

ma sœur, ma chèvre *



Toute une littérature consacrée à la femme africaine est aujourd'hui disponible. Elle représente la somme d'entreprises diverses, menées tantôt par l'observateur sans étiquette professionnelle, tantôt par le sociologue. Elle a été suscitée soit par la recherche du pittoresque, soit à l'occasion d'une interrogation sur des systèmes de valeurs sociales et humaines. Cette littérature se compose d'une série de textes descriptifs, d'analyses et d'appréciation portant notamment sur les conditions de vie générales ou particulières de la femme en Afrique. Si bien qu'on pourrait judicieusement s'inquiéter des raisons qui nous

(*) ou : La femme Dwala dans la tradition et dans la modernité.

incitent à reprendre un sujet désormais banal, auquel l'anthropologie africaine ne semble plus accorder une réelle importance aujourd'hui. Or si l'ethnologue se penche moins souvent sur le sort de la femme africaine, ce n'est point parce qu'il a pu répondre, déjà, à toutes les questions que comportent ses fiches de terrain, mais plutôt parce qu'il s'est placé dans une sorte d'impasse où il paraît raisonnable d'interrompre sa course et d'approfondir sa réflexion. L'impasse, ici, se manifeste dans des difficultés d'ordre méthodologique que nous abordons plus loin. En outre, on ne peut dissimuler l'intérêt subit suscité par l'O.N.U. en proclamant 1975 l'année de la femme, une initiative qui laisse perplexe, quoi qu'on dise.

Face à ce détachement apparent qu'affecte l'anthropologue (1), il se développe un contre-courant en Afrique même. Le dernier colloque de la Société africaine de culture, tenu à Abidjan en 1971, a eu pour thème : « La civilisation de la femme dans les sociétés traditionnelles ». En milieu urbain d'Afrique, on assiste aujourd'hui à une prolifération d'associations ou de clubs féminins au sein desquels les femmes débattent des mêmes problèmes que ceux qui agitent l'esprit de l'Européenne ou de l'Américaine. On se demande alors si la femme africaine prête ainsi sa voix à la revendication générale par souci de solidarité à l'égard de la communauté sexuelle à laquelle elle appartient naturellement, ou pour exiger de sa société le même objet que ses homologues d'Amérique ou d'Europe ?

(1) La traduction et la parution récentes de l'ouvrage d'Evans-Pritchard *La femme dans la société primitive*, Paris, Gallimard, 1971, n'infirmes pas cette tendance.

Nous verrons, en effet, qu l'univers de la femme africaine est structuré de manière fort différente de celui de la femme occidentale, et que l'identité du projet social qui caractérise l'une et l'autre de nos jours dans le combat commun qu'elles mènent pour leur « libération » ne manque pas de soulever d'importantes questions à l'heure même où, par ailleurs, l'Afri-

que se met en quête de sa personnalité culturelle propre. Notre propos va donc consister, d'une part, à explorer l'univers de la femme dwala en tenant compte des lacunes méthodologiques repérées dans les travaux antérieurs, et d'autre part, à analyser les effets des changements socioculturels en cours en Afrique, sur son statut social, et les rôles qui lui sont attribués.

perspectives méthodologiques

On ne peut saisir la personnalité totale de la femme dwala que si l'on envisage celle-ci à un triple niveau de la réalité — trois aspects qui sont toujours vécus simultanément, mais que l'on dissocie artificiellement pour les besoins de l'analyse. Nous considérons ainsi l'univers mythologique, la dimension historique et l'énoncé idéologique.

Nous entendons par mythologie tout discours exprimant des représentations collectives et reçu comme tel par le groupe social qui l'émet et l'assume. Dans cette perspective, nous y incluons aussi bien le récit de la genèse de la société humaine que les contes et les fables. En outre, il est admis que ces représentations conditionnent constamment les perceptions et les comportements; déterminent le raisonnement, les désirs et les projets, indépendamment des situations matérielles auxquelles sont

confrontés les individus. Ainsi, cherche-t-on toujours à retrouver chez toute femme l'essentiel des qualités attribuées à la femme-mère de l'humanité entière ou d'une société particulière; son image, soigneusement entretenue par la collectivité, reste le modèle, la référence ultime que le cours de l'histoire n'affecte jamais réellement. **Par histoire, nous entendons** le récit de la pratique sociale, l'interrelation et la conjonction des faits joués par l'homme et la femme et qui donnent au groupe social sa structure. **Enfin, nous appelons idéologie** l'élaboration théorique dont la mise en œuvre dans le domaine qui nous occupe ici, consiste presque toujours à présenter l'antithèse du message reçu de la mythologie et de l'histoire. Nous verrons comment chez les Dwala, l'idéologie relative à la femme donne de celle-ci l'envers de son portrait tel qu'il est fourni dans le

corps de mythes et dans l'histoire des rapports intersexuels.

D'une manière générale, l'anthropologie africaniste ne prend pour objet d'analyse que le discours idéologique qu'il recueille de ses informateurs généralement masculins, et ce qu'il retient plus particulièrement de ce discours est l'ensemble des dispositifs juridiques à partir desquels il dégage le statut respectif de l'homme et de la femme par une sorte d'opération discriminatoire basée sur la détention ou la non-détention de certains droits. Cette démarche a souvent profondément influencé ses observations et, **en définitive, le statut de la femme noire se détermine non point en raison de la position réelle qu'elle occupe dans la société ni des rôles qu'elle y assume, mais plutôt, en raison des indices de valeurs attribués aux activités qu'elle exerce.** D'ailleurs, c'est grâce à ce procédé que la comparaison a été possible, entre les statuts de la femme en Afrique et dans le monde occidental; que cette comparaison porte précisément dans le cadre de l'idéologie, ce n'est point par hasard, c'est ce que nous tenterons de montrer en envisageant la femme Dwala dans la tradition et dans la modernité.

Dans son livre, *La femme dans les sociétés primitives*, Evans-Pritchard consacre tout un chapitre à la critique de « la méthode comparative en anthropologie sociale »; après avoir décrit l'évolution de cette méthode depuis le début du siècle, il note : « Il est difficile, sinon impossible, de juger objectivement de la condition de la femme dans une société primitive quelconque ou dans les sociétés primitives en général. En définitive, tous nos jugements se fondent sur nos propres opinions et habitudes. Sans une étude approfondie, ils risquent en outre d'être superficiels et basés sur des apparences qui

nous sont étrangères, plutôt que sur la réalité sociale qui les sous-tend, ou, en d'autres termes, sur l'expression culturelle des relations entre les sexes, plutôt que sur le contenu psychologique et moral de ces relations (1). Malgré cette judicieuse mise en garde, on sait que l'auteur procède quand même à des comparaisons dans le cadre de certaines institutions telles que le mariage et la vie conjugale; à ce propos, il est dit que « la femme primitive adulte est avant tout une épouse dont la vie se concentre sur sa maison et sa famille [...]. La jeune primitive bien qu'elle ait naturellement des préférences, comprendrait difficilement l'amour sentimental et son rôle dans le mariage. » La comparaison se poursuit dans le domaine des relations homme-femme et dans celui de l'exercice de l'autorité dans le cadre de la vie conjugale. L'auteur achève cet exposé dans une mise en rapport des deux sexes et conclut :

« En considérant sa condition sociale de l'extérieur et de notre point de vue, on peut dire qu'elle (la femme primitive) vit en état d'infériorité, qu'elle le sent peut-être, mais qu'elle n'en éprouve aucun ressentiment. Elle s'estime différente de l'homme et jouit, par conséquent, d'un statut social différent [...]. Il s'agit moins pour elle d'un problème de niveau que d'un problème de différence de statut [...]. » L'auteur ajoute enfin : « Si l'on conserve présente à l'esprit l'idée que pour chacune des frustrations dont elle souffre, la femme primitive reçoit des compensations auxquelles la femme, chez nous, ne peut prétendre, on parvient à la conclusion suivante : tout bien considéré et pesé, on ne saurait affirmer sans de grandes réserves que la femme soit beaucoup plus

favorisée dans notre société que dans les sociétés primitives (1) ».

Evans-Pritchard aboutit ainsi à des conclusions qui ne l'« engagent » pas. En effet, elles sont susceptibles d'attirer l'adhésion de tout le monde tant il est évident que la hiérarchie suppose la **différence** entre éléments à classer, tant il est plausible que toute **compensation** pour des **frustrations** subies soit chose réjouissante... En outre, l'auteur parvient à ces résultats par un raccourci, une économie de moyens qui amoindrit encore la portée de son augmentation; celle-ci apparaît plutôt comme une marque de sympathie que l'auteur n'a manqué de témoigner à l'égard des populations de l'Afrique orientale qu'il a étudiées. Car, c'est bien en termes voilés qu'il conclut à l'infériorité de la femme par rapport à l'homme chez les « Primitifs ». Il est vrai que l'auteur s'adresse à un auditoire auquel il semble proposer discrètement un message : c'est pourquoi ce rapport d'inégalité, soudain devient sans importance puisqu'il suffit à la femme de n'en éprouver « aucun ressentiment ».

Pourtant la comparaison des conditions de vie de la femme en Europe et en Afrique traditionnelle n'est qu'un biais conduisant à comparer les deux types de civilisation en présence; dès lors, il convient d'y revenir sur une autre base. C'est la raison pour laquelle nous nous proposons de comparer les deux femmes aussi bien dans le cadre des institutions sociales que dans celui de la mythologie.

Que nous nous soyions borné à ne considérer, ici, que l'article d'Evans-Pritchard, cela ne devrait surprendre, car cette étude résume admirablement la substance de tout ce qui a été écrit jusque-là en anthropologie sur la condition féminine dans les sociétés extra-occidentales.

(1) E.E. EVANS-PRITCHARD *op. cit.* p. 33-34.

(1) *Ibid.*, p. 39-54.

la femme dans la mythologie dwala

A quelques exceptions près, les sociétés africaines, dans leur ensemble, conçoivent l'origine de l'humanité à partir d'un couple; non point un couple d'époux, mais des frères et sœur jumeaux. Ce couple donné par le même œuf est désigné en dwala par le terme *hdomε* (1) — un être à double configuration dont l'aspect féminin est dit *esímo* (la victoire) et l'aspect masculin *gum* (le vainqueur). Cette notion du couple initial se retrouve dans le vocabulaire de la parenté : des enfants issus des deux mêmes parents sont des frères et sœurs, mais un garçon et une fille se succédant dans l'ordre des naissances sont considérés et se perçoivent comme des *hdomε* : cela implique, entre autres règles les concernant, qu'ils ne se marient pas, et il va de soi, par conséquent, que chacun d'eux cherche ailleurs son partenaire. Ce qu'il nous faut retenir de ce mythe d'origine, c'est précisément qu'il s'agit bien d'un couple : l'homme et la femme sont donnés simultanément au départ, dans les temps immémoriaux. Point de chronologie qui rappelle le mythe judéo-chrétien de la création de l'humanité.

(1) En dwala, les jumeaux sont dits *mawasa* (plusieurs naissances simultanées), *dómε* vient du terme *hdo* (indélectible, intimement solidaire : la tâche de rousseur sur la peau par exemple) et du possessif *mé*. Par l'usage, *hdomε* a fini par désigner simplement le couple frère-sœur et même le garçon et la fille qui se doivent beaucoup d'affection.

une femme et un homme

Considérons l'argument de ce conte. La femme quitte l'homme avec lequel elle vivait, rencontre un ogre qui l'avale; elle parvient avec un couteau à entr'ouvrir le ventre de ce dernier et s'en échappe, libérant par là ceux qui étaient « emprisonnés » avec elle. Une analyse détaillée de l'ensemble de ce conte permet de déterminer la position et le rôle de la femme dans l'univers mythologique dwala (1).

Pour les Dwala, la femme est l'être fondamentalement prééminent. Sé-

parée de son double masculin, c'est elle qui court à l'aventure et, usant d'un objet manufacturé (le couteau) découvre le sexe géniteur (en ouvrant le ventre de l'ogre) procède à l'accouchement et amène avec elle les gens qui constitueront la société villageoise. C'est également la femme qui instaure l'éthique selon laquelle il suffit de s'entourer d'hommes plutôt que de biens matériels pour pallier la pauvreté originelle.

L'élément masculin est ainsi totalement absent de cette œuvre : l'homme dwala se plaint à répéter souvent comme en signe d'admiration mêlée d'effroi : « Malheur à qui cherche à percer le secret de la femme ! » (1). Et il ne manquera pas de prêter à sa divinité la plus importante le corps et l'âme d'une femme.

Nous ne pouvons nous attarder davantage ici sur les messages fournis par les récits : l'important est de montrer que, dans l'ensemble, la mythologie africaine confère toute prééminence à la femme par rapport à l'homme.

la femme dans les institutions sociales dwala

L'itinéraire social de la femme n'est guère superposable à celui de l'homme. De l'enfance, le garçon passe par des niveaux successifs

avant d'atteindre le statut social qui fera de lui un aîné ou un ancêtre. Cet itinéraire s'inscrit dans le système d'initiation tribale qui ne concerne à aucun moment la fille.

(1) Résumé d'un mythe dwala : version publiée par Wilhem Leder-Bogen, Mitt. Sch. Orient, Spr, 1903.

(1) Traduction : Ekwa Mwato : otam tε? Njom !

La femme échappe également à l'institution des classes d'âge, auquel l'homme est nécessairement soumis. Vénérée par ses pères et ses frères, crainte par ses époux et ses belles-sœurs en tant qu'« étrangère », la femme se situe, en quelque sorte en dehors de l'ordre social...

Pour le peuple dwala, la divinité la plus puissante se situe dans la mer, régissant la société des hommes et enrichissant leur terre. Cette divinité Jengù est décrite sous la forme d'une femme. Fait essentiel : cette divinité n'enfante que des êtres féminins ; en effet, seules les femmes (jamais les hommes) sont déclarées « enfants de Jengù ». Si bien que l'élément masculin ne peut qu'en être soit un « fidèle », soit un allié. Dans un tel système de croyances, l'homme ne peut atteindre l'objet de son adoration que par l'intermédiaire de la femme (1).

Les Dwala désignent la femme par deux termes sociologiquement significatifs : elle est goneddi dans son clan d'origine (qu'elle soit jeune ou vieille, mariée ou pas) et elle est muto une fois mariée et uniquement à l'égard de ses alliés. goneddi, en tant que statut, exprime alors le privilège détenu par la femme d'être disponible à tout moment et toujours prête à promouvoir des alliances entre son lignage d'origine et tout autre lignage. Cette notion de disponibilité, d'indépendance, d'autonomie est bien ce qui explicite le mieux le concept dwala. Les groupes basaa, voisins des Dwala, vont même jusqu'à ne pas attribuer de nom de fille à la femme. Celle-ci est dite gon ; point n'est besoin de l'identifier autrement puisque, malgré l'appartenance juridique qui la lie au lignage paternel, son destin social ne s'élabore pas, comme celui de



l'homme en fonction d'une ligne stratifiée en classes socialement significatives.

A ce sujet, les anthropologues ont souvent mis l'accent sur ce qu'ils appellent l'ambiguïté de la femme africaine qui n'est pas, semble-t-il véritablement intégrée dans sa propre famille, puisqu'elle est appelée à en sortir, et qui n'est pas davantage complètement acceptée par la famille de son époux. Cette ambiguïté est toujours négativement appréciée : on estime que, d'un côté, la femme est l'objet : destinée à être vendue, à vivre à l'extérieur, auprès d'éventuels ennemis, elle doit être tenue à l'écart du secret qui unit ses pères et ses frères. De l'autre côté, elle fait partie des meubles acquis, dont on peut disposer comme on l'entend. C'est en raison de cette situation qu'Evans-Prichard parle de « frustrations ». Disponible et libre, c'est-à-dire hors du champ social où s'opère la mobilité, elle a ainsi été perçue comme dénuée de toute valeur humaine, ou mieux, comme « l'être asocial » dont on

dispose à sa guise... Pourtant l'observation nous amène à constater que le versement de la dot ne contraint en aucune façon la femme elle-même. On sait, en effet, que l'alliance matrimoniale concerne et engage surtout les lignages ou leurs représentants, c'est-à-dire, finalement, les hommes entre eux. On sait également que la dot a, pour l'essentiel, une fonction juridique et non commerciale : c'est la dot qui confère le droit de paternité.

Que l'on s'interroge sur le rôle de la femme dans le système d'alliances matrimoniales et l'on se rendra compte immédiatement qu'elle s'emploie continuellement à rappeler aux hommes les principes qui assurent à la fois le développement et la pérennité de leur société. Le mariage d'une fille met en œuvre deux catégories de faits sociologiques ; d'une part, il incite chaque lignage à faire le compte de ses membres et à renouveler la reconnaissance du statut social dévolu à chacun ; d'autre part, il détermine la base d'accord, l'enjeu de

(1) Le christianisme tel qu'il est importé au Sud-Cameroun situe l'homme au premier plan et fait de lui le sauveur de l'humanité.

l'alliance qui s'établit entre les deux lignages (cet enjeu varie : le choix d'un allié peut se fonder sur son génie militaire ou sa puissance magique, ou son prestige social). Cette double fonction apparaît assez clairement lorsqu'on examine l'un après l'autre les rites dwala afférant à l'alliance matrimoniale...

Reçu par tel père, le bien doit, ensuite, être reversé à tel autre père dont la fille est donnée en mariage au fils du premier ; si bien que l'objet en question suit une course irréversible. En principe, un homme ne peut détenir, en même temps, une fille à marier et la valeur d'un « capital dotal », mais seulement l'une ou l'autre.

Parler de la fille et de la « dot » ne suffit pas. Nous avons vu que la « dot » versée équivaut à l'achat du droit de paternité ; mais que pourrait alors escompter le partenaire qui cède sa fille ? Un « droit d'établissement » au profit de cette dernière, sur des terres ou au sein d'un groupe qui lui sont étrangers. Les Dwala sont organisés en patri-clans et lignages, mais l'on a pu noter une sorte de dualité sexuelle de leurs ancêtres de référence ; c'est ainsi que Brutch a été amené à s'interroger sur le point de savoir si cette société n'a pas progressivement évolué du matriarcat au patriarcat. C'est là un débat qui reste ouvert et concerne de nombreuses sociétés touchées par l'ethnologie classique. Dans le cas particulier des Dwala, une analyse détaillée des phénomènes nous montre que l'on ne se réfère pas indifféremment à un homme ou à une femme. Selon la profondeur généalogique, d'une part, et d'autre part, selon que l'on **se situe** ou que l'on **se définit**, l'ancêtre de référence est masculin ou féminin. Il n'y a pas lieu de parler à ce sujet de double filiation, ni de passage du patriarcat au matriarcat : chez les Dwala, on se détermine par rapport à une femme en se référant à une communauté, à une unité sociale ;

en revanche, l'ancêtre mâle conduit à prendre en considération une unité juridique et « administrative ». Tout se passe comme si la femme est l'être qui régit l'ensemble de la société ; à cet égard, rappelons d'abord quelques faits que nous ne pouvons développer dans le cadre du présent article.

- Si l'homme est l'élément qui fait la guerre, c'est la femme qui conduit l'armée vers le champ de bataille, en vertu même du pouvoir qu'on lui attribue.

- Car la femme est naturellement le grand prêtre du culte *jengú* ;

- En outre, elle détient le pouvoir qui lui donne accès au monde des

esprits protecteurs par le truchement de bejongo (état de possession dont seules les femmes sont les sujets et qui survient chaque fois qu'une infortune menace le groupe) (1).

- Notons encore que c'est sous la haute protection d'une femme *jengú* que la grande assemblée inter-clanique (*góndó*) prenait en charge le « destin du peuple ».

L'on arrive ainsi à comparer l'homme et la femme et à envisager celle-ci comme l'élément qui crée, engendre, organise et celui-là comme l'élément qui exécute.

la femme dans l'idéologie dwala

Comme nous l'avons signalé dans notre introduction, l'idéologie dwala relative à la femme apparaît comme l'envers de l'énoncé pythologique et du discours historique. Elle est explicite dans le propos de l'homme qui, le plus souvent, renseigne l'observateur étranger et lui transmet, non pas l'information brute qu'elle est en droit d'attendre de lui, mais un récit déjà élaboré, où les faits apparaissent sous un jour tout à fait autre. Tout se passe alors comme si l'homme était parvenu à vider la femme de toute sa puissance, de tout son pouvoir. Avec son parler bref à contenu proverbial, il a l'habitude d'assimiler la femme à la chèvre : au moment de justifier cette assimilation apparemment insolite, il déclare à son aise que la femme est, en effet, comme la chèvre qu'on « donne » ou qu'on « vend ». En quelque sorte, dans le

Blanc qui l'interrogeait en tant que son « maître », l'homme dwala voulait dire qu'il a, lui aussi, des sujets, des « esclaves ». Mais ce que cet homme choisit de taire, c'est toute l'importance de la chèvre dans la culture dwala : animal hautement sacralisé en raison de sa rareté, la chèvre entrait dans tout le rituel pratiqué dans cette société. On parle de la chèvre dont le sang cimente à jamais tout pacte (*mbód mallee*) du sacrifice de la chèvre qui confère à l'alliance matrimoniale son caractère durable et sacré (*mbód'à dibà*).

(1) Etat de « délire hystérique » qui se manifeste chez la femme et la rend apte à communiquer avec les esprits des morts, desquels elle reçoit des consignes destinées à la communauté en vue de dénoncer la crise sociale.

L'assimilation de la femme à la chèvre est, dans l'esprit de la tradition, ce qui exprime sa valeur essentielle; l'idéologie masculine a pour fin de dissimuler ce sens et de ramener la femme au rang d'objet. Cette idéologie a pu fleurir très rapidement dans le contexte de la colonisation, c'est-à-dire avec le contact continu des Dwala et du monde occidental car elle correspond parfaitement aux images de la femme fournies par la civilisation judéo-chrétienne, du moins, au double niveau de la mythologie et de la pratique sociale. On comprendra alors comment l'anthropologie a été en quelque sorte séduite, par le discours de son informateur et, par ailleurs, comment l'idée de la femme-esclave — tout juste apte à procréer et à travailler — est parvenue à se fixer dans les esprits.



les miroirs de la modernité

Nous ne voudrions pas céder à la tentation courante qui consiste à opposer la modernité à la tradition : par souci de méthode, mais aussi parce qu'en Afrique, on ne *pass*e pas de l'une à l'autre, directement. Accéder dans la modernité signifie en définitive, adhérer aux idéologies qui caractérisent les sociétés fondamentalement chrétiennes ! Non seulement l'Africain moderniste n'est tel que parce qu'il est consommateur des produits de la civilisation (historiquement) occidentale, mais aussi parce qu'il en adopte les valeurs, les comportements, les modes de vie et de

pensée, etc. Aussi la femme dwala vivant dans le secteur moderne a-t-elle pour modèle ou pour simple référence la femme européenne ou américaine, non point en ce qu'elle est réellement en tant que personne globale, mais parce qu'elle incarne l'idéologie relative à la féminité dans l'Occident chrétien. Progressivement elle a été perçue en fonction de représentations de croyances et de dispositions juridiques étrangères à sa culture et à sa société. Essayons d'appréhender très sommairement la femme dwala insérée artificiellement dans la sphère judéo-chrétienne. Celle-ci (on le sait

par l'enseignement religieux dispensé au Cameroun) porte en elle la marque originelle de son infériorité par rapport à l'homme : la Genèse nous apprend qu'elle est en somme, un être résiduel qui, de surcroît introduisit le péché en l'homme ! L'histoire témoigne de la rancœur masculine dirigée contre elle; témoin, tout le poids juridique qu'elle supporte dans la législation. Le dessein, à long terme, est d'anéantir la femme. En effet, dans le cadre d'un projet matrimonial, on demande surtout à la femme « d'aimer » pour devenir épouse, c'est-à-dire de concilier la pérennité du bien conjugal (voulu ou durable) et le caractère éphémère de l'amour passionnel qu'on tient à la fois comme justification et support du mariage. En outre, il est clair qu'en proclamant l'unicité des éléments du

couple conjugal, c'est la femme qui s'identifie à son mari, au point de n'en être plus du moins symboliquement qu'une partie... Il nous paraît vain de reprendre ici des analyses déjà nombreuses, disponibles dans une abondante littérature sociologique. Notons simplement qu'en contrepartie de cette situation, l'idéologie occidentale relative à la femme envisage celle-ci « positivement » (surtout depuis le Xlle siècle).

Schématiquement, on peut représenter comme suit, les positions respectives de la femme dwala envisagée dans la tradition et dans la modernité.

qu'elle soit un accessoire. La remarque qui s'impose, dès l'abord, est que les deux objectifs se situent à des pôles franchement opposés (à partir du moment où on rejette toute idée d'assimilation de l'une à l'autre), et ce qui retient immédiatement l'attention c'est l'identité du langage évoquée plus haut, (envisagé comme arme de combat) et utilisé indifféremment aux abords de la Seine et sur les rives du Wouri et le sens de son efficacité.

Engagée dans un processus d'occidentalisation souvent artificiel, c'est-à-dire sans le support historique ou social, la femme dwala se leurre en s'imaginant qu'elle s'identifie intégralement à son homologue

	Au niveau de la mythologie	Au niveau de la pratique sociale	Au niveau de l'idéologie
Femme dans la tradition dwala	(+)	(+)	(-)
Femme de l'occident judéo-chrétien	(-)	(-)	(+)

Il semble encore trop tôt pour émettre une appréciation sur le sort de la femme africaine évoluant aux côtés de son homologue occidentale et chrétienne engagées dans la quête de leur « indépendance » ou de leur « autonomie » individuelle. Dans tous les cas on observe que la lutte engagée ici et là ne se déroule qu'au niveau du discours idéologique, sans doute du fait que l'histoire et le mythe demeurent hors de portée de toute revendication. Ainsi, en Afrique la femme s'insurge contre l'image de l'objet qui lui est associée (parce qu'elle dissimule, en quelque sorte sa « surhumanité ») et, en Europe, elle tend à renoncer au personnage quasi sacré qu'on en fait et qui implique, par ailleurs,

européenne. C'est en prenant conscience qu'elle parviendra peut-être à sauvegarder sa personnalité. Cela veut dire que le débat qu'elle a engagé de concert avec les femmes d'Europe reste une réplique au discours idéologique développé par la communauté masculine au sein de sa propre société. Ce débat, dans tous les cas, n'affecte ni le niveau de la mythologie, ni celui de l'histoire africaine : de même que d'un côté, on ne peut recréer Eve, de l'autre on ne pourrait rescuer l'ogre ; le problème — le seul peut-être, s'il en existe, se situe sans doute à ce niveau-là, non point ailleurs.

Manga BEKOMBO
C.N.R.S., LA 140