

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. Bourry, vice-président (Yaoundé, Archives nat., APA 1030/3).

(3) MBOUI 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. MBOUI, *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 continuél 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.