Anthropologie et Sociétés

Mariage " à petits pas " et mariage " par vol " : pouvoir des hommes, des femmes et des chefs chez les Guidars

Chantal Collard

Volume 3, numéro 1, 1979

Parenté, pouvoir et richesse

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000908ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000908ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Collard, C. (1979). Mariage " à petits pas " et mariage " par vol " : pouvoir des hommes, des femmes et des chefs chez les Guidars. *Anthropologie et Sociétés*, 3(1), 41–73. <https://doi.org/10.7202/000908ar>

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 1979

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

MARIAGE «À PETITS PAS» ET MARIAGE «PAR VOL» pouvoir des hommes, des femmes et des chefs chez les Guidars

Chantal Collard

Le mariage est chez les Guidars l'objet d'une intense pratique sociale: tous les groupes et toutes les catégories sociales y sont impliqués à des titres et degrés divers, le phénomène est donc complexe à analyser, d'autant plus qu'il a subi de profondes transformations depuis une cinquantaine d'années. Mais l'intérêt est justement là: comme il n'y a pas de groupe muet à ce sujet, il est possible d'essayer de bâtir un modèle pluridimensionnel qui rende compte de plusieurs réalités vécues à l'intérieur d'une même société et de leur articulation; très souvent en effet les variations dans l'information ne sont pas réductibles au vrai ou au faux, elles sont relatives à la position sociale des acteurs. Il faut donc sortir des modèles «plats» qui rendent compte d'une culture moyenne partagée par tous, en général la culture masculine dominante, dominante d'ailleurs chez les Guidars aussi. Autre défaut courant dans la littérature ethnologique, et issu du premier: les juxtapositions d'études portant sur des catégories particulières (par exemple: étude des Uns Tels, puis étude «complémentaire» sur les femmes). Il s'agit en effet de voir comment, lorsqu'il y a plusieurs modèles à un certain niveau, ceux-ci s'articulent entre eux de façon complémentaire ou hiérarchique et quel en est le résultat, car après tout ces différents acteurs vivent côte à côte dans la même société. Cet exercice n'est pas toujours facile ni possible, car comme le dit S. Ardener: «...A society may be dominated or over-determined by the model (or models) generated by one dominant group within the system. The dominant model may impede the free expression of alternative models of their world which subdominant groups may possess and perhaps may even inhibit the very generation of such models» (1975: XII). Dans l'exemple qui nous intéresse, ceci n'est heureusement pas le cas.

Nous essayerons donc de faire à propos du mariage une ethnologie de la différence sexuelle, qui chez les Guidars comme ailleurs est toujours combinée avec une différence d'âge et de statut. (En ce sens, il n'y a pas de catégorie « homme » ou « femme ». Quand on le suppose, dans la littérature ethnologique, il est clair que l'on fait référence aux hommes mûrs d'une part et aux « femmes-femmes », aux jeunes femmes d'autre part...). Nous montrerons comment les règles matrimoniales et les stratégies des deux sexes se combinent et quel en est le résultat. Une grande place sera faite ici à l'idéologie et aux idéologies particulières, car les règles de choix du conjoint ne sont pas prescriptives.

Ce premier objectif – faire parler toutes les catégories impliquées, y compris les catégories dominées, en tenant compte de leurs langages et de leurs codes de communication particuliers – tout modeste qu'il soit, nous fera voir que les fameux « objets d'échange » ou témoins passifs du mariage n'en sont pas toujours; le mariage ne s'établit pas entre deux groupes d'hommes, ces groupes comprenant des femmes, ce qu'avait déjà souligné J. Goody (1973), et n'est pas non plus l'affaire de deux groupes, puisque le mariage guidar n'est pas monogamique, mais à la fois polygynique et polyandrique comme il l'est dans la plupart des sociétés dont il est question dans ce numéro¹. Chaque mariage est donc traversé par toute une série d'échanges entre personnes de même sexe ou de sexes opposés, de stratégies qui se croisent, s'enchevêtrent, se superposent, faisant appel à la fois à la réciprocité, au vol et à la complicité. Le principe de réciprocité en voit ici de belles, ce qu'avaient déjà montré P. et M. Etienne à propos du mariage Baoulé dans un article célèbre (1971). Comme on le verra dans le cas guidar, la réciprocité n'est qu'un terme instable dans des échanges qui vont du don au vol. Mais plus que cela, un même mariage peut impliquer échange réciproque à un certain niveau et vol à un autre, c'est cette complexité des faits que nous voulons faire apparaître ici, car elle nous semble préalable à une remise en question de la théorie de l'échange des femmes et de son fondement: le principe de réciprocité.

Qui plus est, une analyse du processus matrimonial qui s'arrêterait à la fin des tractations et rituels de mariage serait chez les Guidars tout à fait insuffisante, non seulement parce que tout mariage est menacé d'une rupture, mais parce que le fait même d'être marié ne garantit pas à un homme d'avoir une épouse chez lui; ceci est une conséquence de la surcirculation des femmes (chaque femme, bien que rien ne l'y oblige, ayant en moyenne 3 ou 4 maris) et de la polyandrie féminine, qui est chez les Guidars non successive, même si en raison de la règle de résidence patri-virilocale, elle est

¹ Comme c'est le cas dans la plupart des populations du plateau nigérian, où ces formes ont été décrites avec le plus de détails par J.C. Muller (1973, 1976 entre autres), W. Sangree (1969, 1976) et J.J. Chalifoux (1977). En ce qui concerne le Cameroun septentrional, l'existence de formes semblables a été décrite par M. Richard (1977) à propos des Mada et des Mouyeng, mais des études plus approfondies en révéleraient probablement l'existence ailleurs, chez les Mouktélé notamment (cf. Juillerat, 1971).

toujours virtuelle (ce qui explique qu'elle ait échappé à beaucoup...). Il faut donc aller plus loin que les tractations et les rituels de mariage, et examiner les règles et les stratégies de «garde» du conjoint. Ceci sera notre deuxième objectif.

Nous essayerons de voir enfin, comment toutes ces règles et stratégies particulières et les idéologies qui les sous-tendent s'articulent à un niveau plus global, politique et social. Depuis une cinquantaine d'années, les deux formes de mariage ont subi des transformations importantes que nous mettrons en évidence. Notre troisième objectif sera de montrer comment le pouvoir politique chez les Guidars s'est nourri des pratiques matrimoniales, différemment certes, mais toujours aussi efficacement.

Les Guidars sont plus de 50 000, ils occupent dans le Cameroun septentrional une zone de plaine parsemée d'inselberg dans une région tropicale marquée par l'alternance de deux saisons, la saison des pluies et la saison sèche. Ce sont essentiellement des agriculteurs. Ils cultivent principalement le mil, culture masculine, l'arachide, culture féminine, et le coton culture également masculine pour avoir du numéraire et payer l'impôt, mais traditionnellement ils ont toujours cultivé un peu de coton qu'ils échangeaient avec leurs voisins sous forme de bandes tissées pour obtenir ce qui leur manquait, ou ce dans quoi ils avaient décidé de ne pas investir, l'autosubsistance n'étant jamais complète, et les raisons de ne pas la pratiquer pas toujours strictement techniques ou économiques. Le fer venait des massifs montagneux de l'ouest (Peske-Bori) ou de l'est (Bindir), le poisson séché du sud-est (région Mambay ou Moundang), les produits laitiers des Peuls nomades qui fréquentaient leur territoire, et le sel natron en partie du nord (des Guizigas de Maroua). Les Guidars ont été de tout temps ouverts aux échanges et influences extérieures. Autrefois néanmoins, les Guidars cultivaient beaucoup plus de mil que de coton, et avaient, à leurs dires, de bien meilleures récoltes, les pluies étant plus abondantes (leur territoire s'est rapidement asséché et déboisé); la bière de mil était bue en commun plus fréquemment, alors que de nos jours la vente en est souvent interdite sur les marchés en saison sèche, à cause de la pénurie de mil. Parallèlement à l'agriculture, les Guidars font un peu d'élevage complémentaire: poulets, chèvres et moutons surtout, mais aussi, et de plus en plus, bovins, dont l'élevage était autrefois presque exclusivement aux mains des Peuls nomades qui sillonnaient leur territoire. Les Guidars réinvestissent ainsi les bénéfices de la vente du coton dans l'achat de cheptel bovin.

Les Guidars, appelés aussi Baynawa (amis), ont subi au cours des deux derniers siècles de nombreux contrecoups politiques, dont les plus marquants ont été l'invasion peule de 1830 et la chute de la principauté (chef-ferie) de Guider, la colonisation allemande puis française, et la création de l'État camerounais (la République Unie du Cameroun) en 1960.

Jusqu'en 1830, nous avons affaire à un système politique centralisé: le chef de Guider gouvernait les villages éloignés par l'intermédiaire de ses frères ou de ses fils. Toutes les deux générations ces commandements locaux étaient relevés. La principauté de Guider était cependant d'une extension territoriale assez faible.

À la suite de l'éclatement de la principauté guidar lors de l'invasion peule en 1830, une partie des Guidars refusa de se soumettre et de payer tribut et fuit vers les zones plus montagneuses dans la région est du territoire guidar qui promettaient une meilleure défense, elle s'est établie là avec d'autres rameaux ethniques, chassés comme elle par une invasion peule, ou installés là antérieurement. Jusqu'à l'implantation coloniale allemande puis française, ces Guidars ont résisté victorieusement à toutes les tentatives d'assimilation peule. Les différences culturelles des différents rameaux ethniques ont été intégrées par le biais des «moitiés» politico-rituelles qui permettaient de traduire au mieux les différences ethniques en termes de complémentarité dans un système dualiste qui n'avait rien d'archaïque. Du point de vue de l'organisation politique supra-villageoise, on est passé d'une principauté centralisée à de petites fédérations politico-rituelles de villages très peu étendues et à l'intérieur desquelles les villages étaient très largement indépendants. Les fédérations étaient organisées de la façon suivante: les Guidars, dont le principe de filiation est patrilinéaire, sont divisés en deux moitiés politico-rituelles. Les goudouo boubara, ceux qui portent le vêtement de funérailles blanc, peuvent accéder à la chefferie. Les goudouo péprengé, ceux qui portent le vêtement de funérailles rouge, peuvent accéder aux fonctions de chef de terre et de forgeron. Ce système dualiste est encore repérable spatialement dans les villages guidars. Quand un clan péprengé se forme, les descendants de l'aîné, les péprengé, peuvent accéder à la fonction de chef de terre, les descendants du cadet font partie des péprengé-titirré (rouges-noirs) et peuvent devenir forgerons. Le groupe des chefs est en charge des rituels de saison sèche, de l'organisation des chasses collectives et des rituels pour faire tomber la pluie, les péprengé (dont la plupart sont originaires des monts mandara) de la forge, de la guerre, des séances de divination concernant tout le village (4 par an), et de tous les rituels agraires de saison des pluies. L'ordre d'implantation des lignages du chef et du chef de terre dans les différents villages fournissait autrefois le cadre très formel de subordination des villages aux villages où étaient établies les branches aînées, ce qui est encore sensible dans les rituels. Ainsi pour les rituels dont les chefs de terre ont la charge, les différents villages accomplissent leurs rituels dans l'ordre: village où est établie la branche aînée du clan du chef de terre d'abord. Pour les rituels dont les chefs du village ont la charge, l'ordre est différent, mais là encore la succession respecte l'ordre d'implantation du clan cheffal dans les différents villages. Chaque village est ainsi pris dans deux orbites politico-rituelles, qui peuvent se recouper partiellement, et dont on peut dire qu'elles formaient à elles deux la zone privilégiée de choix du conjoint pour les deux formes de mariages réunies, jusqu'à la main-mise administrative des colons français sur le territoire.

Jusqu'en 1957, l'administration coloniale gouvernait le secteur tant bien que mal directement par l'intermédiaire des chefs de village, sans donc tenir compte ni du système contrapuntique villageois, ni de l'existence de ces petites fédérations politico-rituelles. En 1957, il y eut création du canton de Lam regroupant 15 villages, mais 3 villages restaient encore indépendants et étaient commandés directement par le Sous-préfet de Guider. En 1960, le Cameroun accédait à l'indépendance. En 1973, il y eut redécoupage administratif des villages guidars (de nombreux quartiers ont été érigés en villages), ce qui modifia quelque peu les structures du pouvoir, et renforça entre autres les pouvoirs du chef de canton et de l'administration camerounaise.

Ces bouleversements politiques et administratifs ont évidemment beaucoup affecté les pratiques matrimoniales. Nous opposerons dans ce travail les pratiques matrimoniales qui ont prévalu dans la situation de maquis (après la chute de la principauté de Guider), où l'indépendance des Guidars tout en étant constamment menacée par des tentatives d'annexions peules n'en était pas moins réelle, à celles qui ont suivi la main-mise étatique sous la houlette des colons français d'abord, puis après 1960, sous celle du président M. Ahidjo. La transition entre les deux n'a pas été brutale, mais les premières mesures officielles affectant les pratiques matrimoniales guidars ont commencé à se faire sentir dans les années 30, période marquée d'ailleurs du côté guidar par un mouvement messianique que nous prendrons comme point tournant dans cette étude.

▣ Le mariage traditionnel chez les Guidars

Chez les Guidars, il y a deux formes de mariage: le mariage primaire oudaha (à petit pas), et le mariage secondaire, contracté en deuxième par une femme, ougouma (par vol), qui sont très contrastés dans leurs principes et leurs modes de fonctionnement.

Pour comprendre comment ces pratiques se prêtent ou non au jeu, les règles étant différentes selon les acteurs, il convient de relater ici dans le détail les règles et les rituels qui président à chacun d'entre eux, et d'abord ceux qui concernent le mariage primaire oudaha.

◆ Le mariage oudaha (petit à petit)

Le mariage oudaha était toujours autrefois le premier mariage pour les filles (moyenne d'âge au moment du mariage: 17 ans), mais pas toujours le premier pour les garçons. Seule cette forme de mariage comprenait une série élaborée de rituels, qui engageaient les groupes de filiation des deux conjoints ainsi que leurs parents maternels.

1. L'accord

Si actuellement les futurs conjoints se choisissent l'un l'autre, autrefois, ce n'était pas le cas. La première phase comprenait l'échange de paroles entre les parents des futurs conjoints. Si les interdits matrimoniaux étaient respectés, l'affaire pouvait se poursuivre. Mais comme ceux-ci sont très étendus il fallait faire appel à la mémoire, ou à la discrétion des chefs de lignage, lors de la cérémonie oubassa. On ne peut épouser quelqu'un de son propre lignage, un consanguin quelconque, à moins de trois générations. Il faut signaler ici que la polygynie présente la particularité de modifier sensiblement le décompte des degrés de parenté. L'éloignement généalogique entre futurs conjoints, parents par alliance l'un de l'autre, doit être encore plus grand qu'entre consanguins. Toutes ces règles font que le mariage d'une personne est grandement conditionné par ceux effectués avant elle par ses parents et germains plus âgés, qui lui ferment de nombreux mariages possibles, surtout si l'on tient compte du fait qu'un homme peut contracter plusieurs mariages oudaha. Les critères de génération et de rang de naissance sont dès lors fondamentaux pour l'ordre des choix. Un père doit verser une compensation matrimoniale pour ses fils en tenant compte de leur rang de naissance (défini par la mère) et de leur âge absolu. Et, sauf lorsqu'il y a une grande différence d'âge entre le fils aîné d'une femme et le fils plus âgé mais second d'une autre, le critère de rang de naissance prend le pas sur celui d'âge absolu. Cet impact des prohibitions matrimoniales sur les rapports aînés/cadets (définis ici par référence généalogique et non, par abus de langage, comme anciens et jeunes) a le plus souvent été laissé dans l'ombre par les auteurs, et pourtant pour les Guidars il est très clair que le mariage oudaha est réservé de préférence aux fils aînés, et qu'un père de nombreux fils encouragera ses fils cadets à « voler » des épouses à des hommes d'autres villages s'il n'y en a pas de disponibles à proximité ou en attendant qu'il puisse les aider financièrement à obtenir une épouse par mariage oudaha.

2. Oubassa (mettre une pierre sur quelque chose pour se la réserver)

Une fois l'accord formel conclu, le père et le fils se préparent au premier versement de la compensation matrimoniale, à faire oubassa. Traditionnellement pour oubassa il fallait verser: 1 chèvre, 4 ou 5 boucs, 2 grandes calebasses de mil, 2 perles de verre blanches (pour mettre au cou de la fiancée et signifier qu'elle était réservée) et une boule de tabac. Il n'y a jamais de contacts directs entre les parties une fois l'accord formel conclu; c'est toujours un messenger, choisi par divination, qui fait le va et vient. Les transactions ont lieu à la tombée de la nuit, et toujours en saison sèche. Le mariage suit ainsi le cycle agricole, la fiancée est donnée peu avant la saison des pluies, saison féconde. Le lendemain de ce premier versement, le père de la jeune fille consulte les anciens et le chef de son lignage pour leur demander leur avis sur le mariage qui se prépare. S'ils ont des objections à ce que l'union se fasse les cadeaux sont rendus.

Pour le mariage oudaha, d'après notre enquête de 1970, 77% des unions s'effectuent entre habitants d'un même village, 23% avec des habitants de villages situés à une distance moyenne approximative de 6 km. Il est important de noter à ce sujet que les villages guidars se scindaient lorsqu'ils atteignaient ou dépassaient 2000 personnes (deux villages ont atteint ce chiffre et se sont scindés pour donner naissance à quatre villages). Cette scission était marquée par une légère distanciation spatiale; les villages entraient alors dans des politiques matrimoniales distinctes. L'analyse des mariages recensés montre qu'il y a une fréquence importante de mouvements de femmes entre certains lignages à l'intérieur du village, ce dont les chefs de lignage étaient bien conscients; il essayaient de maintenir ces liens préférentiels d'alliance entre lignages à l'intérieur de certaines limites pour ne pas provoquer la fermeture des échanges matrimoniaux et la pénurie d'épouses ou de biens dotaux. Sans mariages secondaires pratiqués en dehors de cette aire matrimoniale, ce qui alimentait sans cesse celle-ci d'éléments nouveaux, on risquait à tout moment le blocage du système. Le mariage ougouma (par vol) est donc intimement lié à la structure du mariage oudaha, et n'est pas une simple réplique ou une addition.

Si l'accord des chefs de lignage est assuré pour oubassa, une chèvre est égorgée par le père de la fille; une épaule est réservée à l'oncle maternel aîné, un gigot pour l'oncle paternel aîné. De la bière de mil est préparée, et parents, voisins et messagers sont invités à manger, mais pas la fille qui reste enfermée dans sa case. Les anciens la font sortir pour lui annoncer son prochain mariage et l'avertir qu'elle devra rester chez le mari en question jusqu'à ce qu'elle ait donné au moins un enfant. Le «prix de la fiancée» n'est donc tout au plus qu'un prêt, et si prix il y a, il faudrait parler du prix de l'enfant, car le fait d'avoir donné un enfant faisait qu'on ne pouvait réclamer la compensation.

Le futur gendre commence alors à aider ses futurs beaux-parents dans leurs cultures, trois fois par an minimum (à l'occasion du sarclage et de la récolte du mil du futur beau-père, et à l'occasion de la récolte d'arachide de la future belle-mère). Pendant 4 ans il travaillera ainsi avec ses amis dans les champs. Si on considère que le nombre moyen d'amis venus aider le futur gendre dans les champs du beau-père est de 8, et de 5 dans les champs de la belle-mère, on voit que les prestations de travail sont assez importantes puisque le jeune homme devra à son tour aider les différents amis venus l'aider. Le mariage oudaha redistribue ainsi de façon importante la jeune et «vaillante» main-d'œuvre masculine.

À chaque fête de l'année, le jeune homme devait en plus apporter des fagots de bois (5-6 pour la mère de la fille, 2-3 pour le père). En échange on lui offrait de la bière de mil.

3. Oubélé (prendre chez soi)

Un an plus tard, toujours en saison sèche, a lieu le rituel oubélé. À cette étape des fiançailles, le fiancé et son père devaient traditionnellement verser :

- 4 chèvres, dont 1 ou 2 dépouillées
- 8 à 10 gros pots de bière
- 2 à 3 boules de tabac
- 6 à 7 boucs
- 1 calebasse de farine de mil blanc

et à la fille :

- 2 à 3 perles de collier blanche
- 1 cache-sexe avant
- 1 cache-sexe arrière

Les éléments de la compensation matrimoniale étaient comme on le voit des biens d'usage courant que tout le monde pouvait se procurer facilement; il n'y a pas chez les Guidars de biens de prestige qui n'auraient de valeur que dans les mains des anciens qui contrôlent pourtant en partie le circuit matrimonial par le biais de la connaissance généalogique, car seuls sont habilités à dire que deux personnes sont parentes l'ancêtre commun ou les chefs de lignage.

Pour faire oubélé, la jeune fille, après avoir reçu ses amies pour un repas d'adieu, va dans la concession de ses futurs-parents où elle reste une semaine environ. Le père du fiancé consulte le devin qui interroge les poulets pour savoir si la fiancée va vivre longtemps, donner beaucoup d'enfants, et si elle peut venir habiter dans la concession. Si les poulets disent non, on attend et on recommence quelque temps après. Les cadeaux dont il a été question plus haut sont apportés le soir chez les parents de la jeune fille. Des hommes assurent le traînage des animaux, et des femmes portent les différents cadeaux. La fiancée, ne portant que sa calebasse, est rendue à ses parents en même temps que sont apportés les cadeaux. Dès son retour, ses amies viennent aux nouvelles; le même sort les attend. Le lendemain matin une épaule de mouton ou de chèvre et un pot de bière sont envoyés à l'oncle maternel aîné de la fiancée et un gigot à l'oncle paternel aîné. Les tantes paternelles (qui défendent les intérêts de leur neveu poussent toujours leur père à payer la compensation) et les tantes maternelles reçoivent chacune un morceau de sel. Ensuite a lieu un grand festin auquel sont conviés les parents paternels et le messager. À la fin de la journée on offre un pot de bière à l'oncle paternel aîné de la fiancée. Une partie importante des versements est ainsi redistribuée très vite sous forme de nourriture.

4. Oukan zingilé (attirer l'ombre-double)

Un ou deux mois après, la jeune fille doit retourner 2 à 3 jours chez son fiancé pour attirer chez lui son « ombre-double », composante importante de la personne. La jeune fille arrive chez son fiancé en apportant une grosse boule de mil, et non pas seulement sa petite calebasse pour puiser de l'eau que toutes les jeunes filles possèdent, accomplissant ainsi son deuxième devoir d'épouse. Lorsqu'elle retourne chez ses parents, le fiancé, s'il le peut, lui donne une chèvre dépouillée.

5. Oudama (se cacher)

Traditionnellement c'était encore seulement quelques mois après que le jeune homme faisait oudama. Le messenger apportait 3 ou 4 pots de bière et une chevrette. À partir de ce moment là, le gendre et ses beaux-parents ne peuvent plus se laver, faire leurs besoins ou manger les uns en présence des autres.

6. Oungla (aimer quelqu'un)

Quelques temps après avait lieu la phase du mariage appelée oungla. Le mari qui a attendu patiemment réclame sa femme, mentionnant les différents services dont il a besoin. Le père de la jeune fille appelle l'oncle maternel aîné de cette dernière et lui transmet les doléances du mari. En présence du messenger, l'oncle maternel défendant les intérêts de sa sœur demande alors: « Le mari a-t-il payé un bouc pour compenser la mère des souffrances de sa grossesse et de son accouchement: morga nat mat wanke (bouc pour la mère de la fille) ou hau na kitoko (chèvre pour le cache-sexe)? a-t-il donné deux chèvres et du mil en compensation de celui que la mère s'est fatiguée à écraser pour sa fille: way aka buna (chèvres de la pierre à mil)? S'il a rempli toutes ces obligations, alors on peut lui donner sa femme. Mais même s'il a donné tout cela, il faut qu'il sache que la dot de sa femme ne sera jamais finie de payer ». Comme le fait remarquer A. Marie, « décréter » que « la dot ne finit jamais » c'est affirmer et établir le caractère permanent et obligatoire de la relation instaurée par le mariage » (1972: 36) que rappelle ici l'oncle maternel qui, avec sa sœur et les tantes paternelles et maternelles de la jeune fille, est bien inclus dans le groupe des donneurs de femmes.

7. Le rapt de l'épouse

Peu de temps après, le messenger emmène de nuit la fille chez ses beaux-parents. Même dans le mariage oudaha, il y a simulacre de vol. Mais tout n'est pas fini: il va falloir apprivoiser la jeune épouse, qui va rester quelque temps chez sa belle-mère jusqu'à ce que celle-ci arrive à la persuader de

rejoindre son mari. Autrefois la jeune épouse à qui l'on n'avait jamais demandé son avis pouvait essayer de se sauver pour retourner chez ses parents.

8. «S'asseoir sur le lit» : la consommation du mariage

La première fois que la jeune épouse rejoint son mari, celui-ci doit lui donner quelque chose pour qu'elle accepte de «s'asseoir sur le lit» (service sexuel), autrefois une poule ou une houe, actuellement trois pagnes. Si la fille est vierge, le mari envoie par la suite 2 ou 3 houes à la mère de la fille tenue responsable de la sexualité de sa fille: bardao na kriya (houes du sexe de la femme). Les mères contrôlent sévèrement la sexualité prémaritale de leur fille.

9. Outeglo (faire le foyer)

La jeune femme reste chez sa belle-mère jusqu'à ce qu'on lui ait érigé sa propre case. On lui construit alors son foyer. La mère de la fille lui donne à cette occasion son douaire: 3 canaris (pour la boule de mil, la sauce, et la viande), du gombo, des haricots et de la farine, ainsi que des semences. Le matin les voisines sont invitées. Le mari dépouille un bouc. Les femmes présentes enseignent à la jeune épouse comment préparer la viande (qu'on ne peut préparer qu'une fois mariée). Près du foyer on fait le rituel oupédé: on mélange de la farine de mil blanc, du sésame et de l'eau, la jeune épouse boit et crache à droite et à gauche. L'époux invite ses amis et voisins à venir manger le premier repas préparé par sa femme. Celle-ci mange à côté avec celles qui désormais feront partie de son entourage quotidien et lui serviront d'interlocutrices: les femmes de la concession et les voisines venues l'aider. Le mari donne une poule à chacune des voisines lorsqu'elles s'en vont.

10. Outeng a maha (monter dans le grenier)

Le lendemain la jeune épouse monte dans le grenier de son mari pour la première fois. Traditionnellement le mari devait encore faire un cadeau à sa femme à cette occasion (une poule: si la poule donne des œufs, la femme sera féconde).

On voit ainsi comment sont rituellement spécifiés les différents services *in uxorem* et *in genetricem* rendus par une femme à son mari et pour lesquels celui-ci doit compenser: services culinaires, services sexuels, engendrement d'enfants (au moins 1) et aide agricole.

11. Ougoutelta (plonger le pied dans la concession)

Quelques temps après la jeune femme va rendre visite à ses parents accompagnée de sa belle-mère ou d'une autre femme. Devant la concession de son

père a lieu la cérémonie *ougoultelta* qui marque la rupture de son ancien statut de fille et de membre de la concession de son père. Celui-ci prend les cadeaux: farine de mil blanc et chèvre dépouillée. Il prend un peu de farine qu'il mélange à de l'eau dans unealebasse blanche. Il pose le pied de sa fille sur la pierre d'entrée et verse le mélange sur celui-ci en disant: «je t'ai amenée en mariage, sois en paix. Si tu reviens chez moi, retourne en paix». Le père s'engage ainsi à ne pas garder sa fille et à ne pas la reprendre. L'épouse passera ainsi de mari en mari sans retourner chez son père, sinon en visite. À partir de *ougoultelta*, la fille ne peut plus se laver devant ses parents et vice-versa, ni partager avec sa mère la boule de mil matinale (celle qui suit normalement un coit). L'alliance entraîne ainsi un affaiblissement des liens de filiation et développe des hostilités à l'intérieur même de la famille, entre le père et sa fille surtout. Le lien mère-fille qui était très fort tend aussi à se dénouer quelque peu après le mariage.

Ces rituels montrent bien la tension permanente qui existe entre un homme et ses alliés et la lourdeur des obligations qui sévit entre eux. Le mari s'engage à payer et le père à ne pas reprendre sa fille. Mais les rituels de mariage révèlent aussi la tension qui existe chez les Guidars entre un homme et sa jeune épouse, qui se fait pour le moins prier pour venir le rejoindre. La femme avec qui un homme se sent détendu n'est pas sa jeune épouse, mais comme on le verra plus loin son amie, *manahawa*, avec qui il a une relation beaucoup plus directe et franche mais de caractère non sexuel (du moins à un niveau non symbolique). Les femmes en effet ont souvent de la rancœur pour ces mariages pas toujours choisis par elles (quoique cela soit de plus en plus rare, mais c'était habituel autrefois), et où elles font les frais du principe de réciprocité. Les gens disent d'ailleurs en parlant d'une femme pour qui on a payé une bonne compensation matrimoniale: «on a bien mangé sur cette femme», allant même jusqu'à dire dans le cas d'une femme qui a donné des jumeaux, ce qui engendre des réjouissances supplémentaires: «on a trop mangé sur cette femme», et les femmes parlent amèrement «d'avoir la dot sur le dos», dot qui les retenait autrefois jusqu'à ce qu'elles aient donné un enfant.

Les rituels qui marquaient le mariage *ougouma* que nous allons aborder maintenant sont autrement plus allègres et moins pesants, pour l'épouse en tout cas, car comme nous le verrons, il y aura là encore quelqu'un de floué: le mari.

◆ Le mariage *ougouma* (par prise ou par vol)

1. L'adultère et le mariage par vol

L'adultère se dit en guidar: *oukwa gisbe* (faire le mal en dehors du foyer). Si la femme par contre quitte son mari ou son père pour venir passer, ne serait-ce qu'une nuit ou deux chez un homme, n'emportant comme c'est la

coutume que sa calebasse et ses vêtements, cela est considéré comme un mariage par vol, les intentions de la femme étant, du moins on le suppose, de rester chez cet homme. Pour un homme, toute aventure qui s'est déroulée chez lui est donc un mariage. Les femmes, plus réalistes, ne comptent comme mariage que les cas où elles ont passé plus d'une lune chez le mari en question.

2. Le mariage par vol et le divorce

Le divorce autrefois n'existait pratiquement pas. Si l'épouse avait donné un enfant, même mort-né, la compensation ne pouvait être réclamée: «Je ne vomis pas ce que j'ai mangé», disent les beaux-pères à propos de la compensation matrimoniale qu'ils ont «mangée». De même un mari guidar ne peut «vomir» le mariage qu'il a consommé. Un homme quitté espère, comme cela est possible dans la coutume, que son épouse lui reviendra quelques temps après surtout si elle a bien rangé ses affaires en partant ou si elle a laissé des enfants en bas-âge. De vieux maris nous ont même dit sans amertume apparente qu'ils pensaient que leur jeune épouse en fuite reviendrait au moment de leurs funérailles pour vivre avec ses enfants chez un de leurs agnats plus jeunes.

Le mariage ougouma traditionnel n'impliquait donc ni divorce, ni veuvage; il s'agit d'un mariage secondaire tel que défini par J.C. Muller: l'union d'une épouse avec un autre homme que son mari qui ne suit ni ne précède le divorce (1976: 2). En ce sens les femmes étaient donc tout autant polyan-dres que les hommes pouvaient être polygynes.

3. Les interdits matrimoniaux

Aux interdits matrimoniaux précédemment cités pour le mariage oudaha s'en ajoutent trois autres pour le mariage ougouma basés sur la parenté:

- Il est interdit à un homme d'enlever une épouse à un homme de même lignage que lui. Une femme ne peut épouser un homme de même lignage que son mari.
- Un homme ne peut prendre une épouse là où il en a déjà pris une en mariage primaire ou secondaire. Les degrés d'éloignement généalogique à respecter entre futurs conjoints (6 ou 7) ne lui permettent pas de repuiser dans le même lignage, ni dans le lignage maternel d'une de ses précédentes épouses.
- Il est interdit à un homme d'enlever une épouse que quelqu'un du lignage minimal d'une de ses premières épouses est en train d'épouser en mariage oudaha sous peine de rompre le premier mariage. Autrement dit, le vol perpétré là où il y a eu alliance annule l'alliance précédente.

À côté des interdits basés sur la parenté, nous avons trouvé chez les Guidars des interdits matrimoniaux basés sur le territoire. Ainsi, il est interdit d'enlever une épouse à quelqu'un du même quartier que le sien. Il est également répréhensible de ravir une épouse à un homme d'un autre village mais de même lignage que ses propres voisins, car le vol ne doit pas mettre en péril l'unité locale du quartier.

En plus des interdits portant sur le voisinage strict, nous avons relevé dans le village de Lam des interdits de vol d'épouses entre lignages qui autrefois avaient conclu une alliance à un moment donné de leur histoire.

Un dernier interdit, plus ou moins explicite, est qu'on ne peut impunément enlever les épouses des chefs de village, alors qu'eux par contre peuvent le faire. Même si cela est considéré comme un abus de pouvoir, cela fait partie de leurs prérogatives. Comme chez les Moundangs voisins (Adler 1969), les chefs épousent sans compensation matrimoniale; ceci est un point important sur lequel nous reviendrons.

À tous ces interdits s'ajoutent les dangers de la relation de co-époux, unis malgré eux dans une relation d'homosexualité latente par le choix d'une femme, et qui doivent s'éviter mutuellement. Si un homme tombe malade, et qu'il reçoive la visite de son co-époux, on pense qu'il en mourra.

Pour le mariage ougouma, les épouses sont volées à des hommes de villages situés à une distance approximative de 11 km du village de référence (alors que pour le mariage oudaha, les 3/4 des mariages sont conclus entre habitants d'un même village). Quelques mariages inter-ethniques apparaissent (2%), bien que la grande majorité reste intra-ethnique. Les mariages par vol entraînent aussi souvent une émigration au moins temporaire pour échapper aux éventuelles poursuites. Les fuyards vont le plus souvent au Tchad voisin, où ils sont protégés par la frontière.

4. La complicité, la réciprocité et le vol dans le mariage ougouma: « je te vole, tu me voles », le nzébi et les intermédiaires

Avec tous ces interdits et la distance qui existe entre futurs conjoints, des complices et des intermédiaires sont nécessaires pour faciliter les rencontres. La première forme de complicité est celle qui s'établit entre partenaires mêmes du vol. Les femmes peuvent provoquer un vol aussi bien que les hommes. Les Guidars disent indifféremment: « Elle a volé un homme » ou: « il a volé une femme ». La seconde forme de complicité, celle sur laquelle nous voudrions insister ici, est l'entraide réciproque qui se développe entre amis de même sexe (baynawa) ou de sexe différent (manahawa) pour jouer ce rôle d'intermédiaire.

Autrefois lorsque le jeune garçon franchissait l'étape importante de la puberté et devenait gaoula, il recevait de son père carquois, flèches, couteau ainsi que des conseils sur la façon de s'y prendre pour enlever une épouse. Son éducation sexuelle était cependant toujours faite par des femmes: co-épouse de sa mère ou mieux tante paternelle qui a avec son neveu une relation d'entraide et à plaisanterie. Il rejoignait alors l'association des jeunes gens: la samari (terme haoussa) dont le chef, bii gaoula (chef des jeunes gens), était élu. L'association procurait des combattants pour les guerres, de la main d'œuvre pour aller couper le mil dans les champs du chef et des futurs beaux-parents pour les mariages oudaha. Il y avait donc un surtravail effectué par ces jeunes au profit du chef et d'hommes plus âgés. Un garçon restait dans la samari jusque vers 35 ans. C'était dans le cadre de la samari que se pratiquait le nzébi (l'amitié) entre quartiers ou entre villages. Le nzébi était surtout une activité de saison sèche. Il y a deux générations encore, les liens amicaux s'établissaient entre habitants d'un même village mais de quartiers différents (entre lesquels selon deux de nos informateurs le vol était autrefois permis). Les jeunes gens d'un quartier se mettaient d'accord et décidaient d'aller «faire l'amitié» avec un autre quartier. Ils partaient de compagnie dans le quartier en question où ils étaient reçus par les hommes de celui-ci. Chacun se choisissait un ami, l'emmenait chez lui boire et manger. Le soir il y avait des danses au violon où participaient aussi les femmes. Cette invitation était rendue l'année suivante par les jeunes gens du quartier invité. Le nzébi était fréquemment organisé entre villages guidars participant le plus souvent à la même aire politico-rituelle, mais pas toujours. Aux temps de la guerre contre les Peuls, le nzébi s'est pratiqué avec des villages plus lointains venus prêter main forte. Il favorisait ainsi l'intégration de groupes étrangers. C'est ainsi que le nzébi a eu lieu avec les Moundangs de Minjil et les Guizigas de Garmaï-Pilim il y a 40 ans et plus. Avant d'entreprendre de telles expéditions cependant, le devin était consulté. Les jeunes gens étaient ensuite prévenus des temps et lieux de rendez-vous. Chacun mettait ses plus beaux atours pour se rendre dans le village en question. Arrivés à l'extérieur du village ils jouaient des instruments de musique pour prévenir qu'ils venaient faire l'amitié et non la guerre. (Le village choisi pouvait refuser le nzébi mais cela était rare). Les jeunes gens se rendaient ensuite chez le chef de village où les attendaient les hommes du village en question. Chacun se choisissait alors un ami dans le village hôte qui l'emmenait chez lui manger et boire. Le soir il y avait une danse devant la maison du chef où tous participaient (y compris bien sûr les femmes du village en question). Il fallait s'y montrer beau danseur et beau parleur. L'invitation était rendue l'année d'après. Le nzébi avait une incidence non négligeable sur la production dans la mesure où il y avait consommation importante de bière de mil et de viande. Les Guidars disent qu'ils se sont appauvris; autrefois ils cultivaient plus de mil, moins de coton, et avaient de bien meilleures récoltes. Même si donc en fin de compte il n'y avait pas de femmes à la clef, cette fête et ce festin valaient bien à eux seuls le déplacement. Le nzébi développait des alliances politiques et des réseaux de sociabilité importants, car les amitiés que l'on

se faisait lors du nzébi duraient à vie, et à l'occasion des fêtes les amis pouvaient se rendre chaque année des visites.

Quelles étaient les implications matrimoniales de cette institution? Les Guidars le disent clairement: «Pour avoir beaucoup de femmes, il faut avoir beaucoup d'amis». Chez les Guidars en effet un ami est non seulement quelqu'un qui vous écoute, vous conseille et vous rend service, mais aussi quelqu'un qui sert d'indicateur et d'intermédiaire pour les mariages par vol. Il peut ainsi mettre son ami en contact avec une femme qu'il ne peut enlever lui-même à cause des prohibitions lignagères ou de voisinage, mais dont il sait pour l'entendre chanter lorsqu'elle écrase son mil, qu'elle ne demande qu'à partir. Les femmes, en effet, traditionnellement encouragées sinon contraintes au mutisme en public, et qui ne parlent facilement qu'entre elles, chantent par contre lorsqu'elles écrasent le mil. Si les femmes sont muettes sur les mythes et l'histoire, elles sont par contre les seules autorisées à parler ouvertement de la sexualité et à chanter quelle sorte d'amant et d'époux est leur mari, ce qui leur donne un pouvoir de chantage qu'elles manient avec habileté. Quand cela va bien dans leur ménage, elles chantent les louanges de leur mari («Chef-lion est-ce que tu es bien dans la concession?») «Mon mari est comme la lune», etc.), voire même des chants de nature plus sexuelle. Par contre lorsque cela ne va pas avec leur mari, elles peuvent le faire savoir («Ce pauvre type, il est maigre, il n'a pas de mil, qu'est-ce que je vais attendre chez lui?». etc.) ou pire même, elles peuvent chanter les louanges d'un autre mari. Les villageois sont ainsi bien informés de la solidité des ménages de leurs voisins. L'ami peut présenter une femme de son voisinage à son baynawa, et si l'affaire se conclut entre eux, c'est lui qui servira de confident et d'intermédiaire pour conduire de nuit la femme chez son nouveau mari; car si on surprend le couple en chemin, il pourra dire: «Mais voyons je suis avec ma sœur» (ou une femme interdite) niant par là la possibilité d'une action coupable entre eux qui serait grave, car de nature incestueuse, alors que si son ami se faisait prendre, il serait copieusement rossé. De plus, comme on ne peut s'enlever d'épouses entre baynawa, l'ami est sûr qu'il n'y aura pas trahison. La réciprocité de services identiques en nature est attendue entre amis: «Je t'aide à voler une épouse interdite pour moi, tu m'aides à voler une épouse interdite pour toi». Pour les Guidars, le mariage par échange de femmes volées est le seul qui procure à un homme des alliés et des ennemis en tant que personnes distinctes, en ce sens, il est beaucoup préférable à l'échange de sœurs et d'épouses. Les liens entre baynawa et manahawa ne sont pas dangereux puisqu'ils n'impliquent aucun partage d'hommes ou de femmes qui soient des consanguins ou des alliés proches. Cette forme de mariage crée les liens sociaux les plus positifs qu'un homme ou une femme puissent entretenir avec des membres de leur société.

Il y a à la fois complicité, réciprocité et vol dans le mariage ougouma, vol au premier mari qui dit avec une colère impuissante: «Je ne dote pas une femme pour quelqu'un d'autre». L'institution du nzébi peut ainsi

briser la solidarité clanique et lignagère et le baynawa trahir en quelque sorte les siens en offrant les épouses de son lignage à d'autres. Le nzébi peut jouer aussi de la même façon contre les voisins; des ressentiments légitimes et parfois durables peuvent ainsi surgir entre voisins, c'est pourquoi les amis ne sont que très rarement des voisins. Le vol ne pénalise donc pas seulement les autres villages: il développe aussi des hostilités locales.

Les femmes peuvent aussi servir d'intermédiaires. Quand une nouvelle femme arrive dans un village, un voisin initie l'amitié avec elle en prenant sa houe, en l'aidant dans les champs ou en lui apportant un fagot de bois. La femme lui donne la réciprocité en lui présentant de la bière de mil lorsqu'elle en fait. Une femme qui veut un ami peut aussi prendre l'initiative, mais toujours de façon détournée: un jour en parlant publiquement, elle éternue très fort; quelqu'un à côté lui dit: «maraba» (santé, cadeau); la femme répond alors: «Va le chercher chez un tel». L'homme en question est obligé de lui faire un cadeau auquel elle répondra quelques temps après. Si l'amitié continue, la femme peut lui présenter sa sœur ou une amie qu'elle aimerait voir venir pour lui servir de compagne dans le village en question. C'est pourquoi on aide toujours une nouvelle arrivée, afin qu'elle fasse venir ses sœurs. La solidarité qui existe entre amies encourage donc les renouvellements de vols d'épouses entre villages déjà liés par le vol matrimonial, car les femmes n'aiment pas être étrangères là où elles vont. L'amitié on le voit est ce qui permet aux hommes de sortir des relations basées sur l'appartenance lignagère ou villageoise, et aux femmes au contraire de retisser des liens de cette sorte. Dans le mariage ougouma les femmes sont donc tout aussi actives et échangistes que les hommes; mais pour le voir il faut tenir compte de leur code de communication: chants, éternuements, gestes. Ce sont par contre toujours les femmes qui se déplacent, et dans cette mesure toujours elles qui sont échangées, même si elles échangent aussi d'autres femmes, et sont libres elles-mêmes de changer de mari, créant par là un élargissement et une turbulence permanente des relations d'alliance.

5. Le déroulement du mariage ougouma

a) La rencontre

La rencontre entre futurs est organisée par un intermédiaire, elle peut aussi avoir lieu fortuitement chez des amis, au puits ou au marché. Il faudra dans ce cas là se choisir un intermédiaire a posteriori qui conduira l'épouse chez son mari et servira de messager. Seule la première rencontre est plus ou moins publique. Le plus souvent il faut que la femme soit seule pour qu'on puisse l'aborder. Si le mari surprend sa femme en train de discuter avec un autre homme, il peut la frapper, cela arrive assez souvent les soirs de fête. Certaines femmes ripostent et mordent; si elles sont très en colère elles prennent même les testicules du mari. C'est pourquoi les rencontres ont lieu sur rendez-vous un très petit nombre de fois (3 ou 4) avant le

mariage. L'homme et la femme prennent néanmoins des renseignements sur la personne qu'ils fréquentent et sur son conjoint, par le biais du messager, et si la relation entre eux est trop proche, ils laissent tomber, à cause du danger que représente la relation de co-époux. Hommes et femmes mentent beaucoup avant de voler une personne qu'ils ont par ailleurs fréquentée un mois environ seulement avant le vol. C'est pourquoi certaines fois le mariage ne dure pas: les femmes restent 2, 3, 8 jours puis elles retournent d'elles-mêmes chez leur précédent mari.

b) Le rapt

Une fois que le vol a été décidé, les futurs vont chacun de leur côté consulter le devin pour voir leur avenir commun et comment opérer le vol. Une femme volée n'emporte que ses vêtements, ses bijoux et sa calebasse noire, celle qui sert à prendre l'eau. Elle est conduite chez son mari par l'intermédiaire choisi par divination. Son nouveau mari lui donne un cadeau pour s'asseoir sur le lit: un pagne, deux bracelets destinés à la protéger de l'action néfaste des *mangelvédi* (esprits qui possèdent les femmes) et de la jalousie de l'ancien mari, une poule pour monter dans le grenier et une chèvre ou une patte de vache pour faire son foyer.

c) Oybay melawa (la chèvre pour annoncer la nouvelle)

Un poulet grillé est ensuite envoyé au père de l'épouse (et non à son mari) pour le prévenir que sa fille n'est pas perdue. Que celui-ci soit accepté ou non, on garde la femme. Le père dit souvent: «C'est la coutume, qu'est ce qu'on peut dire?». À moins que le premier gendre ne fasse pression avec des cadeaux, il faut ajouter qu'il ne perd pas grand chose, et qu'il peut même encore «manger» sur ce deuxième gendre. S'il n'est pas d'accord, c'est lui et non son gendre qui viendra chercher sa fille, à condition bien sûr de savoir où la trouver. À ce stade-ci, il ne garde qu'un faible contrôle sur sa fille. Car si celle-ci est déterminée, et qu'elle a donné un enfant, elle peut refuser de suivre son père. Quelques temps après, si rien ne se passe, le mari envoie une chèvre dépouillée au père de la femme enlevée. Si la chèvre est acceptée, cela veut dire que le père est d'accord pour que sa fille reste là où elle est.

d) Ousma menglé (fermer l'entrée)

Plus tard on fait *ousma menglé*. Le mari envoie un gros bouc et 10 houes chez ses beaux-parents pour fermer l'entrée sur sa femme. Les montants indiqués pour les mariages *ougouma* sont là encore plus théoriques que réels, car, ou les gens ont mauvaise mémoire, ou là encore les montants indiqués signifiaient la dette de l'alliance; dans la plupart des cas recensés les paiements étaient insignifiants, surtout si les beaux-parents étaient à distance, ils étaient nuls pour des épouses étrangères.

e) Ougoultelta (plonger le pied dans la concession)

On doit recommencer ensuite la cérémonie ougoultelta chez le père de la fille. Ce dernier s'engage à ne pas reprendre sa fille.

f) Onsoyo (mil blanc mélangé de sésame)

Autrefois, un mois après l'arrivée de l'épouse chez son mari, avait lieu un rite supplémentaire dans le cas d'une femme qui était enlevée pour la première fois ou dans le cas d'un homme qui enlevait sa première épouse. Ce rite a été interdit par l'administration coloniale vers les années 30 en même temps qu'a été démantelée l'organisation de la samari et du nzébi, qui organisaient les vols collectifs de femmes à l'échelle des villages et occasionnaient de nombreuses bagarres subséquentes et des règlements de compte.

Le mari prévenait ses amis qu'il venait d'enlever une femme et achetait du mil rouge, des noix de cola et du tabac. Il consultait ensuite le devin pour savoir à quel moment faire le onsoyo. Le mil était distribué aux voisines afin qu'elles préparent la bière. Les noix de cola et le tabac étaient également répartis entre les différents quartiers. Les jeunes gens invités arrivaient vers midi regroupés par quartiers. La nouvelle épouse accompagnée de voisines partait écraser du mil blanc et du sésame sur les rochers. On mélangeait la farine avec l'eau; on prenait le sésame et le mil blanc dont on faisait un rouleau de pâte que l'on fichait droit dans une grandealebasse noire. Le symbolisme était ici évident à tous. Le rouleau de sésame et de mil blanc était censé représenter le pénis en érection et laalebasse noire le vagin de la femme. On versait ensuite la bouillie de farine de mil blanc (sperme) dans laalebasse jusqu'à recouvrir le pilier-sexe. Dans une autrealebasse noire on versait de la bière de mil (liquide féminin) encore chaude. Les amis disaient alors au mari: «On va voir si tu es un homme». Le mari fermait alors les yeux et s'efforçait de boire le maximum de la bouillie découvrant ainsi le sexe de mil et de sésame symbole de sa virilité. Ensuite on lui faisait boire de la bière encore chaude. Son épouse, après lui, faisait la même chose, buvait la bouillie et la bière de mil. Les femmes emportaient ensuite les restes des deuxalebasses. Une belle-sœur cachée devant la porte volait la partie supérieure du sexe de sésame. Les autres belles-sœurs et voisines se jetaient ensuite sur les restes.

On voit que contrairement à ce qui se passait pour le mariage oudaha, la pudeur symbolique n'était pas de rigueur pour le mariage ougouma et que les cérémonies avaient un tour grivois. Les rituels contribuaient ainsi à renforcer l'idée que l'on peut enlever une femme ou même plusieurs et les garder si l'on est bon amant, et voler un homme dans le cas d'une femme, mettant ainsi l'accent sur la sexualité mais masquant par contre l'importance des motivations et des moyens économiques toujours présents. On distribuait ensuite les pots de bière; quelques-uns étaient envoyés aussi au maître de la terre, au chef de village et aux notables mais non aux beaux-parents.

Le chef de quartier faisait alors un discours, souhaitait bonne chance aux nouveaux époux et encourageait les jeunes gens présents à enlever eux aussi une épouse. Il organisait ensuite une collecte. Les invités apportaient au jeune couple: huile, gombo, haricots, houes, poules, arachides, coton, et cendre pour faire le sel. La raison de cette collecte était qu'une femme enlevée n'avait rien puisqu'elle avait tout laissé chez son précédent mari. Il semble que pour les derniers onzoyo (dans les années 40 à 50) la collecte comprenait aussi de l'argent en quantité assez importante destiné à rembourser une partie de la compensation matrimoniale au premier mari, ce qui ne se faisait jamais traditionnellement. Toute la nuit avaient lieu des danses au violon, où pouvaient se nouer de nouvelles intrigues.

C'était donc surtout les jeunes gens qui étaient chargés de l'extension des vols d'épouses. L'association (samari) leur permettait ainsi de se procurer une épouse à peu de frais contre des services dans les champs du chef, et non des beaux-parents, et une participation obligatoire en cas de conflits armés, que leurs vols pouvaient susciter et suscitaient souvent. Cette forme de mariage contestait aussi l'importance des anciens, car le plus souvent c'était parmi les épouses d'hommes plus âgés que les plus jeunes se choisissaient une conjointe.

On voit que pour cette forme de mariage, les groupes échangistes n'étaient plus des groupes de parenté, mais des groupes locaux, quartiers, villages. Ceci était déjà sensible à travers les interdits matrimoniaux mais apparaît encore plus clairement à travers ces rituels.

▣ Les stratégies matrimoniales: l'idéologie en jeu

Tout n'est pas fini avec l'analyse des pratiques matrimoniales que nous venons de décrire; c'est là que s'arrêteraient les analyses classiques alors que c'est au contraire là que les choses commencent, car le problème chez les Guidars n'est pas tant d'épouser les femmes que de les garder (on peut très bien être marié à plusieurs femmes et n'en avoir aucune chez soi). Il faut donc voir quelles sont les règles et les stratégies qui permettent de garder un conjoint.

Dans le cas présent, on peut dire que les stratégies des femmes sont secondaires dans la mesure où elles portent sur les mariages secondaires, c'est-à-dire contractés en deuxième nocces, elles n'en sont pas moins fondamentales pour comprendre le fonctionnement du système matrimonial. Nous commencerons donc par elles.

◆ Lorsque les épouses sont ravies

Rien n'oblige les femmes guidars à avoir plusieurs maris: la preuve en est qu'il existe quelques rares cas de femmes qui n'ont eu qu'un seul mari dans leur vie. Pour comprendre pourquoi les femmes en ont plusieurs, il faut aller voir quelle est leur stratégie, en comprenant bien que celle-ci varie au cours du temps, quelle est l'idéologie qui la sous-tend, et tout d'abord la place des femmes dans le système polygynique guidar, car si le rang de naissance nous est apparu fondamental pour les garçons, le rang de mariage l'est tout autant pour les femmes. La première épouse, appelée «épouse du nombril», généralement obtenue par mariage oudaha, et pas toujours de son plein gré, est après quelques années plus proche de son mari que les autres. Comme l'indique le terme, un cordon ombilical relie ces deux époux. La première épouse sert de contremaîtresse pour le travail dans l'enclos familial: elle dirige le travail de la concession, partage des cadeaux du mari, prépare les mets sacrificiels, règle les désaccords entre co-épouses et a droit d'accès au grenier de son époux lorsque celui-ci est absent. La position de première épouse est une position stable: une femme qui part et qui revient la retrouve toujours. La dernière épouse, appelée «épouse près de ma porte», est, dit-on, la préférée; elle reçoit plus d'attentions, de cadeaux et de viande de son mari, en cachette. Mais c'est là une position instable dont on peut être à tout moment délogée. La plupart des jeunes femmes n'aiment pas avoir de co-épouse, parce qu'elles ne veulent partager ni l'attention, ni les cadeaux du mari et avoir à obéir à la première épouse en plus d'être soumises à l'autorité maritale; elles peuvent quitter un mari pour cette raison. Les femmes plus âgées par contre, premières épouses, qui ont charge d'enfants trouvent des avantages à la polygynie (entraide pour les travaux et la garde des enfants) et poussent souvent leur mari à prendre une autre épouse qu'elles pourront former.

La plupart des jeunes femmes trouve que c'est bien de se promener, de connaître des hommes et ainsi se faire une opinion. Mais elles n'aiment pas être totalement étrangères là où elles vont; elles aiment bien y avoir déjà des connaissances (nous avons vu comment elles s'y prennent). Dans leur langage imagé, les femmes comparent les hommes à des chevaux, et elles à des selles. Une femme qui a quitté 2 ou 3 maris n'est pas déconsidérée: on l'appelle mebalke, «celle qui se promène». Par contre une femme qui a eu 10 maris et plus est appelée peu glorieusement «gobeuse de verge» (trad.) ou «femme bordel» par ceux qui parlent le français; peu d'hommes veulent l'avoir pour épouse. La mobilité féminine est ainsi maintenue à l'intérieur de certaines limites.

La stratégie habituelle des femmes qui pensent qu'elles ne perdent rien à quitter un mari qu'elles pourront toujours retrouver, ainsi que leur statut de première, deuxième... épouse, et qui ont de la rancœur pour leur premier mariage, souvent imposé autrefois par les parents, est de se promener un certain temps, comme par hasard pendant la période de procréation (jusque

vers 35 ans) – les autres mariages qu’elles contractent par la suite étant le plus souvent des mariages qui suivent le décès d’un époux, mariages dits « par héritage » (ce qui explique que le nombre de mariage augmente constamment avec l’âge) – puis de revenir et de se fixer là où elles ont été les plus heureuses et donné des enfants, ou dans leur village d’origine si leur mari favori est décédé. Souvent même à la fin de leur vie elles préfèrent aller vivre avec leur fils marié plutôt qu’avec un mari; elles sont bien traitées, ont de l’autorité, et ce sont les belles-filles qui font les travaux pénibles.

Si on « mange » sur les femmes pour le mariage oudaha, les femmes qui bougent essayent de manger sur les hommes lorsqu’elles sont ravies, souvent avec succès: on égorge toujours une chèvre ou un bouc pour une nouvelle arrivée. Une fois les cadeaux taries, il faut alors sortir et aller manger chez un autre. Cela ne marche pas toujours: quand on voit un bel homme au marché, on le vole seulement, mais parfois rendu chez lui il n’y a rien à manger; on ne peut savoir si un homme est riche ou non sur sa mine. Le meilleur mari d’une de nos informatrices était un habile voleur de chèvres; il avait 4 femmes; la viande ne finissait jamais, jusqu’au jour évidemment où il s’est fait prendre et mettre en prison.

Ce qui gêne les femmes dans leurs déplacements sont les enfants. Une femme qui veut quitter un mari détesté, ou même qui veut simplement se promener, et qui est enceinte, essaye d’avorter, sinon elle sait qu’elle est immobilisée pour 3 ans jusqu’au sevrage de l’enfant. Ce que nous venons de dire peut paraître surprenant, tant est ancrée dans les esprits l’idée d’une maternité africaine généreuse et débordante, en tout cas pour les Guidars il s’agit là surtout de la version masculine des choses. Pour les femmes guidars l’enfant est l’enfant du mari: il est censé arriver pratiquement tout fait dans l’utérus de la mère, où il se nettoie et grandit; très peu de composantes viennent de la femme. De plus, en cas de départ de la mère, l’enfant doit toujours rester avec le mari. Les femmes guidars ne sont pas intéressées non plus à avoir trop d’enfants; elles en ont en moyenne 4 ou 5, mais seulement la moitié atteignent l’âge adulte. Les recettes pour avorter sont variées, et presque toujours chimiques: arachides crues macérées dans de l’eau, gui d’un certain arbre, piment, strophantus très dilué, etc.; d’autres sont mécaniques: massage du bas-ventre avec des cailloux. Certaines de ces recettes sont aussi utilisées de façon préventive pour ne pas avoir d’enfants. Dans certains cas où l’avortement ne réussit pas, quelques femmes très déterminées peuvent laisser attraper une bronchite au bébé, surtout pendant la période de réclusion qui suit l’accouchement et où la femme reste seule avec son enfant. Tout ce que nous venons de dire ne signifie pas que les femmes guidars ne veulent pas du tout avoir des enfants: les enfants sont leur bâton de vieillesse, c’est souvent lorsqu’elles ne donnent pas d’enfants, ou que leurs enfants meurent tous les uns après les autres chez un mari qu’elles en prennent un autre. Mais quand elles veulent quitter un mari détesté, elles n’hésitent pas.

Chaque fois que l'on quitte un mari, on doit laisser biens et enfants sur place. La grande plainte des femmes est de ne pas avoir de concession. Lorsqu'on revient, on récupère biens, enfants et statut comme chez les Irigwe (Sangree 1969), il arrive parfois que les femmes payent assez cher des dépossessions successives. Certaines d'entre elles, dépossédées du produit de leur travail (arachides, petit bétail, et parfois pagnes, bijoux) et du fruit de leurs entrailles, sont parfois sujettes à des crises de possession, au cours desquelles elles sont envahies par des pulsions incontrôlables et multiples (les mangelvédi). Le mari doit s'efforcer de satisfaire dans la mesure du possible les besoins exprimés pendant la crise, ce qui peut lui coûter assez cher, surtout s'il doit payer une matrone pour les cérémonies d'expulsion des mangelvédi en brousse. C'est pourquoi d'autres femmes, souvent plus âgées, nous ont dit que l'expérience leur avait appris que changer de mari (ou trop en changer), est une illusion, qu'il vaut mieux rester sur place, parce que l'on peut accumuler plus de biens et d'enfants et vivre avec ses enfants. Mais elles s'en aperçoivent bien sûr après coup, et leur expérience ne profite pas aux autres. Chacune répète individuellement le même cheminement. Toutes néanmoins ne regrettent pas d'avoir essayé plusieurs maris, loin de là.

◆ **« Je ne dote pas une femme pour quelqu'un d'autre » ;
règles et stratégies de « garde » des épouses**

Quelle est maintenant la stratégie des hommes et l'idéologie qui la sous-tend? Le désir de tout homme est d'être polygyne: midigla (celui qui met la concession). C'est à propos des femmes que l'on voit si un individu se débrouille bien ou mal et est apprécié: combien d'épouses l'ont fui, combien de fois, combien d'enfants il a « gagné ». Chaque femme guidar ayant en moyenne 3 ou 4 maris, traditionnellement au moins 2, le problème pour les hommes est donc non seulement d'épouser des femmes, mais aussi et surtout de les garder. Les hommes guidar disent avec colère: « Je ne dote pas une femme pour quelqu'un d'autre », et pourtant ils savent que c'est probablement ce qui va leur arriver, pendant un temps au moins. Comment s'y prennent-ils pour garder leurs épouses?

Par la violence d'abord: une femme mariée par mariage oudaha était tenue de rester jusqu'à ce qu'elle ait donné un enfant. Si elle partait avant, il fallait rembourser la compensation matrimoniale. Le père dont la fille s'était sauvée de chez son mari pour aller chez un autre, allait la chercher (encore fallait-il qu'il sache où) si elle n'avait pas eu d'enfants ou s'il voulait qu'elle reste chez son premier mari. Il l'enchaînait alors dans sa concession, en lui mettant des morceaux de poterie cassés sur les tempes, attachés solidement pour que cela lui fasse mal et casse son entêtement. Il la privait aussi d'eau et de nourriture quelque temps. Souvent c'était le frère de la fille (de même mère qu'elle) qui venait la détacher (entre frère et sœur il y a une relation de grande tendresse ou à tout le moins d'entraide). Presque

toutes nos informatrices d'âge mûr on subi ce mauvais traitement, encore approuvé en 1971 par tous les pères de famille âgés. Malgré cela, la contestation féminine était vivace.

Il y a ensuite une règle extrêmement sévère qui stabilise toute femme enceinte ou qui allaite un bébé. Il est en effet très dangereux d'enlever une femme enceinte, car si la femme faisait une fausse couche ou si l'enfant décède chez l'autre mari de la mère avant le moment du sevrage, moment où il est rendu à son père, le mari doit payer, aidé de son lignage minimal, 3 bœufs, 1 mouton et 1 vêtement si c'est un garçon, 4 bœufs, 1 mouton, 1 vêtement si c'est une fille, bien plus donc que pour une compensation matrimoniale (et un homme s'il le peut est autorisé à épouser plusieurs femmes par mariage *oudaha*). On ouvre le ventre de la femme morte enceinte pour connaître le sexe de l'enfant (il s'agit là de la mort la plus redoutée des femmes *guidars*). Cette règle, toujours appliquée par le système judiciaire actuel, stabilise donc les unions fécondes, d'autant plus que les relations sexuelles reprennent après que l'enfant marche, mais avant qu'il ne soit sevré; il y a donc possibilité d'une nouvelle conception. Le gain du mariage, et surtout du mariage par vol, est ainsi l'enfant qui, quoique fasse sa mère, reste toujours avec son père. C'est pourquoi les *Guidars* disent d'un homme dont la femme est enceinte qu'il a «gagné l'enfant», ou de la femme qu'elle est «enceinte pour lui». Pour garder son épouse, il faut donc qu'un mari *guidar* la mette enceinte le plus vite possible.

Les deux règles mentionnées ci-dessus expliquent bien sûr pourquoi le mariage *oudaha* est le plus stable. 38.5% des femmes vivaient encore, ou étaient revenues dans l'enclos familial de celui qui les avaient dotées (ou qui en avait hérité).

Pour savoir ce que fait sa femme, un mari la fait aussi très souvent surveiller par ses propres enfants². La petite fille, et surtout le petit garçon qui à partir de 8 ans vit dans une case à part avec ses frères, dont l'éducation échoit au père, qui ont peur de voir leur mère partir et les laisser «orphelins» avec leur père, qui savent, comme dit le proverbe, que les deux maux qui guettent les enfants *guidars* sont d'être bergers et orphelins, crainte qui les poursuit jusqu'à l'âge mûr et font qu'ils ne refusent jamais de prendre leur vieille mère avec eux, renseignent souvent leur père à sa demande, disant ce que font les femmes, à quels hommes elles parlent en particulier. Les femmes savent bien cela et se méfient de leurs propres enfants lorsqu'elles veulent quitter un mari, mais elles n'ont aucun moyen de les faire taire. Lorsqu'une femme va chez un autre mari, ses enfants peuvent aller lui rendre visite. Un père ne monte jamais ses enfants contre leur mère. Les voisins par contre le font. Les enfants essayent de faire des pressions

² Cf. notre communication présentée à London, Ontario (1979): «Secrets et faux-secrets domestiques chez les *Guidars* du Cameroun septentrional», (ms.).

sur leur mère pour qu'elle revienne, en disant qu'ils ont faim, qu'on ne s'occupe pas bien d'eux, etc. Des moyens de pression psychologique par les enfants sont ainsi utilisés pour retenir les épouses.

Il y a aussi des moyens idéologiques pour garder les épouses, et surtout les plus susceptibles de lever le pied: les jeunes femmes volées sans enfants. Nous avons vu comment les femmes avaient la possibilité de faire du chantage, et de dire publiquement ce que vaut leur mari, sexuellement et maritalement, menaçant ce dernier de désertion. Ceci affecte beaucoup les maris guidars qui vivent dans la crainte perpétuelle de voir leurs épouses les quitter, met leur réputation en jeu face à leurs co-époux ou d'autres hommes, et donc modifie leurs chances d'obtenir de nouvelles femmes. Il y a énormément de médicaments chez les Guidars pour tenter de séduire les femmes: des aphrodisiaques de tout genre d'abord, dont toute une série sont en vente sur les marchés, un mari guidar craignant sans cesse de ne pas être à la hauteur, surtout lorsqu'il a de nombreuses épouses et qu'il commence à vieillir. Mais il y a peut-être encore plus de recettes de magie amoureuse que les hommes utilisent pour tenter de garder leurs épouses et faire que celles-ci les aiment vraiment. Donnons ici quelques exemples, bien que la liste en soit inépuisable, et qu'une grosse partie de ces recettes soit secrète, les plus efficaces bien sûr... On peut mélanger à la nourriture de la femme de la cervelle de chien et du lait d'ânesse (un chien ne quitte pas son maître); on peut encore enterrer des médicaments dans une coquille de gros escargot sous la porte d'entrée de la concession; lorsque la femme essaye de fuir, elle ne fait que tourner et se perd. On peut encore mélanger à la nourriture de la femme des sécrétions corporelles prises sur la verge, dans les oreilles, le nez, ou une graine de pois de terre qui est restée dans l'anus une journée entière, ou des poils de sexe, ou d'aisselles, etc. C'est pourquoi une mère conseille à sa fille de ne jamais manger lorsqu'elle est seule avec son mari, si celui-ci ne goûte pas la nourriture. On comprend ainsi pourquoi il faut toujours faire goûter la nourriture offerte par celui ou celle qui l'offre, et si possible être plus de deux à y goûter, car même si la nourriture ne contient pas de poison, elle peut contenir des charmes amoureux.

Il est intéressant de noter à ce propos qu'un père ne transmet ses connaissances occultes magiques ou médicales qu'à un seul de ses fils, en l'occurrence le dernier. Certains médicaments sont destinés à traiter des maladies, d'autres à avoir la chance et à faire que les gens vous aiment (le chef, les voisins et bien sûr les femmes). Comme ces secrets se transmettent suivant la ligne généalogique, de dernier fils en dernier fils, les gens savent qui les détient. Les devins peuvent également indiquer à leurs clients qui a les meilleurs secrets. Ces médicaments sont très coûteux et très recherchés. Nous avons ainsi rencontré de vieux benjamins polygynes et prospères. Si donc l'aîné est favorisé pour l'héritage et le mariage oudaha, avec peut-être son cadet direct, il faut avoir recours aux médicaments détenus par le benjamin pour garder ou récupérer une épouse. Cet aspect des choses vient

nuancer de façon intéressante le pouvoir économique attribué à l'aîné. C'est pourquoi le vrai favorisé chez les Guidars n'est ni l'aîné qui hérite des 2/3 des biens de son père, ni le deuxième qui est réputé intelligent et hérite du 1/3 restant, ni le dernier, le préféré qui hérite des connaissances occultes, mais Toumba, le troisième, qui est censé d'ailleurs être idiot³.

Une autre façon de garder les femmes, les hommes guidars le savent bien, est de faire des cadeaux: égorger une chèvre pour une femme, lui offrir un pagne, etc. Les rituels de mariage insistent bien sur le fait qu'il faut compenser chaque service rendu, et les femmes disent quand elles changent de mari que c'est pour avoir plus de cadeaux, être la nouvelle, la préférée.

Autrefois, une autre façon de garder les femmes, collective cette fois-ci, était d'aller les récupérer par les armes là où elles s'étaient enfuies. Les conflits internes à l'ethnie surgissaient surtout à propos de vols d'épouses entre villages non liés par le nzébi, c'est-à-dire par des accords de vols réciproques. Nos vieux informateurs ont tous pu exhiber fièrement de très belles cicatrices (qui le crâne enfoncé, qui le tibia couturé à plusieurs endroits) à l'appui de leurs récits qu'ils ponctuaient de grands éclats de rire. C'était surtout les membres d'un même lignage qui participaient au combat lorsque celui-ci avait lieu à l'intérieur de leur village, pour châtier un échangeur de femmes. Les enfants de sœurs ou membres alliés au lignage par une femme venaient prêter leur appui, mais en paroles seulement; leur rôle était d'encourager ou au contraire d'essayer de calmer les esprits selon le degré de virulence des conflits. On utilisait des bâtons et des pierres seulement à l'intérieur du village. Pour aller dans un village étranger, il fallait que le mari arrive à persuader les gens de la samari d'aller l'aider à récupérer sa femme par les armes. Il fallait aussi l'accord du chef de guerre, du chef de village, et bien sûr du devin. Pour les conflits entre villages différents on utilisait les sagaies et les flèches, non empoisonnées entre Guidars, empoisonnées avec les villages étrangers. Les guerres étaient ainsi endémiques. Il y avait donc aussi une violence entre hommes qui faisait pendant à la violence exercée sur les femmes pour le premier mariage.

☐ Pratiques matrimoniales et pouvoir politique traditionnel

Nous avons vu comment la pression exercée sur les femmes se relâchait graduellement en passant du mariage oudaha aux mariages subséquents ougouma, et selon l'importance de l'âge et du rang de mariage dans les stratégies féminines. Les femmes pouvaient même décider à un moment donné de ne plus «employer» les hommes, et de sortir de l'état du mariage pour aller vivre chez un fils. Devenues vieilles, elles recevaient une partie

³ Voir à ce sujet notre article « Les noms-numéros chez les Guidar », *L'Homme* 1973: 45-59.

de la compensation matrimoniale versée pour le mariage de leurs filles. Pendant la période où les femmes étaient attachées ou avaient la bride sur le cou, leurs homologues masculins essayaient d'obtenir le plus d'épouses possibles, se battaient entre eux et travaillaient plus souvent pour les beaux-parents ou pour le chef et la collectivité. Les contraintes qui pesaient sur les deux sexes étaient cependant de nature différente.

Nous avons aussi indiqué que les chances des aînés étaient plus grandes d'obtenir des épouses, les mariages *oudaha* se faisaient dans l'ordre, mais que les puînés avaient plus de moyens pour voler et garder les épouses.

Maintenant, si on regarde le taux de polygynie des Guidars on voit qu'il est le plus faible ou un des plus faibles du Cameroun septentrional, d'après Podlewski (1966): 142 femmes pour 100 hommes mariés, et que l'âge au moment du premier mariage est bas pour les garçons (21 ans). Si toutefois on regarde plus en détail ce qui se passe, il est clair que certains sont plus avantagés que d'autres; il n'y a pas égalité puisque certains ont pu contracter plusieurs mariages *oudaha*, alors que d'autres (bien qu'ils soient mariés) n'en ont jamais contracté un seul. Le chef enfin épouse sans compensation, mais a la possibilité matérielle de garder ses épouses (le père du chef actuel avait 22 épouses, certaines il est vrai héritées), et à sa mort ses femmes sont héritées par ses proches parents agnatiques (les femmes peuvent néanmoins décider chez qui elles veulent rester; l'homme désigné est obligé de les prendre chez lui). Le privilège du chef retient ainsi quelque peu sur ses proches. Le clan des chefs avait ainsi en 1971 un taux de polygynie de 1,7 femmes par homme marié, contre 1,3 pour le clan des forgerons (les femmes pensent que le mal de la forge peut rendre stérile ou faire périr les enfants, et manifestent parfois de légères réticences à épouser un forgeron), alors que pour tous les autres clans il est de 1,4. Le clan des chefs a donc, grâce aux privilèges mentionnés plus haut, un taux de reproduction démographique légèrement élargi que permet la polygynie dans un système de filiation patrilinéaire. Il reste tout de même que le mariage *ougouma* traditionnel mettait un frein à l'accumulation des épouses par certains, le vol organisant une certaine redistribution collective périodique des femmes et surtout des chances de fécondité et donc des enfants (ce qu'un premier dépouillement de notre recensement nous permet déjà d'affirmer).

Les revenus du chef étaient autrefois assurés par le travail de ses femmes et des villageois dans ses champs: chaque quartier devait envoyer un contingent de travailleurs une fois par année, et en échange on leur donnait de la bière de mil. C'était les jeunes gens de la *samari* qui coupaient le mil du chef. Ce dernier ne travaillait jamais dans les champs. Il était seulement responsable des rituels pour faire tomber les pluies. Il ne chassait pas mais une partie du gibier pris à la chasse lors des chasses collectives lui revenait obligatoirement. Au siècle dernier, lorsqu'un étranger était capturé, c'était également le chef qui le revendait aux *Peuls* sédentarisés. C'était aussi le chef qui autorisait les *Peuls* nomades à utiliser les pâturages de saison sèche pour

leurs troupeaux contre un bœuf et un tribut de lait. Par ailleurs le chef avait toujours la possibilité de prendre aux villageois une poule ou une chèvre. Mais devant des taxations trop fortes ou des abus de pouvoir, les villageois pouvaient toujours décider d'émigrer et de changer d'allégeance politique, ce qui limitait fortement son pouvoir et l'utilisation qu'il faisait de son droit de pillage, puisque n'importe qui pouvait défricher une terre en brousse et cultiver. S'il ne convenait pas, le chef pouvait aussi être déposé par le conseil des anciens après des séances de divination, mais ceci était extrêmement rare. Les biens reçus ou pris servaient au chef à rémunérer ses assistants, à inviter les notables 4 fois par an chez lui, à accueillir généreusement les étrangers de passage, et en principe aussi à dépanner les indigents du village.

À la mort du chef, on préparait un repas pour le village entier, repas qui était consommé par quartiers. Pour ce faire on puisait dans les réserves du chef défunt; on prenait son mil (sauf un grenier) et on égorgait ses chèvres et ses moutons. Beaucoup de ce qui avait été reçu du vivant de ce dernier (cadeaux), ou pris (amendes, butins de guerre) était ainsi redistribué après sa mort, il ne pouvait donc y avoir une trop grande accumulation de biens reçus ou pris aux villageois de générations en générations. Les femmes cependant, épousées sans compensations, étaient héritées par les proches parents agnatiques du chef défunt.

Il faut signaler ici un fait très important: le gain politique du mariage ougouma. D'une part les clans de chef qui avaient plus d'épouses étaient plus peuplés ce qui était important pour leur emprise politique et leur expansion territoriale, mais, d'autre part, permettre aux femmes d'avoir plusieurs maris autorisait un jeu d'alliances beaucoup plus important que si elles n'en avaient épousé qu'un seul. Ce qu'ont bien vu J.C. Muller et W. Sangree à propos des mariages Rukuba et Irigwe, (Muller 1973; Sangree 1976). Pour le mariage oudaha, le choix du conjoint se faisait dans le village même ou à la rigueur dans un village voisin. Par le biais de la samari, du nzébi et de la polyandrie, on gardait contact avec des villages éloignés, situés à l'intérieur des fédérations politico-rituelles; le nzébi et l'échange du mariage par vol permettait aussi de sceller des alliances politiques avec des groupes étrangers. Ce rôle politique du nzébi et du mariage ougouma nous paraît plus important que le gain même en épouses qu'un village pouvait obtenir aux dépens d'un autre, ou des autres. Le nzébi étant interdit depuis maintenant une quarantaine d'années, bien qu'il se soit pratiqué par la suite, nous n'avons pu recueillir que des bilans très approximatifs et peu sûrs des derniers nzébi, mais il ne semble pas qu'il y ait eu des villages tellement plus accapareurs d'épouses que d'autres. D'autre part, un village pouvait toujours refuser de faire le nzébi mais il s'exposait alors à des vols individuels et unilatéraux. Dans les temps troublés par la guerre permanente contre les Peuls sédentarisés et en l'absence d'un fort pouvoir centralisé, ou à tout le moins d'une parenté ou d'une homogénéité ethnique, ces alliances pouvaient être très importantes pour assurer la défense des

villages. Dans les cas où les vols d'épouses étaient perpétrés individuellement, l'époux lésé pouvait essayer de récupérer son épouse par les armes en entraînant les membres de son lignage ou s'il le pouvait la samari. Le mariage oudaha et les interdits locaux de vols d'épouses évitaient qu'à l'intérieur du village ce soit la pagaille perpétuelle. Les escarmouches étaient néanmoins fréquentes, mais comme on l'a vu les moyens employés restent limités.

▣ Les changements dans les pratiques matrimoniales et leur impact politique et social

Les Guidars font maintenant partie de la République Unie du Cameroun, et le chef guidar du canton de Lam est un employé de l'État. Le système politique a donc radicalement changé, depuis la chute au siècle dernier de la principauté de Guider.

◆ Changements affectant le mariage oudaha

On ne peut que constater en regardant la liste des versements exigés qu'il y a eu inflation des compensations matrimoniales exigées pour oudaha, le mariage primaire.

Pour oubassa, les exigences pouvaient atteindre en 1971 : un gros bouc, 150 tasses de mil, 12 perles de collier, 1 sac de sel, 1 natte, 10 à 20 houes, 1 boule de tabac, 3 pagnes, 2 paires de chaussures et un foulard de nylon. Dans la réalité c'est rarement ce qui est versé, car avec les vols on n'est jamais sûr d'obtenir l'épouse au bout du compte.

Les jeunes gens veulent de moins en moins donner de prestations en travail, car le bois est maintenant rare et beaucoup préfèrent payer une compensation matrimoniale plus élevée en numéraire et travailler moins dans les champs des beaux-parents, s'ils reçoivent de la bière de mil en contrepartie.

C'est actuellement à l'occasion d'oubélé que s'effectuent les gros versements. Désormais en effet le fiancé est réticent à verser une grosse somme avant d'avoir le droit de prendre sa fiancée chez lui. L'instabilité du mariage justifie en partie cette attitude, que l'administration par ailleurs encourage. Le montant des versements pour oubélé pouvait aller en 1971 jusqu'à :

- 2 boucs, dont l'un au moins est dépouillé
- 1 chevrette
- 2 à 3 sacs de sel
- 1 sac de mil
- 1 calebasse de farine de mil blanc
- 20 à 30 pots de bière de mil
- 2 à 3 boules de tabac

- 3 bouteilles d’huile d’arachide
- 2 nattes
- 3 barres de savon
- 4 savons de toilette
- 20 houes

La fiancée reçoit en outre pour oubélé :

- 12 pagnes
- 3 paires de chaussures
- 1 jupe
- 1 robe
- 3 foulards
- 2 slips
- 1 collier
- 1 bracelet
- 2 paires de boucles d’oreilles
- 1 cache-sexe avant
- 1 cache-sexe arrière
- 1 serviette de toilette
- 1 caisse en bois
- 1 porte-monnaie

L’inflation de la compensation est donc très sensible. Une bonne partie de l’augmentation actuelle des versements porte sur le trousseau de la fiancée. On sait maintenant que le père dispose de moins de pouvoir sur sa fille pour la contraindre à rester chez un mari et que la garantie de stabilité d’un mariage est fonction de la satisfaction de l’épouse. L’administration camerounaise lors des tournées dans les villages guidars insiste sur le port du vêtement, par ailleurs signe de prestige, et justifie les prétentions de l’épouse. Enfin, comme les femmes sont obligées de travailler plus dans les champs du mari depuis le développement de la culture industrielle du coton, on peut considérer aussi qu’il s’agit là d’une avance de salaire (c’est là l’opinion de nos informatrices).

Il est toujours possible de verser en numéraire ou en bœufs tout ou partie de la compensation matrimoniale. C’est de plus en plus la tendance qui se développe, suite à l’impact d’une économie de marché, dont les effets sont sensibles depuis 30 ans environ. Ceci a pour corrolaire la disparition d’une bonne partie des festins et réjouissances. Actuellement d’ailleurs, sitôt après avoir fait oubélé les jeunes gens veulent avoir tout de suite leur épouse, et la succession des rituels décrits dans la première partie est de beaucoup simplifiée et accélérée.

♦ Changements affectant le mariage ougouma

Le mariage ougouma n’était certainement pas aussi répandu autrefois qu’il l’est maintenant; il tend de plus en plus à devenir la seule forme de mariage reconnue par l’administration, la forme « légale », au nom de la

liberté individuelle, car la décision engage plus les futurs conjoints que les groupes de filiation et les parents maternels. Effectivement cette forme de mariage brise bien, conteste en tout cas, l'importance du pouvoir traditionnel accordé à ces derniers; mais, de même que le mariage oudaha a subi une modification importante (accélération de la procédure, changement au niveau décisionnel et dans des modalités de versement et de partage de la compensation matrimoniale), de même le mariage ougouma a été grandement modifié dans son contenu, suite à la mise sur pied d'un appareil d'État colonial, puis camerounais, qui a fortement réprimé le principe de non-réciprocité et de vol sur lequel était basé cette forme de mariage, en partie à cause des désordres (guerres) que ce dernier pouvait engendrer.

L'administration désormais enregistre les compensations matrimoniales. Le divorce avec jugement s'est répandu depuis la mise sur pied d'une administration étatique en pays guidar. Actuellement lorsqu'une épouse est ravie, le mari peut porter plainte. Le tribunal convoque alors les parties, juge, et rend l'épouse généralement à son premier mari, qui a payé la compensation matrimoniale, la tendance de l'administration étant de rendre les épouses plus stables. Mais si la femme récidive par la suite avec le même homme, alors les juges pensent que son choix est motivé et discutent le montant du remboursement. De plus en plus donc le mariage ougouma n'est plus un mariage secondaire, mais un remariage qui suit un divorce.

Le fait d'être obligé s'il y a procès, soit de rendre l'épouse volée, soit de payer une amende et de rembourser tout ou partie de la compensation, fait que cette forme de mariage n'est plus économique du tout (il s'agit tout au plus d'un mariage à crédit), mais que par contre elle est garantie par le système judiciaire au même titre que le mariage oudaha.

L'impact de la christianisation et du mariage monogamique fait que les chrétiens se marient avec d'autres chrétiens dans une union en principe stable; mais le mari doit encore comme tout le monde verser la compensation matrimoniale.

L'Islam, tout comme l'administration, autorise la polygynie, mais pas la polyandrie même si ceci n'est dit nulle part tel quel du côté administratif. Le frein que met l'administration à la mobilité des épouses, les remboursements qu'elle exige ont renforcé l'autorité maritale et ont fait perdre aux épouses guidars une grande part de leur liberté et de leur possibilité de chantage. Elles ont désormais «la dot sur le dos» à vie, ou du moins jusqu'à un âge avancé, puisque celle-ci, bien sûr, n'a pas été décrétée illégale. Il ne suffit plus comme autrefois d'avoir «donné» un enfant à son mari par mariage oudaha pour ne plus avoir «la dot sur le dos». C'est pourquoi nous avons connu deux femmes qui ont remboursé elles-mêmes leur propre compensation matrimoniale à leur père pour être libres et vivre avec qui elles voulaient; elles se sont prostituées, ont fait de la bière de mil pour la vente, ont travaillé dans les champs, etc. L'achat des femmes, dont on

accusait les populations primitives, dans les rapports des administrateurs coloniaux, est ainsi renforcé avec la garantie d'un système judiciaire, colonial d'abord puis camerounais. Le coût du mariage enfin et le refus de certaines femmes de se marier a entraîné dans les villes l'émergence de la prostitution et d'une catégorie de « femmes libres », vivant de la vente de la bière de mil ou de la prostitution.

Les remboursements des compensations qui plus est sont toujours échelonnés dans le temps: on ne rembourse rien avant au moins un an; la jeune épouse participe donc ainsi par son travail dans l'enclos de son mari au remboursement de sa propre compensation matrimoniale. Enfin avec la culture industrielle du coton, les femmes travaillent beaucoup plus dans les champs du mari, sans toujours en voir des bénéfices (c'est pourquoi certaines demandent à cultiver des parcelles pour elles-mêmes). La somme de travail exigée des maris n'a pas augmenté dans les mêmes proportions: les hommes ne font plus la guerre, la chasse devient chaque jour plus inexistante. Ceci explique la réflexion que nous a faite un jour une de nos informatrices: « Kay!, il y a des jours où je suis tellement fatiguée, si on vendait des verges au marché j'irais m'en acheter une! » Les femmes sont donc très conscientes de travailler plus.

Mais quelles sont les conséquences politiques de ces changements dans les pratiques matrimoniales? La polyandrie est devenue illégale, et pas simplement le mariage par vol, qui ne l'est d'ailleurs plus vraiment par vol, ou du moins pas pour longtemps. On a instauré le divorce, pénalisé le mari qui vole une femme, soit en la lui retirant, soit en lui faisant rembourser la compensation matrimoniale en fonction de l'âge de la femme et du nombre d'enfants qu'elle a déjà donné. Les montants de remboursements sont donc déterminés par procès, et il y a une amende pour « vol ». Ce sont ainsi les amendes infligées par les juges en cas de vol, ou de décès de la femme chez un autre mari, ou du décès de l'enfant d'une femme volée, qui servent en bonne partie à financer les obligations du chef de canton et de son administration. La Sous-préfecture de Guider veille à ce qu'il n'y ait pas trop d'exactions et de favoritisme, car le chef et les juges décident chez qui l'épouse doit rester. Les villageois lésés peuvent toujours aller se plaindre à Guider, mais ils le font rarement par crainte de représailles. Enfin, lors de notre enquête, le montant de l'impôt à payer était en fonction du nombre d'épouses. La même logique prévalait donc au niveau étatique.

La situation politique a changé, ainsi que les règles du jeu, mais ce sont toujours les pratiques matrimoniales qui entretiennent pour une part le pouvoir, non plus directement politique comme autrefois, mais économique du chef de canton et de l'État camerounais.

La sociabilité aussi a été touchée par ces transformations. Le nzébi, le onzoyo, et la samari ont disparu. On essaye néanmoins de faire reprendre la samari dans le cadre du Parti camerounais (mais sans la guerre ou le vol de

femmes bien sûr). Cette disparition de réseaux de sociabilité importants soulève de grands regrets, regrets de la jeunesse et du bon vieux temps passé sans doute: on oublie les coûts (coups). Mais il faut savoir ce que c'est que de ne pas pouvoir faire une fiche de recensement auprès des gens mûrs ou âgés, en leur demandant par exemple combien de conjoints ils ont eu, sans déclencher dans un bon nombre de cas une hilarité générale, et tout un récit du jeu social, des expéditions, des festins, des beuveries, des amis, des ennemis, des voisins, des femmes, des hommes, des bagarres, des danses. De nos jours, les rituels matrimoniaux sont bien simplifiés, la bière se boit surtout sur les marchés, qui sont un lieu de rencontre social très important, et les danses ont lieu les soirs de marché et les jours de fêtes. Les danseurs guidars (les *Lam*, les *Baynawa*) désormais marginalisés et folklorisés, sont les meilleurs danseurs du Cameroun septentrional, vedettes nationales régulièrement hors concours. Mais lors des tournées, à Garoua ou à Yaoundé notamment, il faut encore veiller à ce que les danseuses guidars, qui sont toutes ou presque fiancées, ne se fassent pas ravir, dans tous les sens du terme, par un compatriote en poste dans la capitale.

BIBLIOGRAPHIE

- ADLER A.
1969 «Essai sur la signification des relations de dépendance personnelle dans l'ancien système politique des Moundang du Tchad», *Cahiers d'études africaines*, IX, 3:441-460.
- ARDENER S.
1975 *Perceiving women*. Londres: Aldine House.
- CHALIFOUX J.J.
1977 *Polyandrie et organisation économique et sociale des Abisi (piti) du Nigéria*. Thèse de doctorat, université de Montréal, département d'anthropologie.
- ETIENNE P. et M.
1971 «À qui mieux mieux ou le mariage chez les Baoulé», *Cahiers ORSTOM*, VIII: 165-186.
- GOODY J.
1973 *Bridewealth and Dowry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JUILLERAT B.
1971 *Les bases de l'organisation sociale chez les Mouktélé (Nord-Cameroun)*. Paris: Institut d'ethnologie.
- MARIE A.
1972 «Parenté, échange matrimonial et réciprocité», *L'Homme*, XII, 3:5-46 et 4:5-36.

MULLER J.C.

- 1973 «De l'importance d'avoir deux maris: contribution à l'étude des structures complexes du mariage»: 445-456, in *L'homme, hier et aujourd'hui*. (Vol. d'hommage à A. Leroi-Gourhan). Paris: Éditions Cujas.
- 1976 *Parenté et mariage chez les Rukuba*. Paris: Mouton.

PODLEWSKI A.

- 1966 «La dynamique des principales populations du Nord-Cameroun», *Cahiers ORSTOM*, VIII, 4.

RICHARD M.

- 1977 *Traditions et coutumes matrimoniales chez les Mada et les Mouyeng*. St-Augustin: Anthropos Institut.

SANGREE W.

- 1969 «Going home to mother: traditional marriage among the Irigwe of Benue-plateau State, Nigeria», *American Anthropologist*, 71, 6:1046-1057.
- 1974 «Secondary Marriage and tribal solidarity in Irigwe, Nigeria», *American Anthropologist*, 74, 5:1236-1243.