunes semblent prendre le contre-pied du mariage traditionnel : celui-ci passe en effet par le consentement du père et signe l'intégration de l'individu au système social en tant que futur chef de lignage. La référence aux « *kuprié* » renvoie à la jalousie qu'un jeune peut avoir à l'égard d'un villageois aisé, qui devenant polygame, accapare les femmes disponibles parce qu'il a de quoi les nourrir et payer la dot.

Cette façon de parler de la femme en pidgin se retrouve par ailleurs dans d'autres entretiens :

« On parle pidgin pour commenter quand les vieilles "bordels" viennent demander de l'argent au marché, alors on commente sur leur corps, leurs vieilles mamelles et tout », déclare un homme de 30 ans.

Puis plus loin :

« Quand on parle des filles comme ça et des femmes libres on parle pidgin parce que nous connaissons que ces femmes parlent pidgin, pour qu'elles comprennent que nous les attaquons. Quand elles comprennent que nous les attaquons, elles vont répondre et comme ça n'importe quoi peut se passer. On peut baratiner. »

Ainsi se dégage l'image d'une femme dont le corps usé prête à la moquerie, une femme « libre » comme dit un Bangwa, si libre qu'elle peut en être inquiétante : la prostituée. Pur produit de la ville, totalement marginalisée par rapport aux coutumes et traditions, elle vit essentiellement du commerce de son corps. En elle s'incarnent admirablement ces deux définitions du pidgin : langue de contact (*Petit Robert*), langue du commerce et des échanges (définition courante).

Contrairement au bangwa qui s'enracine dans la terre du village ou au français possédant le statut de langue officielle, le pidgin, lui, n'a aucun ancrage particulier. Introduit depuis le XVI^e siècle semble-t-il au Cameroun, par les marins portugais puis hollandais, il est utilisé pour faciliter l'échange des biens, d'abord par les habitants des tribus côtières, puis par celles de l'intérieur. Il sert ensuite de moyen de communication entre colonisateurs et colonisés. Actuellement, le voyageur, le client qui passe, le petit commerçant travaillant de marché en marché, utilisent cette langue dont on saisit à la volée quelques termes que l'on emploiera ensuite ailleurs. Ses lieux privilégiés sont la route, les grandes villes, les ports, les marchés, les plantations de café, de cacao, d'hévéas. Partout où il y a brassage de populations, échanges commerciaux, contacts rapides, le pidgin apparaît.

Sans destinataire sur qui s'appuyer, sans garant auquel se référer, le monde du pidgin, toujours en mouvement, contraste avec l'environnement familial, sécurisant de la langue maternelle et avec l'univers administratif de la langue française.

A Bangwa, il paraît explicitement interdit au sein de la famille et en

présence de personnes plus âgées. C'est la langue des étrangers, dit-on avec un peu de mépris ; c'est-à-dire de ceux qui ne sont pas du village mais aussi de ceux qui ne connaissent pas le français. En fait le pidgin est utilisé en de multiples occasions : se confier un secret, parler des filles, « faire l'amusement ». Il y a là un paradoxe qui nous renvoie à ce que nous avons évoqué à propos du statut de la parole dans cette société.

En effet le pidgin se présente comme n'ayant aucune fonction autonome, nul ne se porte garant de son usage, aucun savoir ne sous-tend son emploi. De ce fait les mots engagent peu l'individu qui les prononce puisqu'ils ne renvoient à aucune organisation sociale ou parentale. Dans une société où la parole est si fortement investie, le pidgin paraît fonctionner un peu comme une soupape de sécurité qui permettrait une expression portant peu à conséquence.

Selon le *Petit Robert*, baratiner provient du verbe « barater » qui veut dire tromper. Or en bangwa la parole qui trompe c'est la parole sèche « *jùp* », la parole mensongère qui permet de cacher, de dissimuler. Cette parole sèche « qui remplit de colère le cœur des hommes » s'oppose à la parole humide, celle qui fait du bien car elle peut être féconde pour l'individu qui la reçoit. Cela nous renvoie à l'opposition haut/bas qui est une constante dans cette société. Le haut, c'est-à-dire la brousse considérée comme sèche et stérile ; le bas, les terres entourant le marigot d'où sortent les enfants à naître, lieu où l'humidité s'allie à la fertilité. Mais baratiner une fille en langue étrangère c'est d'une certaine façon échapper à la tromperie. Un mensonge reste-t-il toujours un mensonge lorsqu'il se présente comme tel ? Dans ce jeu de séduction les chances des deux partenaires sont égales. Le jeune homme annonce clairement son intention ; ce qu'il désire c'est obtenir de la jeune fille son assentiment pour un acte qui, au départ, se situe en total désaccord avec les normes traditionnelles. Il choisit donc les mots qu'il pense être les plus efficaces à l'obtention de ce résultat « Si elle est un peu dure, on trouve les phrases pour qu'elle vienne », déclare un garçon. Mais dans le même temps où ces mots malgré tout trompeurs — car s'ils ne l'étaient pas le jeune homme les formulerait en bangwa — sont prononcés, leur sens est détruit par le message dont l'emploi de cette langue est porteur « attention, mensonge ». En même temps que le destinataire enfreint la règle, il en annonce la violation à sa partenaire. A la jeune fille ensuite d'accepter le jeu ou non.

Dans une société où la parole est si fortement investie qu'il faut parfois l'utiliser avec une grande circonspection, le pidgin permet d'énoncer des mots, des idées, des sentiments que l'on ne peut exprimer dans sa langue maternelle parce que trop chargés d'affects. Il offre la possibilité de se mettre en dehors des normes sociales sur le plan verbal et comportemental tout en faisant officiellement savoir au destinataire que l'on va se placer dans une situation marginale par rapport aux règles de la société.

*

* *

Pour conclure, essayons de contraster, un peu sommairement sans doute, les trois types de discours.

Celui qu'on adresse en bangwa à la femme met en jeu à travers sa personne toute une communauté. En effet, l'alliance concerne deux lignages, c'est-à-dire deux groupes sociaux fortement structurés. La femme est inscrite dans l'ordre social et représente un des éléments fondamentaux de cet ordre. Cependant comme elle n'est jamais considérée pour elle-même mais en tant que devant remplir d'abord une fonction, celle de reproduction, elle est en quelque sorte interchangeable. A la limite une femme en vaut une autre pourvu qu'elle accomplisse au mieux cette fonction.

Dans le discours tenu en français l'accent est mis sur la femme en temps qu'individualité, ayant de la valeur par elle-même. L'alliance ne s'inscrit plus dans un système parental mais concerne deux individus qui se choisissent en fonction de critères se rapportant à leur histoire. De façon très imaginaire, le partenaire devient donc unique et irremplaçable. En raison de la scolarisation de plus en plus massive et de l'image valorisante qu'apporte l'emploi de cette langue, celle-ci est de plus en plus utilisée par les jeunes entre eux. Véhiculant une autre conception de la femme, l'usage du français provoque une faille qui ne fait que s'élargir dans le système parental traditionnel.

En pidgin, la femme est parlée de façon purement commerciale. Elle est l'objet ou le sujet d'une tractation et son corps est monnayable comme l'est un régime de plantain ou un sac de cola. Sans doute ce discours ne s'adresse-t-il qu'à un certain type de femme en vue d'une relation bien spécifique. Cependant ce n'est là qu'une application particulière d'une propriété plus générale du pidgin : permettre à de nouveaux comportements de trouver une expression verbale que leur refuse la langue maternelle réservée à l'expression des comportements traditionnels.

Le rôle de la femme dans l'économie urbaine à Douala

**Exemples du quartier Akwa
et de la « Zone Nylon »**

par Guy MAINET

A travers l'étude comparative de deux types de quartiers, nous recherchons dans quelles conditions se réalise la croissance urbaine et dans quelle mesure la femme de Douala y intervient comme agent économique. La ville africaine, considérée comme « milieu de déstructuration des valeurs traditionnelles », façonne des comportements nouveaux suivant le temps de résidence citadine ; et la manière d'être intégré à la ville joue un rôle tout aussi important que la durée du séjour. Les rapports homme-femme sont confrontés à des modèles inédits et la vie familiale et ses implications manifestent de nouvelles formes de sociabilité en milieu urbain.

Pour apprécier la réalité de son indépendance économique, nous proposons ici quelques moyens de mettre en évidence le niveau de participation de la femme à des domaines aussi importants que ceux de l'emploi ou des revenus. Nous parvenons ainsi à illustrer quelques modèles de comportement de la ménagère, soit dans la cellule familiale, soit dans le cadre urbain.

Présentation d'ensemble de l'échantillon (463 femmes)

La femme adulte — puisque c'est d'elle qu'il s'agit — se détermine par rapport à sa famille directe et à celle de son mari dans le contexte de la ville africaine. Ceci est bien montré dans le cas de la zone Nylon (250 femmes) et du quartier Akwa (213 femmes) :

a) *Les situations démographique et familiale*Tableau 1

L'ÂGE

	Moins de 30 ans	30-49 ans	50 ans et plus
Nylon	77,5 %	22,1 %	0,4 %
Akwa	34,3 %	50,0 %	15,7 %

L'âge médian des femmes de la zone Nylon se situe à 24 ans et demi, alors que celui des femmes d'Akwa est nettement plus élevé, supérieur à 34 ans.

Tableau 2

LA SITUATION FAMILIALE

	NYLON	AKWA
Célibataires	—	12,3 %
Mères célibataires	1,6 %	12,7 %
Mariées	94,8 %	41,5 %
(dont épouse unique	(81,6)	(33,5)
ou coépouses)	(13,2)	(8,0)
Concubines	0,4 %	5,2 %
Divorcées	0,8 %	13,6 %
Veuves	2,4 %	14,6 %
« Femmes libres »	(—)	(21,7)
Total des réponses	(250 personnes)	(213 personnes)

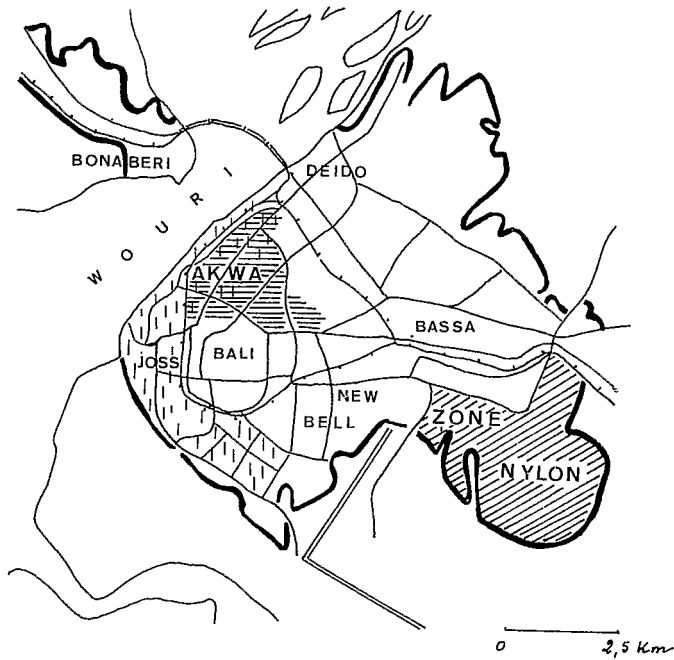
Dans le quartier de la périphérie, les femmes sont mariées dans 95 % des cas. Le quartier Akwa, à proximité du port, est un quartier « chaud » de la ville. Le mariage ne concerne que 41 % des femmes adultes. Plus de 20 % des femmes revendiquent l'appellation de « femmes libres ». La polygamie n'est pas exagérément développée à Nylon (13 %) ni à Akwa (8 %). La vraie polygamie (sous un même toit) est plus répandue chez les allogènes, mais chez les Duala, l'homme maintiendra, entre l'épouse légitime et ses concubines éventuelles, une dispersion géographique certaine.

Dans les deux quartiers, 85 % des femmes ont eu des enfants. Le fait de n'être pas « mariées » n'a nullement empêché les femmes d'Akwa de procréer. En raison d'un âge médian plus bas des femmes à Nylon, il semble naturel que ces dernières n'aient pas encore eu de nombreux enfants. Les maternités multiples (plus de quatre naissances par exemple) représentent plus du tiers (34 % des femmes à Akwa, et même 40 % parmi celles ayant eu des enfants) contre 16 et 19 % seulement à Nylon.

Figure 1

DOUALA

Localisation des deux quartiers étudiés



-  Quartier Akwa
-  Zone Nylon
-  Ville moderne
-  Limite de la ville
-  Rues principales
-  Voies ferrées

Au recensement de 1976, la Zone Nylon avait 46 203 habitants
(avec 44,3% de femmes)
le quartier Akwa avait 38 922 habitants
(avec 50,3% de femmes)

Tableau 3

NOMBRE DES MATERNITÉS ET NOMBRE DES ENFANTS RESTANT VIVANTS

	NYLON		AKWA	
	maternités	enfants vivants	maternités	enfants vivants
Zéro enfant	14,2 %	17,0 %	14,8 %	20,1 %
1-2 enfants	42,7 %	46,3 %	27,6 %	31,6 %
3-4 enfants	27,2 %	27,2 %	23,3 %	24,9 %
5-6 enfants	10,6 %	7,3 %	19,0 %	16,7 %
7-8 enfants	4,9 %	2,0 %	10,0 %	5,3 %
9-11 enfants	0,4 %	—	5,2 %	1,4 %

Tableau 4

LES PERSONNES A CHARGE

	NYLON	AKWA
Zéro personne	43,8 %	45,5 %
1 personne	25,6 %	12,8 %
2 personnes	21,1 %	15,4 %
3 personnes	4,9 %	8,9 %
4 personnes	2,9 %	5,8 %
5 personnes	0,8 %	5,2 %
6-8 personnes	0,8 %	3,8 %
9-12 personnes	—	1,3 %
13-15 personnes	—	1,3 %

156 femmes uniquement ont répondu à Akwa : beaucoup de femmes vivant seules ont des enfants restés au village auprès des parents ou des grands-parents, auxquels on envoie régulièrement des subsides. Plus de la moitié des femmes (en pourcentage) indiquent qu'elles ont des personnes à charge, tant à Nylon qu'à Akwa. Pour préciser davantage, relevons que, dans ce dernier secteur, 48 % des femmes « ayant des personnes à charge » déclarent plus de trois individus à charge (contre 15 % à Nylon). Rappelons que les femmes d'Akwa sont souvent seules (ou apparemment) pour supporter ces charges. Ainsi la femme est très souvent soutien de famille.

Les contraintes de la parenté sont manifestes dans les deux quartiers, mais avec une grande nuance de différenciation. A Nylon, les femmes interrogées accueillent, à 60 %, des membres de leur belle-famille : beaux-frères (44 %) et belles-sœurs (12 %) et beaux-parents. Ce n'est qu'à un degré moindre qu'elles hébergent leurs propres frères et sœurs (33 %) et leurs parents (3 %).

Dans le quartier Akwa, la prééminence des femmes seules (célibataires, mères-célibataires, concubines, divorcées, veuves) aboutit à renverser les proportions et à privilégier le côté de la famille directe, jusqu'à plus de 88 % : frères-sœurs (26 %), neveux-nièces (31 %), petits-enfants (21 %), parents (7 %).

Tableau 5

LES CONTRAINTES DE LA PARENTÉ

	NYLON	AKWA
Frères - sœurs	33,2 %	26,2 %
Beaux-frères - belles-sœurs	56,3 %	6,3 %
Parents	3,2 %	7,0 %
Beaux-parents	3,6 %	2,6 %
Enfants adultes	—	2,2 %
Beaux-enfants	—	2,9 %
Neveux - nièces	0,4 %	30,9 %
Grands-parents	—	0,4 %
Petits-enfants	—	20,7 %
Oncles - cousins	0,4 %	0,8 %
Divers non apparentés	2,8 %	—
Total en nombre	247	271

b) *Les modalités de la venue en ville et l'origine géographique des femmes*

Tableau 6

ÂGE A L'ARRIVÉE A DOUALA

	NYLON	AKWA
Naissance	8,8 %	37,5 %
Moins de 6 ans	5,2 %	3,3 %
6-12 ans	8,8 %	8,9 %
13-16 ans	18,4 %	7,5 %
17-21 ans	47,2 %	15,0 %
22-29 ans	6,4 %	8,4 %
30-39 ans	2,8 %	6,1 %
40-49 ans	0,8 %	2,3 %
50-59 ans	—	—
60 ans et plus	—	0,5 %
(sans réponse)	(1,6 %)	(10,3 %)

L'âge des femmes à leur arrivée à Douala permet d'opposer les deux quartiers. A Nylon, 66 % des femmes sont venues résider en ville entre 13 ans et 22 ans (22 % sont dans ce cas à Akwa). Inversement, 38 % des femmes d'Akwa sont nées à Douala (9 % à Nylon).

L'exposé des motifs de la venue à Douala permet d'explicitier cette répartition tranchée. L'acte du mariage apparaît comme la première cause à Nylon (57 %, contre 22 % à Akwa) ; le second motif (« rejoindre un membre de la famille ») conserve une certaine importance (19 % à Nylon, 18 % à Akwa). Le contexte du quartier à Akwa, avec des situations familiales perturbées nombreuses, est bien illustré

Tableau 7

MOTIFS DE LA VENUE A DOUALA

	NYLON	AKWA
Naissance	7,4 ‰	37,2 ‰
Mariage	56,8 ‰	22,3 ‰
Rejoindre un membre de la famille	18,7 ‰	18,1 ‰
Suivre le mari	6,2 ‰	3,3 ‰
Suivre des cours	5,4 ‰	6,6 ‰
Prendre un emploi	1,9 ‰	0,4 ‰
« Être libre »	0,8 ‰	1,9 ‰
Après un décès dans la famille	0,4 ‰	3,2 ‰
S'éloigner du village	0,8 ‰	0,9 ‰
Rejoindre un ami	0,4 ‰	1,4 ‰
Après un divorce	—	2,8 ‰
Étrangère exilée politique	—	0,4 ‰
(sans réponse)	(0,6 ‰)	(1,4 ‰)

par la liste des motifs suivants regroupant jusqu'à 10 ‰ des cas globalement (contre 2,4 ‰ à Nylon) : « être libre », « après un décès dans la famille (père, mari) », « après un divorce », « rejoindre un ami = "son chaud" », « s'éloigner du village ».

Tableau 8

PROVINCE D'ORIGINE

	NYLON	AKWA
Wouri	2,8 ‰	41,3 ‰
Reste du Littoral	6,8 ‰	27,6 ‰
Ouest	72,4 ‰	7,5 ‰
Centre-Sud	14,8 ‰	14,6 ‰
Nord	1,2 ‰	—
Est	—	0,4 ‰
Sud-Ouest	—	0,9 ‰
Nord-Ouest	1,2 ‰	4,2 ‰
Étrangères	—	2,8 ‰
(sans réponse)	(0,8 ‰)	(0,4 ‰)

Le facteur de l'origine géographique est déterminant pour caractériser les deux quartiers. La zone Nylon est presque entièrement (à 97 ‰) investie par les allogènes. Les gens de l'Ouest bamiléké y sont prédominants (73 ‰) ; puis viennent les personnes du Centre-Sud (15 ‰, Bassa de l'intérieur surtout).

Le quartier Akwa, de son côté, apparaît à la fois comme peuplé par des autochtones originaires du Wouri (Duala et Bassa, 41 ‰) et des gens du Littoral (69 ‰ au total), et aussi comme davantage cosmopolite, avec un échantillonnage de toutes les parties du territoire (sauf le Nord) et quelques cas de femmes étrangères (Togolaises, Equato-Gui-

néenne). Le Centre-Sud (15 % encore, surtout avec des femmes ewondo et bulu) et les hautes terres de l'Ouest et du Nord-Ouest (12 % ensemble, avec des femmes bamun et bamenda) représentent la grande masse des non-autochtones.

c) *Plusieurs éléments d'appréciation de la condition de la femme peuvent être rassemblés ici*

Tableau 9

LE NIVEAU D'INSTRUCTION

	NYLON	AKWA
Illettrées	16,8 %	12,4 %
Primaire	63,9 %	62,7 %
Secondaire	15,5 %	15,0 %
Technique et commercial	2,9 %	8,8 %
Universitaire	—	0,5 %
Ménager	0,8 %	0,5 %
Total réponses en nombre	238	193

On peut considérer que les femmes de la zone Nylon sont plus « rurales », avec davantage d'illettrées (17 % contre 12 % à Akwa) et surtout avec moins de formation professionnelle (enseignement technique et commercial, 3 % contre 9 %). Nous retrouvons là l'avantage d'une longue urbanisation ou d'une intégration plus forte à la vie en ville pour les gens d'Akwa.

Tableau 10

QUELQUES ATTITUDES VIS-A-VIS DE LA CONTRACEPTION,
DE LA POLYGAMIE ET DE LA DOT

	NYLON	AKWA
Contraception		
- oui	33,0 %	28,7 %
- non	67,0 %	71,3 %
Avoir beaucoup d'enfants	56,5 %	35,3 %
Avoir peu d'enfants	43,5 %	64,7 %
Pour la polygamie	58,0 %	24,8 %
Contre la polygamie	42,0 %	75,2 %
A été dotée	68,5 %	71,1 %
N'a pas été dotée	31,5 %	28,9 %
Favorable à la dot	60,9 %	72,0 %
Défavorable à la dot	39,1 %	28,0 %

Une femme sur trois semble acquise à l'idée de limiter les naissances (*coïtus interruptus*, pratiques abortives, espacement des rapports sexuels, contraception orale, « recours au médecin »), de façon identique dans les deux quartiers.

Cependant, à Akwa, la volonté d'avoir « peu d'enfants » est plus nettement manifestée. Il faut rappeler combien les situations familiales incomplètes sont ici plus nombreuses. Dans le cadre du mariage, comme surtout à Nylon, l'on est plus conscient que l'un des buts du mariage justement est bien d'avoir un maximum d'enfants (« je prends tout ce que Dieu me donne », ou bien « si j'ai beaucoup d'enfants, ma vieillesse sera heureuse »). D'autres, plus fatalistes ou réalistes, disent « si je veux qu'il me reste des enfants (vivants), il faut bien que je mène à terme des maternités nombreuses »...

Les femmes de Nylon ne s'insurgent pas contre l'idée de la polygamie (58 % pour). Elles voient dans leur co-épouse éventuelle plutôt une amie pour leur tenir compagnie, une compagne pour aider à tenir le ménage du mari, pour prendre soin de ses propres enfants en cas de maladie d'elle-même. A Akwa, la co-épouse n'est plus considérée comme un renfort, mais davantage comme une rivale ou une concurrente « de cœur » auprès du mari (75 % contre la polygamie).

70 % des femmes ont été dotées. La plupart des femmes l'acceptent, parce que c'est la coutume de leur groupe ethnique. Cependant les femmes de Nylon condamnent cette pratique, car les efforts financiers prolongés exigés du mari finissent par appauvrir le jeune ménage. Au contraire, les femmes d'Akwa considèrent la dot comme un dédommagement équitable des longs et coûteux efforts accomplis par leurs parents pour former et instruire les jeunes filles.

Les sommes réclamées peuvent ne pas sembler exagérées (entre 15 000 et 200-300 000 francs CFA). Mais dans ce dernier cas, c'est tout de même l'équivalent d'une année de salaire d'un travailleur moyen ! Et toutes ces sommes, dont la remise aux futurs beaux-parents est échelonnée sur plusieurs années parfois, n'évitent pas les dépenses (souvent excessives) pour les réjouissances au moment de la cérémonie du mariage. En cette circonstance, il peut être fait appel à l'ensemble de la famille élargie du mari (surtout du côté des autochtones).

Nous pouvons étalonner ainsi le degré d'urbanisation de nos deux quartiers. La zone Nylon n'a été rattachée que depuis peu à l'ensemble du périmètre urbain et son retard sur le plan de la qualité des infrastructures ou du patrimoine immobilier est évident (tableau 11).

Dans le cadre du ménage, quelques exemples permettent d'apercevoir le degré, plus ou moins avancé mais non pas à sens unique, de l'intégration à la vie citadine ou de la structuration de la vie familiale. Par exemple on décèle des combinaisons comme celle-ci, à Nylon : habitudes rurales et femmes au foyer (cuisine au bois + jardin de case, d'une part, et poste radio + machine à coudre, d'autre part). Les femmes d'Akwa se caractérisent plutôt par le recours au modernisme (gaz, pétrole, réfrigérateur) et par une nette tendance à vivre en dehors du foyer (elles se font seconder parfois par des domestiques), soit qu'il

leur faille travailler dans un emploi plus ou moins fixe, soit qu'elles se trouvent dans la nécessité de « se débrouiller ».

Tableau 11

APPRÉCIATION DU TRAIN DE VIE

	NYLON	AKWA
Maison en dur	17,1 %	29,6 %
Maison en semi-dur	7,9 %	15,7 %
Case en planches	18,3 %	30,4 %
Case en carabottes	56,7 %	24,3 %
Eau au robinet	5,8 %	29,7 %
Eau au puits	39,3 %	23,2 %
Borne-fontaine publique	47,5 %	47,1 %
Source	7,4 %	—
Électricité	15,2 %	34,7 %
Jardin de case	23,6 %	7,5 %
Cuisine au feu de bois	74,4 %	46,5 %
Cuisine au gaz	6,0 %	23,2 %
Cuisine au pétrole	19,6 %	30,3 %
Réfrigérateur	6,4 %	21,1 %
Électrophone	18,8 %	18,7 %
Poste-radio à piles	77,2 %	45,0 %
Machine à coudre manuelle	41,2 %	25,8 %
Domestique (à son service)	4,8 %	11,3 %

La femme de Douala jouit-elle de son indépendance économique ?

A cette question posée par nos enquêtrices, les femmes interrogées ont répondu par l'affirmative suivant la proportion de 39 % dans la zone Nylon et de 80 % dans le quartier Akwa.

a) L'emploi féminin

La structure de l'emploi féminin est bien différente dans les deux secteurs étudiés.

Parmi les allogènes de la zone Nylon, les épouses se contentent pour une grande part de leur statut de femmes mariées restant au foyer. 55 % d'entre elles n'indiquent nulle autre besogne que celle de tenir leur ménage. De plus, un certain nombre de « couturières » ne sont sans doute que des ménagères travaillant chez elles pour les besoins de leur famille uniquement ; elles possèdent une machine à coudre, mais les excédents possibles pour la vente sont rares. De même, sous la

Tableau 12

L'EMPLOI FÉMININ

	NYLON	AKWA
Ménagères	54,4 %	14,7 %
Petit commerce	20,7 %	19,6 %
Couturières	14,2 %	14,4 %
Commerçantes (C.A. + 25 000 CFA)	5,9 %	10,2 %
Cultivatrices	1,0 %	—
Artisanat	0,8 %	0,3 %
Fonction publique	0,8 %	2,5 %
Employées (bureau, commerce)	0,2 %	5,6 %
Domestiques	—	3,2 %
Location de chambres	0,8 %	18,6 %
Prostituées	1,0 %	10,9 %
Nombre de réponses	386	285

rubrique « petit commerce » se trouvent regroupées des personnes dont la somme des transactions est fort mince ou occasionnelle. Au total, et en simplifiant, l'on peut retenir que deux femmes de la zone Nylon sur cinq exercent un emploi véritable : essentiellement du commerce, comme vendeuses de nourriture ou comme intermédiaires (revendeuses, « beyam sellam » en pidgin language) sur les marchés.

Dans le quartier Akwa, il en va bien différemment. La plupart des femmes (85 %) déclarent une quelconque activité. La ventilation des occupations est plus équilibrée qu'à Nylon, car le nombre des femmes comme soutien de famille et (ou) établies depuis longtemps dans le quartier est prépondérant. Il est remarquable tout d'abord que des activités comme le petit commerce ou la couture rassemblent exactement la même proportion de femmes qu'à Nylon (34 % dans les deux quartiers). Ceci s'explique par diverses raisons : faibles capitaux de départ, niveau d'instruction médiocre et en partie orientée vers l'enseignement ménager. Les autochtones tirent un revenu régulier et parfois important (supérieur à 50 000 F CFA par mois) de la location de chambres, de studios ou même de logements entiers. Les fonctionnaires et les employées de bureau sont nombreuses (8 % ensemble), car le quartier Akwa est partie intégrante du Centre-Ville. Un autre aspect, qu'il faut bien débattre ici, est celui qui consiste à se servir de sa féminité, soit pour subsister, soit pour améliorer l'ordinaire ou bien pour s'offrir le superflu.

Le statut familial de la femme est d'ailleurs indifférent. Notre sondage révèle que des femmes « mariées » peuvent avoir recours à ces « techniques de survie » au même titre que les célibataires, les mères-célibataires, les divorcées ou les veuves. Parmi les femmes d'Akwa, la moitié (50 %) avoue utiliser des extras (« se débrouiller »), et 45 % font commerce de leurs charmes, soit comme activité secondaire ou occasionnelle, soit comme activité principale (11 % de l'ensemble des femmes d'Akwa se déclarent « prostituées »).

En dehors de toute idée moralisatrice, il faut dire aussi que les femmes exerçant un métier régulier (fonction publique, employées de bureau, domestiques) ne sont pas les dernières à faire feu de tous leurs atouts. Il n'est pas jusqu'au pourcentage assez élevé (10 %) des « commerçantes » (c'est-à-dire au-delà du petit commerce) dont on ne puisse — pour certaines d'entre elles au moins — expliquer l'essor en dehors de l'intervention de ce facteur féminin, pour l'accumulation des capitaux initiaux.

b) *L'emploi des maris*

Tableau 13

	NYLON	AKWA
Marin, pêcheur, agriculteur, planteur	1,2 %	5,4 %
Gardienn, boy-cuisinier	2,5 %	2,1 %
Manœuvre, docker	2,9 %	3,2 %
Petit métier	3,3 %	2,1 %
Petit commerce	0,8 %	1,1 %
Commerce	12,6 %	1,1 %
Manœuvre dans une entreprise	10,1 %	9,7 %
Ouvrier dans une entreprise	17,6 %	20,4 %
Chauffeur	7,1 %	6,5 %
Employé (bureau, commerce, banque)	8,8 %	14,0 %
Fonctionnaire	5,9 %	14,0 %
Enseignant (public ou privé)	2,5 %	3,2 %
Cheminot, port, Camair	10,9 %	3,2 %
Cadre dans une entreprise	—	4,3 %
Loueur de chambre	0,4 %	—
Guérisseur	—	1,1 %
Ancien combattant	0,4 %	—
Chômeur, retraité, « débrouillard »	12,5 %	8,6 %
Total des réponses	238	93

La répartition, selon les types d'activité, des époux des femmes interrogées est fournie à titre de comparaison. La structure des emplois est révélatrice du degré d'urbanisation des populations des deux quartiers. Une formation plus ancienne et élargie a joué en faveur des hommes d'Akwa : emplois dans les entreprises (30 %), emplois de bureau (15 %), fonctionnaires (14 %), et un pourcentage relativement important de « cadres et maîtrise ».

Pour les allogènes de la zone Nylon, trois secteurs sont caractéristiques : le travail dans les entreprises (28 %), les transports (18 %) et le commerce (plus de 13 %, contre 2 % environ à Akwa). L'atavisme bamiléké semble ici très révélateur.

Enfin constatons combien le taux de chômage est très proche dans

Figure 2

RÉPARTITION DES REVENUS

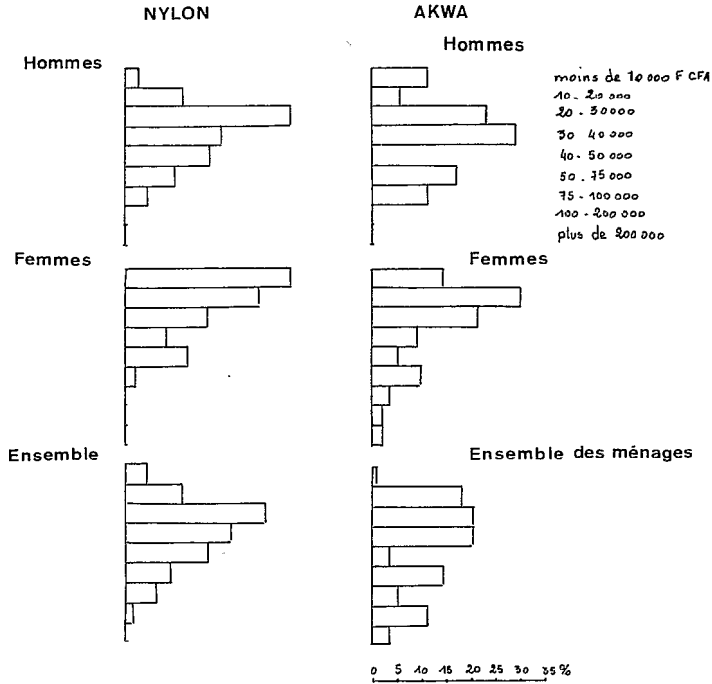
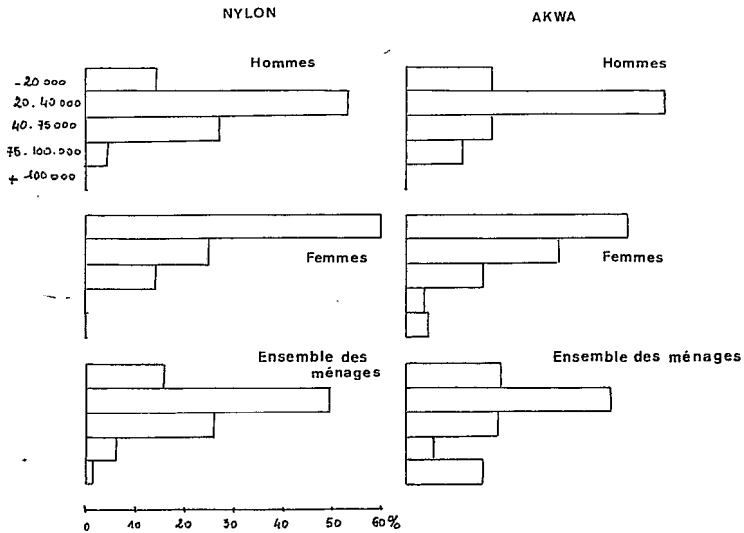


FIGURE SIMPLIFIEE



les deux quartiers, si l'on veut bien concevoir avec nous que la première rubrique (marin, pêcheur, etc.) assez développée à Akwa peut cacher une forme déguisée de chômage. L'on obtient alors 13,7 % à Nylon et 14 % à Akwa.

c) *Une répartition des revenus*

Tableau 14

Revenus	NYLON			AKWA		
	Hommes	Femmes	Ménages	Hommes	Femmes	Ménages
- de 10 000 F CFA	2,9 %	33,3 %	4,4 %	11,7 %	14,7 %	1,3 %
10- 20 000 F CFA	11,8 %	27,0 %	11,5 %	5,9 %	30,2 %	18,2 %
20- 30 000	33,7 %	16,6 %	28,4 %	23,5 %	21,7 %	20,8 %
30- 40 000	19,5 %	8,4 %	21,3 %	29,4 %	9,3 %	20,8 %
40- 50 000	17,1 %	12,5 %	16,9 %	—	5,4 %	3,8 %
50- 75 000	10,0 %	2,0 %	9,3 %	17,6 %	10,0 %	14,3 %
75-100 000	4,7 %	—	6,5 %	11,7 %	3,9 %	5,2 %
100-200 000	—	—	1,6 %	—	2,3 %	11,7 %
+ de 200 000 F. CFA	—	—	—	—	2,3 %	3,8 %
Total des réponses	169	48	183	17	129	77
Ne sait pas	35	8	4	23	—	—

Le tableau 14 est démonstratif de la difficulté d'aborder ces questions de revenus dans ce type d'enquêtes. Beaucoup de femmes ne savent pas à quel niveau situer la somme des revenus du mari ou du ménage. La femme ne partage pas la gestion des biens du ménage. Et l'on voit combien différents sont les comportements des femmes des deux quartiers.

La répartition des revenus féminins dans les secteurs présentés a une allure similaire, avec des tranches d'importance décroissante entre les bas revenus et les plus hauts. Cependant le nombre des revenus féminins constitue l'essentiel des revenus totaux dans le quartier Akwa (les deux-tiers, contre le quart à Nylon). A Nylon, 17 % des ménages ont des revenus supérieurs à 50 000 F CFA, et les femmes y interviennent pour 2 %. Dans le quartier Akwa, les proportions sont les suivantes, respectivement de 35 % et 18,5 % (figure 2).

Nous avons porté sur le tableau 15 le degré de parenté (et le sexe) des pensionnaires qui peuvent contribuer à augmenter les revenus familiaux. A Nylon, on observe un gros apport du côté de la belle-famille ; au contraire, la famille directe (enfants, frères, neveux) participe beaucoup à Akwa. Ce qui, tout de même, tendrait à rendre moins lourd le poids réel que l'on a coutume d'attribuer au « parasitisme familial ».

Tableau 15

PARTICIPATION DES PENSIONNAIRES AU REVENU DES MÉNAGES

Nombre des pensionnaires	NYLON			AKWA		
	Homme	Femme	Indé-terminé	Homme	Femme	Indé-terminé
Beaux-frères, belles-sœurs	31	2	—	5	2	—
Frères, sœurs	3	1	—	12	6	—
Parents	—	—	—	1	2	—
Enfants	1	—	—	36	9	27
Grands-parents	1	4	—	—	—	—
Petits-enfants	—	—	—	—	—	6
Neveux, nièces	—	—	—	10	2	—
Divers	1	—	—	5	—	1
Total	37	7	—	69	21	34

Pour conclure, nous présentons quelques rubriques complémentaires qui doivent permettre de discuter de la relativité de l'indépendance économique des femmes des deux quartiers de Douala étudiés.

A Nylon, les femmes ne prennent pas leurs repas en présence du mari dans la proportion de 57 % (34 % à Akwa). Il s'agit pour une bonne part d'une tradition importée du village de la province de l'Ouest. Peut intervenir aussi le fait que l'époux employé d'une entreprise effectue la journée continue de travail.

Les femmes africaines s'organisent d'autre part entre elles, au sein d'associations à bases multiples : religieuse, ethnique, ou géographique ; bancaire, de danse, d'entraide, etc. 77 % des femmes d'Akwa et 75 % de celles de Nylon déclarent faire partie d'une « association ». Seules les plus jeunes ou certaines femmes de fonctionnaires sont empêchées d'y adhérer, soit en raison de leur âge ou du court laps de temps écoulé depuis leur arrivée dans le quartier, soit par leur propre mari en raison de ses fonctions.

Les ponts ne sont pas coupés forcément avec la famille à l'occasion du mariage de la jeune fille. Les « secours » apportés par les parents demeurent toujours les bienvenus, surtout tant que les revenus du ménage sont aléatoires. 54 % des femmes de Nylon ont ainsi reçu soit une aide directe en argent, soit des produits du village (16 % à Akwa).

Des relations suivies avec le village (ou le quartier, pour les autochtones) d'origine sont maintenues pendant la durée du séjour en ville (75 % à Nylon, 99 % à Akwa). En fait, il s'agit surtout du village d'origine du mari (à 72 % à Nylon et 99 % à Akwa). Parfois, ces relations prennent un aspect plus économique ou même immobilier. A Nylon, 25 % des femmes entretiennent une plantation (cultures vivrières, maïs, café, cacao, etc.) (contre 10 % à Akwa). Certaines familles pensent aussi à édifier une case au village : 26 % à Nylon, 32 % à Akwa.

Dans un autre ordre d'idées, au moment du mariage, la tradition est établie d'offrir le « panier de la fiancée » ; c'est l'ensemble des cadeaux recueillis par la jeune fille, et qui constitueront son capital propre : à Nylon, 80 % des jeunes mariées, et 72 % à Akwa, déclarent avoir reçu une telle masse de présents. A la question de savoir de quelle manière ce capital avait pu être développé par la suite, nous obtenons les résultats ci-après : capital accru par le fait des cadeaux du mari (69 % à Nylon, 70 % à Akwa), par l'héritage des parents de la femme (19 et 16 %), par son propre fait (12 % et 14 %, respectivement).

Une dernière remarque peut être faite à propos des achats du ménage. A Nylon, les achats s'effectuent « au jour le jour » à 67 % (83 % à Akwa) et les achats « au mois » comptent pour 28 % à Nylon, contre 14 % à Akwa. Dans la zone Nylon, 43 % des ménages procèdent à l'accumulation de la « base du mois » (achats concentrés, dès le début du mois, de la quantité de nourriture non périssable nécessaire à la survie du ménage : riz, tubercules, etc.) (16 % à Akwa). Ce dernier comportement trouve une manière d'explication dans cette constatation : le rôle déséquilibré qu'occupe le salaire dans l'ensemble des revenus des ménages des deux quartiers : 13 % à Akwa et 68 % dans la zone Nylon.

Septembre 1978.

La contribution des *buy'em sell'em* au développement

par Arouna N'SANGOU

Nous proposons dans cet article une réflexion sur les filières de commercialisation des produits vivriers au Cameroun, et, partant, sur les caractéristiques des activités des revendeuses, agents par qui passe, en l'absence des marchés directeurs, environ 60 % du tonnage commercialisé des produits vivriers de la région de Yaoundé ; phénomène des revendeuses propre aux sociétés agraires africaines : ce sont les « ahissi » du Bénin et du Togo, les « banabana » du Sénégal et de la Gambie, les « buy'em sell'em » du centre du Cameroun, etc.

Après une présentation de celles qu'on appelle « buy'em sell'em », nous verrons successivement les conséquences socio-économiques de l'intervention de ces femmes commerçantes sur les marchés, puis la dimension sociale de leur insertion au sein du secteur tertiaire.

Les *buy'em sell'em*

Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, mais depuis peu de temps pour certains villages de la région cacaoyère du centre du Cameroun, on a vu naître puis se développer un phénomène qui a trait aux opérations d'achats, de vente et de revente, et qui est désigné par l'expression en pidgin anglais : « buy'em sell'em », c'est-à-dire « acheter et vendre ». Par extension on désigne également par là les revendeuses car ce sont surtout elles qui assument le ravitaillement en vivres de toutes les grandes villes du Cameroun. A Douala, sur les marchés de Bonabéri, de la cité SIC, de la gare de New-Bell et de New-Déido, plus de la moitié des vendeurs de produits vivriers sont de sexe

féminin (57,3 %) (1). Une proportion semblable (55 %) a été observée sur le marché Mvog Mbi de Yaoundé (2) et, pour le marché central de cette même ville, A. Franqueville obtenait en 1969, puis en 1973, un pourcentage encore plus élevé, atteignant 89 % (3).

Il est apparu cependant des revendeurs masculins qui, grâce à l'argent du cacao ou du café, achètent des produits vivriers et des animaux pour aller les revendre avec bénéfice sur les marchés urbains. Ils opèrent notamment le long des axes goudronnés où les frais de transport sont moins onéreux. A Yaoundé, les vendeurs masculins sont spécialisés dans les fruits et légumes « européens » : « Les hommes présents sur ce marché (le Marché Central de Yaoundé) vendent, ou plutôt revendent, non pas des produits vivriers traditionnels, mais des fruits et des légumes européens (tomates, carottes, pommes de terre, agrumes...) cultivés le plus souvent en jardins maraîchers... » (3). Pour d'autres, la contrainte du chômage en milieu urbain les a amenés à intégrer le secteur de la revente. Il s'agit là d'une sorte de camouflage temporaire d'une situation de non-emploi : « le métier du *buy'em sell'em* — nous dit un jeune Eton de 36 ans résidant à Yaoundé — nous ne le voulons pas, nous le faisons par manque de travail ».

Qui sont donc ces femmes commerçantes spécialisées dans la revente des produits vivriers et qu'on appelle couramment « *buy'em sell'em* » ?

Sur le marché du quartier Mvog Mbi de Yaoundé, le tiers seulement des revendeuses sont mariées. C'est dire que la plupart de ces femmes ont la responsabilité d'une famille en tant que chef de ménage. Le statut matrimonial varie évidemment avec l'âge et les 241 vendeuses recensées par M. Feukou se répartissent ainsi :

Tableau 1

SITUATION MATRIMONIALE DES VENDEUSES DU MARCHÉ DE MVOG MBI
(YAOUNDÉ)

Situation matrimoniale	Nombre	%	Groupes d'âge (en %)		
			15-25	25-39	40 et +
Mariées	90	37,4	25,0	48,4	25,0
Veuves	62	25,7	—	13,5	60,0
Divorcées	32	13,3	7,5	16,7	4,0
Célibataires	57	23,6	67,5	21,4	11,0
Total	241	100,0	100,0	100,0	100,0

(1) FONZEU E.M., *Les marchés vivriers de l'agglomération de Douala*, Yaoundé, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Département de Géographie, 1979, mémoire DES.

(2) FEUKOU M., *Le marché de Mvog Mbi, étude géographique*, Yaoundé, mémoire DES du Département de Géographie de l'Université, 1979.

(3) FRANQUEVILLE A., « L'évolution du marché central de Yaoundé, comparaison de deux enquêtes », in *Recherches sur l'approvisionnement des villes*, Bordeaux, CEGET, 1976, ouvrage coll., coll. Mémoires du CEGET.

Quelle que soit la situation matrimoniale des vendeuses, la plupart (73 % de l'effectif) sont responsables de leur ménage car elles ont des enfants à éduquer... ou des maris à entretenir. Le nombre moyen d'enfants par femme ayant un enfant est de 3,5 ; et 22 % des vendeuses entretiennent six enfants et plus.

Les activités économiques des *buy'em sell'em* varient selon l'âge. Les plus jeunes se livrent à un commerce de micro-détail et se spécialisent dans les condiments tels que salade, oignon, persil, poireau, etc. Les femmes de 25 à 39 ans vendent toutes sortes de produits avec une légère priorité dans le commerce des grains et des condiments. Quelques-unes gèrent la boutique de leur mari ou sont, elles-mêmes, propriétaires d'une petite boutique de type « alimentation ». Enfin, les femmes plus âgées font du commerce de grains (maïs, arachides, pistaches, haricots, etc.) ou d'autres produits peu encombrants et aisés à transporter comme les condiments, le tabac à priser et le poisson fumé.

Il est significatif que de nombreuses femmes mariées se retrouvent parmi les vendeuses. En règle générale, dans les villes, le chef de ménage divise son revenu mensuel en deux parts : l'une, fixe, est versée à une ou plusieurs épouses pour la nourriture de la famille, l'autre part est conservée par le chef du ménage pour les autres dépenses : le loyer ou l'amélioration de l'habitat, la scolarisation des enfants, les vêtements, la participation aux cérémonies familiales, les cadeaux et dons divers, etc.

P. Léon remarque à ce propos que cette pratique constitue « un facteur de stabilité des prix alimentaires puisque la femme dispose d'un budget qui varie relativement peu » (4). L'élasticité de la demande en est réduite et la variation des prix alimentaires ne suit pas immédiatement la variation des revenus, car le budget dont les femmes disposent sur le marché reste quant à lui constant dans le court terme. On peut dire que le mari s'interpose entre l'offre et la demande « comme un robinet à débit constant ». Cependant, depuis dix ans environ, l'inflation généralisée a atteint le secteur alimentaire et la plupart des prix sont multipliés par trois depuis 1968.

Tableau 2

INDICES MOYENS DES PRIX A YAOUNDÉ, DE 1968 A 1972

Base : 1968 = 100

Farineux	217,8
Féculents	373,1
Légumes	296,0
Viandes, poissons	320,1
Restaurant	344,7

Source : J. Ngandjeu (5)

(4) LÉON P., *Approvisionnement de Léopoldville*, Paris, SCET-Coopération.

(5) NGANDJEU J., « Le Cameroun face à la crise économique mondiale », in *Cameroun Tribune*, n° 1620 du 7 nov. 1979.

Ainsi les maris dont le revenu devient insuffisant, voire aussi ceux qui sont invalides ou en chômage, confient-ils à leurs femmes la responsabilité entière ou partielle des dépenses alimentaires. De nombreuses femmes se retrouvent donc à la recherche de revenus supplémentaires pour « boucler le mois ». Elles s'installent pour la plupart comme revendeuses fixes, mobiles ou semi-mobiles sur le marché et elles prélèvent sur les bénéfices de quoi nourrir la famille. Les produits non vendus ne sont d'ailleurs pas perdus car ils peuvent toujours être consommés et cette activité commerciale ne comporte guère de risque.

Les témoignages de trois femmes recueillis par F.A. Diarra illustrent fort bien cette situation courante (6) :

- « Je suis veuve et j'ai quatre enfants à charge. C'est à la suite de la mort de mon mari que, faute de moyens matériels et financiers pour élever mes enfants, j'ai décidé de devenir "buy'em sell'em". »
- « Maï entretenue dans mon ménage, je suis devenue "buy'em sell'em". Maintenant, l'argent que je gagne, je le partage avec mon mari. »
- « Je suis devenue "buy'em sell'em" parce que l'argent que mon mari me donnait pour la ration (alimentaire) ne suffisait plus. »

Avant de vendre sur les marchés de Yaoundé, les *buy'em sell'em* parcourent les milieux ruraux. Leur prédilection va aux villages éloignés (mais qui restent cependant accessibles à l'automobile), là où les produits vivriers coûtent moins chers mais où les biens manufacturés et les médicaments sont par contre les plus chers. Les rapports entre les revendeuses et les agriculteurs sont d'autant plus solides que celles-ci viennent de la ville avec les produits manufacturés dont les villageois ont besoin, ce qui n'est pas sans évoquer le commerce de traite, les citadins ayant pris la place des partenaires européens (7).

Les *buy'em sell'em* bénéficient indéniablement du mode de formation des prix en milieu rural : les prix fixés par les producteurs (quand ils n'ont pas été imposés par l'acheteur) ne le sont nullement en fonction du temps de travail, du coût de transport de l'exploitation jusqu'au marché, ou encore du coût des inputs (outillage, fertilisants, produits phytosanitaires, etc.) ; mais essentiellement en fonction de besoins précis à satisfaire (achat de pétrole, de savon, de poisson, de riz, de viande, paiement de l'impôt, cotisation à des cérémonies familiales, frais de santé, etc.). Tous se passe, nous dit F.A. Diarra, « comme s'il fallait échanger le produit vivrier contre un produit manufacturé ou tout autre service... La monnaie n'intervient que comme véhicule, c'est-à-dire un moyen qui facilite le troc... ».

Aussi est-ce en termes d'exploitation qu'il convient de situer le rôle

(6) DIARRA F.A. : *Perspectives de développement des départements autour de Yaoundé. Commercialisation des produits vivriers de la Lékié par les bayam-sellam*, Yaoundé, Ministère du Plan, 1974.

(7) C'est notamment l'opinion de R. Badouin dans son livre *Économie rurale* Paris, Armand Colin, 1971.

des *buy'em sell'em* et nous reprenons volontiers une assertion faite dans une de nos études antérieures :

« Les *buy'em sell'em*, et par-devers eux le phénomène qui en résulte, sont un produit du sous-développement, apparu avec la monétarisation de l'économie et secrété par la croissance économique, lequel processus n'a pu que nécessiter la naissance et l'implantation d'un appareil commercial dynamique dont les principaux agents, qui sont en majorité de sexe féminin, jouent sur les caractéristiques du milieu et des marchés et notamment sur le tandem disparité et dispersion des prix sur les marchés ruraux — irrégularité dans leur passage sur les lieux de production, pour régner en maîtres absolus au sein de la société (8). »

En plus du prix d'achat, le prix de revente des produits vivriers sur les marchés urbains doit intégrer les éléments suivants :

- le coût du transport : fixé par personne et par distance (le tarif augmente tous les 20 km en moyenne), il diffère selon le volume, le poids et la forme du colis ;
- les taxes payées sur les marchés ruraux et urbains, voire la patente en cas de location d'un hangar. Cette taxe n'est valable que le jour où elle a été payée et le produit invendu risque de coûter de plus en plus cher au fur et à mesure que les jours passent ;
- éventuellement, les frais de gardiennage des produits.

Le bénéfice qui en résulte pour la revendeuse est souvent bien maigre. Des études sur la mise en marché des produits vivriers tant à Douala qu'à Yaoundé indiquent que les coûts de transport varient entre 40 et 80 % de la marge brute (F.A. Diarra 1974, N'Sangou A. 1974) et l'indice des prix des transports est passé de 100 en 1968 à 328 en 1978 (J. Ngandjeu 1979). Afin de rentabiliser les tournées en brousse, il est donc nécessaire de prélever des marges bénéficiaires élevées ; mais le chiffre d'affaires de la plupart des revendeuses n'est pas assez important pour étaler dans le temps les frais généraux. Celles qui le peuvent acquièrent un véhicule pour parcourir les zones de production et les marchés ruraux, intégrant ainsi le secteur des transports. L'activité devient alors beaucoup plus rentable, car, la production étant extrêmement dispersée, la manière la plus rationnelle de travailler consiste à couvrir en un temps réduit une vaste zone de collecte. Elles sont aidées

(8) N'SANGOU Arouna A., *Production et commercialisation des produits vivriers de la Lékié*, Université de Montpellier, mémoire DES de Sciences économiques, 1973. *Analyse des conditions de commercialisation des produits vivriers traditionnels dans la région de Yaoundé*, Montpellier, mémoire du CIHEAM, 1974. « Pour une modification fonctionnelle des circuits de distribution dans la région de Yaoundé » in *Revue de la Chambre d'Agriculture*, n° 152, mars 1976, pp. 31-35. *Secteur refuge et développement économique au Cameroun*, Yaoundé, ISH/ONAREST, 1977, coll. travaux et documents n° 6, 50 p. *Offre et demande des produits vivriers dans la région de Yaoundé*, Yaoundé, ISH/ONAREST, 1977, coll. travaux et documents n° 8, 77 p.

dans cette stratégie par des collaboratrices jouissant de leur confiance, des « homonymes », qui les remplacent sur les marchés pour vendre les produits collectés pendant qu'elles effectuent leurs tournées. Dans le département de la Léké, depuis quelques années, certaines femmes vont encore plus loin car elles achètent des terres (alors que traditionnellement elles sont exclues de la propriété foncière), les font cultiver par des manœuvres contre rémunération, et en vendent les produits.

Nous sommes donc en face d'un phénomène d'une grande ampleur et d'un dynamisme indéniable et nous nous proposons de considérer maintenant les apports positifs et négatifs de la catégorie socioprofessionnelle des *buy'em sell'em* à une région, par rapport aux autres agents de la distribution.

Rôle régional des *buy'em sell'em*

En drainant des flux monétaires appréciables au niveau d'une région, les *buy'em sell'em* en accroissent considérablement le revenu global, mais on est en droit de se demander à qui profite cet enrichissement et quelles en sont les limites.

Les sommes encaissées par les *buy'em sell'em* proviennent des ventes sur le marché, de la rémunération des services rendus par le personnel de leurs ateliers de transformation (moulins, décortiqueuses, etc.), des recettes de la clientèle de leurs restaurants ou bars, de la perception de loyers, du remboursement de prêts, etc. Les sommes déboursées couvrent les frais de transport (location d'un camion, rémunération des chauffeurs et chargeurs, achat du carburant, etc.), le logement et la rémunération de la main-d'œuvre employée ; les taxes administratives (licences, patentes, impôts, taxes et droits de marché, etc.). C'est essentiellement par des entretiens individuels portant sur les dépenses et recettes des divers agents économiques, et non par des enquêtes globales, qu'on peut se faire une idée de la circulation des flux monétaires résultant des activités des *buy'em sell'em* au sein de l'économie régionale ; mais les estimations restent imprécises et varient d'une source à l'autre.

Il est également difficile de connaître précisément l'impact de ces activités sur l'emploi en milieu urbain. Il n'est pas sans importance puisque l'ouverture d'un restaurant populaire, du genre « l'an 2 000 » au quartier Mvog-Mbi de Yaoundé, entraîne la création de 10 à 20 emplois (garçons de service, plongeurs, comptables, fournisseurs, etc.). Nous avons pour notre part estimé à 16 000 le nombre de personnes qui, en 1976, étaient employées de près ou de loin dans le secteur « commerce privé des revendeuses » (9).

(9) 1 077 vendeurs de vivres étaient recensés en 1962 à Yaoundé ; en 1968, le responsable municipal des marchés de cette ville évaluait à 3 000 le nombre de vendeurs de toute sorte présents sur ces marchés. L'immigration en ville apporte un grand nombre de jeunes chômeurs qui se mettent volontiers à la disposition des *buy'em sell'em* ; cette immigration est importante à Yaoundé puisque le taux de croissance démographique y est de 9 à 10 % par an.

Sur un échantillon de 129 personnes, G. Mey et H. Spirik chiffrent à 31 % le nombre d'individus occupés par les activités des revendeuses, 9 % étant employés à des moulins (10). Avec ces multiples opérateurs, le secteur commercial au Sud-Cameroun apparaît nettement hypertrophié et le nombre d'agents économiques de cette filière augmente sans cesse par suite de la création de nouveaux services rattachés de près ou de loin aux produits vivriers.

Les campagnes s'adaptent au phénomène *buy'em sell'em* par une offre régulière des vivres et les revendeuses assument ainsi la plus grande partie du ravitaillement des villes. Des liens de solidarité se tissent, par exemple en pays éton :

« La présence d'une revendeuse rassure car elle connaît bien la population même étant allogène, et inversement. Le cultivateur détient en elle une personne avec qui il est possible de marchander, de négocier, de palabrer ... Sa présence au sein des communautés villageoises est un élément de sécurité, presque un réconfort. Son existence garantit au cultivateur éton qu'il aura toujours un ultime recours. Ainsi, même si l'agriculteur éton occupe une position de subordonné, rien n'est moins certain qu'il soit désireux d'approuver toute mesure destinée à changer le système mis en place par les *buy'em sell'em* (11). »

Incluant dans leur programme d'intervention des zones de vide démographique difficilement accessibles, les revendeuses contribuent à maintenir en activité des secteurs de l'économie nationale et à monétariser l'économie des communautés villageoises.

Cependant, les revendeuses sont la cible de nombreuses critiques, dans un contexte d'inflation où la dégradation du pouvoir d'achat est important : le relèvement des salaires cumulés entre 1976 et 1979, pour les catégories les moins favorisées, a été de l'ordre de 46 % ; alors que, pendant la même période, l'indice général des prix est passé à Yaoundé de 194,2 à 262,9 soit un accroissement de 68,7 % ; les prix des produits alimentaires ayant connu quant à eux une augmentation de l'ordre de 88,9 %. On reproche aux revendeuses les marges brutes qu'elles prélèvent au cours de leurs transactions. C'est d'ailleurs la réduction de ces marges bénéficiaires qui motive les rares études traitant d'une réforme des circuits de distribution des vivres en Afrique noire. Pour certains (12), la réforme consisterait à supprimer carrément les *buy'em sell'em* au bénéfice d'un organisme d'État comme la Mission de déve-

(10) MEY G. et SPIRIK H., *L'adaptation à la vie urbaine*, Yaoundé, Clé, 1974.

(11) N'SANGOU Arouna, « Pour une modification fonctionnelle des circuits de distribution dans la région de Yaoundé », in *Revue de la Chambre d'Agriculture*, n° 152, mars 1976, p. 32.

(12) X. ONAMBÉLÉ estime à 38 % de la population de Yaoundé ceux qui souhaitent la suppression des revendeuses : *Distribution des biens de consommation et problèmes urbains à Yaoundé*, Paris, Université, 1969, doctorat III^e cycle de Géographie.

loppement des cultures vivrières et fruitières (MIDEVIV) (13). Il faut cependant constater que, jusqu'à présent, les revendeuses fournissent des revenus certes peu élevés mais permanents et réguliers (aux cultivateurs, à la main-d'œuvre qu'elles emploient), rassemblent des tonnes de vivres dont le stockage est parfois délicat, assurent une vente au détail de façon que même le consommateur au faible pouvoir d'achat peut se procurer le produit dont il a besoin, et consacrent à leur travail un nombre d'heures très élevé. Il nous semble qu'au lieu de contester ce système mis en place depuis des années et qui continue de faire ses preuves, il vaudrait mieux l'aménager afin de garantir l'avenir de la main-d'œuvre employée. En d'autres termes, au lieu d'une réforme des circuits qui conduirait à une modification structurale (suppression des revendeuses dans l'ensemble du réseau de distribution), nous sommes pour une réaffectation de certaines opérations (du reste fort coûteuses), bref pour une modification fonctionnelle du système de commercialisation des produits vivriers.

(13) La MIDEVIV, en dépit de ses efforts louables, « ne contrôle que 1,5 % du commerce vivrier de Yaoundé » ; chiffre de 1976 relevé in TIBERGHIE M., *Impact socio-économique de la MIDEVIV*, Yaoundé, Service des études, 1976.

Economic ties between peasant and worker :

**The Beti woman's rural labor
and the urban wage**

by Jeanne Koopman HENN

The history of relations between peasants and workers in Southern Cameroon

Pre-colonial Beti traditions defined women's labor obligations as the provision of the basic food subsistence needs for the extended household as well as the performance of all domestic services necessary to the reproduction of daily life. Men's major economic contribution consisted of heavy forest clearing and house building. Men also filled an essential political or military function defending the territory of the household and clan and consolidating political control over new territory when it was necessary to seek more fertile land. It was the dependent, junior males of the household who performed these male tasks. The household head or elder confined himself to directing and controlling the labor performed by his dependents : sons, clients, wives, and slaves. A reconstruction of typical labor times based on the type of ethnographic work done by Henri Ngoa and Laburthe-Tolra indicates that women must have worked considerably longer than men on the economic tasks which reproduced the daily subsistence of the household : it is likely that 19th century Beti women worked about 46 hours a week, dependent males seem to have worked about 20, and elders perhaps 5. (Laburthe-Tolra, 1977 : 652).

German and French colonialists, observing the relatively significant amounts of leisure time typically enjoyed by Beti men, were determined to put the male population to work in the interest of various colonial classes : merchant capitalists seeking ivory and wild rubber, agrarian capitalists establishing palm oil, rubber and coffee plantations, and the

state itself which was engaged in constructing a rail and road infrastructure to facilitate the expansion of the export economy. Men, and younger men in particular, were forced out of the traditional Beti household and into the colonial economy where they were ruthlessly exploited. Beti women's labor was also greatly intensified through the imposition of colonial labor demands. Women not only had to fulfill traditionally male agricultural tasks when their menfolk were taken into forced labor, they also had to grow food for the absent men and carry it long distances to their labor camps. Women were also compelled to spend long hours processing the palm kernels demanded by colonial exporters and accepted as tax payments by the state.

During the colonial period Beti women demonstrated that they could, when pressed, carry the entire burden of producing all the family's subsistence needs. This fact has come to have considerable importance in determining the level of purchasing power of the urban wage.

Colonial employers only paid the bare minimum to keep the worker alive during his period of employment. Nothing was provided to meet the worker's consumption needs when he became too old or sick to work nor to meet the consumption needs of the child who would one day be called to replace him. The task of reproducing the families of the wage laborers was left to the "traditional sector", more precisely to the women who remained in the villages. The colonial experience demonstrated that as long as the traditional subsistence economy existed, the population, and thus the source of new wage laborers, would survive. The wage did not have to be capable of reproducing the historically and traditionally defined living standard of the rural population; all it had to do was keep the worker alive during the time he worked. (Guyer, 1978 : 592-4).

From the colonial experience we can develop the hypothesis that in an economy where the majority of the population is still engaged in peasant smallholder production, the capitalist wage does not have to be a "family wage" to allow the population to reproduce itself. Further, reproduction of social and economic conditions which lead to the relative impoverishment of certain sections or groups within the rural population should ensure the wage sector of sufficient numbers of ordinary workers even though the wage cannot reproduce the average rural living standard. A migrant labor system can be established whereby young men who have not yet inherited land can be recruited at "bachelor level" wages and can be pushed back into the rural sector when they are no longer needed.

These hypotheses with respect to wage formation in a mixed peasant and capitalist economy contrast sharply with the basic assumption of neoclassical economic theory that wages reflect the technical productivity of labor. According to that theory, wages should rise when labor productivity rises and fall in the unlikely case that labor productivity falls. The colonial experience suggests instead that urban wages are related to the level of peasant incomes and not to the level or trends in labor productivity in the urban or industrial sector. Furthermore, the

Beti case demonstrates that the real wage can fall below the level which would allow the worker to reproduce only himself and one dependent at his previous rural living standard ; a wife's intensive labor can support the family but their living standard is likely to decline.

The colonial model of interaction between wage and peasant sectors surely contributes to high profit ratios, but it has disturbing implications for the economic welfare of both peasants and workers. When peasants and workers make up at least 95 % of the population, the economic forces which hold down their incomes would also impede the growth of a viable home market. It is therefore important to investigate whether or not the colonial model continues to operate. Are the wages of ordinary workers today high enough to support the average peasant family living standard ?

This paper reviews the findings of a research project which investigated the capacity of the urban wage of the 1960s and 1970s to reproduce the typical rural living standard of the Center-South Province in Cameroon. (Henn, 1978 : 267-908) Specifically the paper asks, was the minimum urban wage in 1964 and 1974 capable of reproducing the 1964 rural living standard of the average cocoa producing family ? The next section describes the methodology used to provide an answer to this question. The following section discusses the implications of the answer for the rural women of Southern Cameroon.

Investigating the links between urban wages and peasant living standards

In order to compare the purchasing power of the urban wage with the living standard based on average peasant family labor expenditures and its typical subsistence and cash returns, we must develop an estimate of the per person consumption of all the food, clothing, shelter, and services which represent the typical peasant family living standard. In other words, we must try to establish exactly what goods and services go into the "peasant family consumption basket". Once we have estimates of consumption in physical terms (e.g. kilos of cassava consumed per person per year), we can attach urban prices to the rural consumption basket and then determine how much larger or smaller a basket of goods and services can be purchased with various levels of the urban wage. We will want to look particularly at the ability of the minimum wage and of the average wage for ordinary workers to reproduce the rural consumption basket.

Making a reliable estimate of a "typical" or even an average rural family consumption basket is a formidable task, but Cameroon is fortunate to have several comprehensive studies of rural incomes and rural food consumption for the Center-South Province which facilitate the compilation of a comprehensive and reliable rural consumption basket for the mid 1960s. (SEDES, 1965, SEDES, 1966, SEDES, 1967, Masseyeff, 1958, Binet, 1956) This basket becomes the benchmark against which

the purchasing power of both urban and rural capitalist wages can be measured.

It should be noted that the living standard represented by this rural consumption basket is very modest. The food portion is adequate to cover a family's basic caloric intake requirements, but it does not meet what the United Nations Food and Agriculture Organization sets as protein requirements for people working in tropical areas. (See Masseyeff, 1958) Houses are mud-walled and roofed with woven palm fronds; they contain few furnishings. Clothing standards would allow a man one pair of trousers and a shirt per year, while a woman could purchase a dress and a wrapper. Only one-child could be kept in primary school, and only one family member could be sent for treatment in the rural clinic each year.

When 1964 urban prices were attached to the quantities of goods and services which make up the rural consumption basket, it was discovered that in 1964 an urban wage earner who worked a forty hour week at the minimum wage could indeed purchase the typical rural consumption basket for himself and one dependent, but not for his whole family. This means that in 1964, the urban minimum wage was not a "family wage", but it did allow the worker to support one dependent — the minimum necessary earning capacity for the population to be reproduced.

With the wage at a level where each worker can support a dependent, if a man and his wife could both find full time work they might well be better off in town than in the village. Unfortunately, it was most unlikely that the wife could find wage work during the 1960s. In 1964 only 6 % of the women living in Yaoundé and 1 % of women living in smaller towns were wage workers. (Sedes, 1967, Vol. III : 34 and Cameroun, 1968 : 60) On the other hand, 12 % of urban women were petty traders and 10 % were able to engage in urban farming. Thus, *if* a woman could earn about 90 % of the minimum wage by trading or farming in town, she and her husband could live together and be no worse off than the typical rural family.

Did this situation change between 1964 and 1974 ? We can answer this question by reevaluating the 1964 rural consumption basket at 1974 urban prices. When this exercise was completed, some very disturbing results were obtained. By 1974 the urban cost of reproducing the standard rural consumption basket for the worker and only one dependent was 30 % greater than minimum wage earnings. Furthermore, when 1974 labor force data was consulted to determine what percentage of the urban labor force could afford to purchase the 1964 rural consumption basket, it was found that only 40 % of all urban wage earners could support themselves and one dependent at rural standards. (Cameroun, 1976 : 259, 264) The evidence is very strong that real wages fell significantly over the 1964-1974 decade. The severity of the decline surely meant that a large percentage of men who went to urban areas in search of wage employment were forced to leave their families in the village. What does this imply for their wives and for rural women in general ?

Rural women's labor and the reproduction of the wage labor force

If the purchasing power of the urban minimum wage is not sufficient for the worker to contribute even half the amount necessary to support the modest rural living standard, the wage worker's normal contribution to family support must come from somewhere else, or he and his family will be impoverished. For most families in this situation, it is absolutely essential that the wife remain in the village where it is possible for her to "subsidize" her husband's wage. It is only in the village that most women can make their normal contribution of meeting the great bulk of the family food needs and also produce a surplus for sale. On the other hand, without her husband's normal help in field clearing, house-repair, etc., the strain on a rural woman's capacity to accomplish all the agricultural, cash-earning, and domestic labor necessary to raising the children is enormous. The family is not only weakened emotionally by the separation of husband and wife, the woman's physical strength is seriously overtaxed, and the family is put at serious risk if she fall ill.

To better understand the potential effects of falling urban wages on a woman whose rural labor supports an absent wage worker's family, we must be aware of the typical labor burden of Southern Cameroonian women farmers. The following table outlines the average weekly labor hours worked by rural women and men in the Center-South Province in 1974.

Women's average labor time is nearly 50 % longer than men's even when the husband is living in the village. If he leaves the village to seek wage employment, the wife must either hire other men to clear her fields (the major male task in food production), or she must do the job herself. The fact that women's labor hours are both arduous and long in normal conditions means that most women will not have the energy to take their husbands' places in addition to accomplishing their usual workloads.

The family which splits up when the husband seeks wage employment relies on the husband's ability to send cash to the wife so that she can hire others to perform many of the usual male tasks necessary to peasant farming. If the purchasing power of the urban wage falls seriously, as it has in the recent past, the wage earner will be hard pressed to find the cash which will allow his wife to farm more productively. Thus, the squeeze on urban incomes is highly likely to jeopardize the subsistence production and the income earning capacity of peasant farms.

The role of domestic labor in the reproduction of peasants' and wage workers' living standards deserves some comment. Domestic labor consists mainly in the services of cooking, water carrying, clothes washing, and childcare. The table shows that women fulfill these tasks almost single-handedly, and this is so even though child care was not included separately because it is always accomplished simultaneously with other tasks. It should be noted explicitly that domestic labor ser-

Table 1

RURAL WEEKLY LABOR TIMES BY ACTIVITY

<i>Type of Labor Activity</i>	<i>Man's Hours</i>	<i>Waman's Hours</i>
Food production for family use	3,7	18,7
Food production for sale	1,0	5,8
Hunting, fishing, animal care	3,5	1,9
Palm wine and arki for home use	6,3	0,4
Palm wine and arki for sale	2,3	0,8
Cocoa production	10,4	1,2
Handicrafts, firewood for family	2,5	1,7
Handicrafts, firewood for sale	2,5	0,4
Wage labor and trade	1,7	1,5
Domestic labor	1,1	19,2
Total weekly labor	35,0	51,6

Source : Henn, 1978 : 221

vices did not appear in the calculation of the cost of reproducing the rural consumption basket discussed in section two of this paper. Nonetheless, it is likely that a man living in town without his wife will spend some cash to pay for services his wife would never receive cash for. This happens, for example, when he buys prepared food rather than cook himself or when he pays a neighbor to do his wash. This hiring of domestic services reduces the cash available to his wife for hiring labor to replace him on the farm.

Domestic labor is absolutely essential to the reproduction of the family and of the normal standard of living. The 19 hours a week a woman spends cooking and fetching water is not only crucial to family survival, but it is every bit as tiring and time-consuming as her labor in cash-earning or subsistence production. The obligation to perform domestic services without male help seriously compromises a woman's ability to earn a cash income which is comparable to men's earnings. She is therefore hard pressed to meet her own and her children's cash needs.

The male peasant normally spends over 18 hours a week on cash-earning activities. The typical rural woman is only able to devote about 10 hours to income earning tasks. It is not, of course, that women are less interested in money than men. Women do not have the "free time" to devote to cash-earning activities because of the social definition of their economic obligations.

Beti women, today as in the pre-colonial era, are obliged to grow the family's food and to prepare it each day. These obligations alone take up about 35 hours a week. This is equivalent to the typical male pea-

sant's *total* working time. Here we have an indication of why a female-headed peasant household is likely to be impoverished. A woman burdened with childcare and domestic and subsistence labor of such significant proportions has very little opportunity to work for cash. The hours she is able to devote to cash earning are also likely to bring a smaller return than that earned by most men. This is because a woman's access to land on which she can grow cash crops in her own right is highly restricted by traditional practices and by customary law. In the same manner, a woman's access to wage employment is more restricted than a man's. For a variety of reasons, not the least of which are traditional definitions of a woman's primary economic and familial obligations, women account for less than 10 % of the current wage force in Cameroon.

All these factors add up to a socio-economic situation which forces women into a position of dependence on men for meeting their cash dependent needs. Women are not, however, economically dependent on men in a general sense. The discussion of rural women's labor and production has indicated that rural women contribute every bit as much to family economic welfare as men. Still, the woman's socially reproduced restrictions in cash-earning activities tend to reinforce her personal dependence on men. If she can't get a job in town, she must remain in the village where she must spend most of her time on subsistence and domestic labor. If her husband works in town, the rural woman is dependent on the ability of the urban wage to reproduce that part of her family's living standard which depends on a man's labor or on cash to hire that labor. When the urban wage declines, no matter how hard she works, the wife left to raise the children in the village is likely to be seriously impoverished.

Conclusion

Peasant and worker incomes are linked by multiple and complex ties. This paper has attempted to show that economic trends which threaten wage workers' incomes also directly and indirectly threaten the welfare of peasant families. Conversely, improved urban wages are likely to help improve the well-being and the productivity of peasant families. Many studies have shown that wage earners' savings are often invested in rural enterprises. This is an obvious investment choice when the wage earner's family remains in the village. Even before he returns, the wage worker's investment in his wife's farming project is likely to help improve the productivity of her labor.

Improved urban wages will also help to expand the urban market for food, thus providing a more reliable and lucrative outlet for peasant food production. The market for other peasant produced commodities such as housing materials, charcoal, baskets, and processed food will also expand. An expanding urban market for peasant produced goods will surely call forth increased rural production as long as producer

prices keep up with inflation. If, on the other hand, excessive marketing margins, taxes, or other factors intervene to reduce producer prices, there will be no incentive for the heavily labor-burdened rural woman to increase her production.

An expanding home market is an essential basis for self-centered economic development. A buoyant home market requires that the purchasing power of both peasants and workers rise together in real terms. It follows that an important aspect of any economic policy which is aimed at improving the economic position of rural families must be the reversal of recent tendencies for the real wages of the working class to fall.

BIBLIOGRAPHY

- BINET Jacques, *Budgets familiaux des planteurs de cacao au Cameroun*. Paris, ORSTOM, 1956.
- CAMEROON, Ministry of Economic Affairs and Planning, *Fourth Five-Year Economic, Social, and Cultural Development Plan, 1976-1981*. Yaoundé, 1976.
- CAMEROON, Service de la Statistique générale, *Enquête démographique au Cameroun, résultats définitifs pour les régions Sud et Est, 1962-64*. Paris, INSEE, 1968.
- GUYER Jane I., "The food economy and french colonial rule in central Cameroon", *Journal of African History*, XIX, 4 (1978) 577-97.
- HENN Jeanne Koopman, "Peasants, workers, and capital: the political economy of labor and incomes in Cameroon". Ph.D. dissertation, Harvard University, 1978.
- LABURTHER-TOLRA Philippe, *Minlaaba*. Paris, Honoré Champion, 1977.
- MASSEYEFF R., et al., *Le groupement d'Evodoula (Cameroun): étude de l'alimentation*. Paris, ORSTOM, 1958.
- SEDES, *Circuits commerciaux de produits et biens essentiels*. Paris, 1965.
- SEDES, *Le niveau de vie des populations de la zone cacaoyère du Centre-Sud Cameroun*. Paris, 1966.
- SEDES, *Enquête sur le niveau de vie à Yaoundé, 1964-1965*. Paris, 1967. Four volumes.

Table des matières

<i>Hommage à Henri Ngoa</i> , par Manga BEKOMBO-PRISO.....	7
<i>Introduction : Mères pacifiques, femmes rebelles</i> , par J.-C. BARBIER.....	11

Première partie

FONCTION DE LA FEMME DANS L'ORDRE SOCIAL

1. Le statut social de la femme dans les mythes basaa d'origine, par P. TITI NWEL.....	25
2. Le jeu de la femme, par C. GUILMAIN-GAUTHIER.....	37
3. La contre-dot chez les Dwala du Cameroun, par J. MOUTOME-EKAMBI.....	63
4. Neveu utérin et oncle maternel : de la parenté au soupçon (Mofu, Cameroun du Nord), par J.-F. VINCENT.....	73
5. Women's constitutional role in politics : The Ide of West-Cameroon, par B. MASQUELIER.....	105
6. Aimer, manger et danser ; propos sur la grande polygynie, par C. TARDITS.....	119
7. Mimboo, reine d'Asêm, par J.-C. BARBIER.....	133

Deuxième partie

LA REVANCHE DES FEMMES

8. Contrôle masculin, exclusivité féminine, dans une société patrilinéaire, par E. COPET-ROUGIER.....	153
9. Traditional female militancy in a modern context, par P.N. NKWI.....	181

10. La visite des « belles-mères » chez les Maka ; une rébellion contre les hommes ?, par P. GESCHIERE..... 193

Troisième partie

OUTILS RITUELS ET POUVOIR SACRÉ

11. La naissance d'Aguedzavernda : un pouvoir enfanté et transmis par les femmes (tradition ouldémé du nord du Cameroun), par V. de COLOMBEL..... 219
12. Le *mevungu* et les rituels féminins à Minlaaba, par P. LABURTHE-TOLRA..... 233
13. Rites et associations traditionnelles chez les femmes bëti du sud du Cameroun, par M.-P. BOCHET de THÉ..... 245

Quatrième partie

VERS UN DESTIN INDIVIDUEL

14. Poèmes de femmes bamiléké, par L.-M. ONGOUM..... 283
15. L'instabilité matrimoniale chez les Foulbé du Diamaré, par M. QUECHON..... 299
16. The economic position of Beti widows, past and present, par J.I. GUYER..... 313
17. Femmes éton devant les tribunaux coutumiers, par B. DELPECH..... 327
18. Portraits de femmes à travers *Le fils d'Agatha Moudio*, de Francis Bebey, par G. ETONDE-EKOTO..... 341

Cinquième partie

LES ESPACES NON INTERDITS

19. Paroles d'hommes, images de femmes, par M.-L. PRADELLES DE LATOUR..... 357
20. Le rôle de la femme dans l'économie urbaine à Douala ; exemples du quartier Akwa et de la « zone Nylon », par G. MAINET..... 369
21. La contribution des *buy'em sell'em* au développement, par A. N'SANGOU..... 385
22. Economic ties between peasant and worker : The Beti woman's rural labor and the urban wage, par J.-K. HENN..... 393



ACHEVÉ D'IMPRIMER PAR
CORLET, IMPRIMEUR, S.A.
14110 CONDÉ-SUR-NOIREAU

N° d'Imprimeur : 4347
Dépôt légal : juin 1985

Imprimé en France

Dans un pays aussi fortement contrasté que le Cameroun, parler de la condition féminine peut paraître une gageure. Au-delà des différences d'organisation sociale – confédérations de villages, chefferies, royaumes – ce travail collectif parvient pourtant à montrer comment les multiples rôles assignés à la femme en font une charnière entre mondes parfois opposés. Femmes mythique ou femme-chef, mère ou fille, épouse ou sœur, belle-mère ou bru, la femme, on l'oublie souvent, peut être tout cela à la fois, estompant alors l'image de l'opprimée.

Etrangère dans le lignage de son mari ou séductrice au gynécée royal, la femme, malgré un statut inférieur, capte progressivement sa part de pouvoir, individuellement, par son action et par les enfants qu'elle met au monde, collectivement, au sein d'associations féminines redoutées des hommes. La mobilité liée au mariage virilocal l'a obligée à développer son sens de l'adaptation ; il se révèle fondamental dans la vie actuelle, génératrice de bouleversements. Ainsi la voit-on aujourd'hui exercer des activités auparavant réservées aux hommes.

Une image éclatée de la femme pourrait opposer à la mère tranquille, soumise à son mari comme le souhaite le conservatisme masculin, l'épouse rebelle en quête de ses droits et de ses libertés. La guerre des sexes serait alors inévitable. Pourtant – les pages de cet ouvrage le font apparaître – entre moitié féminine et moitié masculine de la société camerounaise les lieux de convergence ne manquent pas.