

**XXVe Congrès International de la Population
(18 au 23 juillet 2005 à Tours, France)**

Proposition de communication

Titre de la communication : Genre et fécondité : une expression de la culture chez les Bamiléké et les Bèti du Cameroun.

Thème 8 : Statut des femmes, ethnicité, identité et culture

Séance 806 : Normes culturelles et comportements démographiques dans les pays en développement

Auteur : Hélène KAMDEM KAMGNO, IFORD, Yaoundé Cameroun

Introduction

La plupart des pays d'Afrique Sub-Saharienne dont le Cameroun, connaissent une forte fécondité. Dans la recherche des déterminants de la forte fécondité observée dans ces pays, la plupart des études se sont longtemps intéressées aux seules caractéristiques socio-économiques et démographiques de la femme. Or il existe d'autres dimensions de l'activité de la femme - notamment les dimensions conjugale, domestique, familiale et parentale - qui peuvent aussi être déterminantes de la fécondité (Oppong et Abu, 1986). De plus, l'homme joue un rôle important dans le processus de reproduction en Afrique (Donadje, 1992 ; Locoth et al., 1996 et 1997 ; Kouye, 1997 ; Akoto et Kamdem, 1998). Il ressort ainsi des résolutions des récentes conférences internationales sur la population (notamment celles du Caire en 1994, de Pékin en 1995 et Copenhague en 1996) que l'approche genre est tout à fait pertinente et même indispensable pour l'explication des phénomènes démographiques en général, et de la fécondité en particulier. Dans toute analyse selon le genre, la prise en compte du contexte socio-culturel est indispensable.

En effet, pour mieux comprendre comment s'élaborent les décisions de fécondité au sein du couple, il importe d'avoir une connaissance approfondie des rôles sexués, qui sont transmis par les stéréotypes, les normes et valeurs, les prescriptions et interdits, les réseaux de communication dans chaque groupe social (Locoh et Labourie-Racapé, 1996). D'où l'importance de la prise en compte du contexte socioculturel dans toute étude basée sur les rapports entre hommes et femmes. Par ailleurs, les prescriptions socioculturelles à la base des rapports entre hommes et femmes ne sont pas figées, mais elles sont, suivant les formes d'organisation sociale en cours, sujettes au changement.

En outre, s'il est entendu que les crises induisent de nouvelles formes d'organisation sociale, il en découle que les représentations que les individus se font sur les rapports entre l'homme et la femme en général et la prise de décision en matière de fécondité en particulier subissent aussi des changements. Le but de cette étude est de montrer l'importance du contexte socioculturel sur les décisions de fécondité du couple. D'où le choix des deux groupes ethniques Bamiléké et Bèti avec d'un côté un groupe au sein duquel les normes et valeurs socioculturelles traditionnelles sont rigides (les Bamiléké), et de l'autre un groupe à mœurs assez souples (les Bèti). Les premiers sont donc plus susceptibles que les derniers de résister au changement.

Dans cette communication, sans négliger l'importance économique des enfants qui constituent une main-d'œuvre agricole pour leurs parents (surtout pour leurs mères car la division sexuelle du travail leur réserve les travaux les plus lourds) et une assurance pendant la vieillesse ou le malheur, il s'agit ici surtout, de faire ressortir les aspects socioculturels des relations éventuelles qui peuvent exister entre genre et fécondité. En d'autres termes, nous essayons de mener une réflexion théorique sur les relations éventuelles qui peuvent exister entre les normes et valeurs socioculturelles traditionnelles relatives au genre et la fécondité dans ces deux sociétés. Notre réflexion est surtout basée sur les motivations liées à la préférence pour un sexe. Dans cette présentation, nous nous intéressons à quatre principaux aspects à savoir : le système politique ; le système de filiation, l'héritage et le culte des ancêtres ; la sexualité et le mariage ; le droit de propriété, la division sexuelle du travail et la gestion du revenu.

Cette communication est basée sur une revue de la littérature sur le système socioculturel traditionnel¹ de genre qui caractérise chacune des deux sociétés. Afin de mettre en évidence les évolutions survenues au sein de chaque société, cette revue de la littérature est complétée par des données qualitatives sur les perceptions relatives aux rapports de genre issus des discussions de groupes et des entretiens individuels de « l'Enquête Culture, Relations de Genre, Comportements Sexuels et MST/SIDA au Cameroun » réalisée par l'IFORD en l'an 2000 (ECRGCS, 2000).

I. Système politique

1.1. Chez les Bamiléké

La société bamiléké est une société fortement hiérarchisée organisée en plusieurs chefferies. Chaque chefferie est constituée de plusieurs lignages que l'on peut classer en trois catégories : les descendants du chef, les serviteurs du chef et les simples habitants (Hurault, 1962, p. 21).

1.1.1. Hiérarchie chez les hommes

Le chef (Fo) est le pivot unique de la société (Hurault, 1962, p. 22) et de ce fait exerce des pouvoirs judiciaires, économiques, politique, magiques et religieux (Hurault, 1962, pp. 76-80). C'est un homme d'une nature supérieure et revêtu d'un caractère sacré² (Hurault, 1962, p. 60). Dans cette hiérarchie, après le Fo, vient dans l'ordre le Kuipu, adjoint du chef et chef de guerre, le Nwafo (premier frère cadet du chef), confident et soutien du chef, le Nzūmafo (un autre frère utérin ou proche parent choisi par le nouveau chef), les Sops, nommés parmi les fils du chef arrivés à l'âge d'homme et qui se sont distingués par leurs activités dans les sociétés coutumières de la chefferie. En dehors de la lignée du chef, il existe d'autres titres de noblesse : les Kamvu, les neuf notables qui possèdent aussi des pouvoirs magico-religieux, les Nwala (serviteurs prêtres) et le Tsofo (serviteurs domestiques), les Nwabo qui représentent le sommet de la hiérarchie des dignitaires serviteurs (Hurault, 1962, pp. 64-72).

Pour le simple habitant, c'est la hiérarchie dans les sociétés coutumières qui lui permet d'atteindre la plus haute dignité (Hurault, 1962, p. 80). En effet, en pays bamiléké, il existe des sociétés coutumières qui ont un rôle essentiellement politique et social ; placées sous la direction du chef, elles lui permettent, sous son influence personnelle, de pénétrer toutes les couches de la chefferie ; par ailleurs, elles lui permettent d'entrer directement en contact avec tous les éléments actifs de la population et de connaître leur pensée sans qu'une caste de dignitaires ou de serviteurs puisse faire écran entre lui et le peuple (Hurault, 1962, p. 82). Ces sociétés représentent comme une échelle permettant aux meilleurs et aux actifs de s'élever dans la hiérarchie ; pour entrer dans une société et y monter en grade, la condition essentielle est de payer ; payer à la société qu'on doit régaler à grands frais ; payer au chef, à l'entrée d'abord, puis à chaque distinction accordée (Hurault, 1962, p. 82). L'entrée et la progression dans les sociétés coutumières dépendent de la réussite personnelle : il faut avoir beaucoup de femmes, beaucoup d'enfants, beaucoup de biens (Dongmo, 1981, cité par Yana, 1995).

Le titre de noblesse acquis suivant la hiérarchie dans cette société donne une certaine valeur, une certaine dignité à l'homme. Cette expression issue d'un leader traditionnel

¹ Nous entendons par système socioculturel traditionnel de genre l'ensemble organisé des règles coutumièrément définies qui régissent les rapports entre les hommes et les femmes dans chaque société.

² Mais pas dieu

Bamiléké, âgé de 52 ans, polygamme de 8 femmes et ayant 42 enfants (ECRGCS, 2000) en est révélatrice : « *Quand tu es déjà un homme, le chef de groupement te connaît, il te donne un nom. C'est comme moi, comme je suis là, je me nomme Tandeffo, c'est un grand nom que le chef traditionnel m'a confié et avec ce nom, ça demande que je garde mon nom-là avec l'honneur,... C'est un grand nom que j'ai, je dois donner l'exemple à tout autre de me suivre* »

Dans la société Bamiléké, même de nos jours, il n'est pas rare d'entendre parler de « *wabo kap* » ou de « *mafo (voire plus loin) kap* », termes qui veulent dire tout simplement « *titres acquis par l'argent et non par des liens de descendance familiale* »

Aussi, on pourrait penser que la forte hiérarchie de la société Bamiléké peut constituer pour l'homme non seulement une motivation à une fécondité nombreuse, mais surtout une motivation à une préférence pour les naissances de sexe féminin car les filles qu'on donne en mariage sous le régime dotal (voir plus loin) rapportent des dots qui permettent à leur père de payer pour son entrée et sa progression dans les sociétés coutumières.

1.1.1. Hiérarchie chez les femmes

Les Mafo (reines) occupent le sommet de la hiérarchie du côté des femmes. On compte par chef deux ou trois Mafo : sa mère qui est la mafo principale ou son héritière si elle est déjà morte ; la mère du Nzūmafo s'il n'est pas de même mère avec le chef ; l'aînée des filles du chef née à la chefferie (Hurault, 1962, p. 67). Pour établir une mafo, le chef lui donne comme à ses fils une terre, un champ de bambous, et quelques filles de serviteurs qu'elle mariera à son profit. Autrefois, le chef lui donnait aussi des serviteurs dont les descendants resteraient au service de ses héritières successives. Le titre de mafo est d'autant plus considéré qu'il se rattache à un ancêtre plus rapproché du chef régnant ; les héritières des mafo sont entourées d'une grande considération et entrent de droit dans certaines sociétés coutumières ; elles président des associations de femmes et sont parfois chef de quartier dans certaines chefferies (Hurault, 1962, pp. 67-69).

La position sociale la plus élevée après celle des mafo est celle des femmes du chef. Les femmes du chef reçoivent une portion de terre à cultiver dont elles gardent le produit pour elles-mêmes. Il n'y a pas de hiérarchie parmi elles ; les titres de première et de deuxième épouse du chef sont essentiellement honorifiques ; ils ne donnent droit qu'à une maison plus grande et à une part plus importante dans la distribution ; les femmes du chef voient rarement leur mari, mais vivent parfaitement tranquille, chacune étant maîtresse chez soi (Hurault, 1962, p. 66). La première femme ne commande pas, mais peut arbitrer les différends. Dans les chefferies, les femmes qui n'ont pas encore enfanté sont considérées comme des étrangères et occupent des cases au fond de la chefferie alors que les autres femmes qui ont eu des enfants occupent des cases situées de part et d'autre de l'allée principale (Hurault, 1962, p. 66). Cette situation déplorable des femmes sans enfants peut constituer, pour une femme, une motivation à une forte fécondité.

1.2. Chez les Bëti

La société bëti est divisée en clans (ayon) qui est la structure fondamentale. Chaque ayon comprend l'ensemble des descendants patrilinéaires d'un ancêtre commun, les enfants naturels des filles qui en font partie, et les enfants adoptés. On n'entre pratiquement en société bëti que par le sang. C'est une société peu hiérarchisée intérieurement ; en dehors des classes

d'âges, on peut même dire qu'elle répugne aux hiérarchies (Alexandre et Binet, 1958, pp. 45-59). Ce lien de sang était tellement fort qu'un individu se sentait profondément membre d'une communauté, s'étendant sur plusieurs milliers de kilomètres carrés, alors qu'il ne se sentait pas profondément membre lié à son voisin d'un autre ayon (Alexandre et Binet, 1958, p. 129).

1.2.1. Hiérarchie chez les hommes

En pays Bëti, aucune autorité politique ne s'était imposée. Le seul pouvoir certain est celui du chef de famille, qui est l'aîné. L'autorité même des chefs de famille est limitée par la facilité avec laquelle leurs frères peuvent quitter le village pour aller fonder un autre à côté (Alexandre et Binet, 1958, p. 37). Notons toutefois que la seule autorité supérieure à celui du chef de famille est celui du chef de ayon, un pouvoir sacré basé sur les lois du sang (Alexandre et Binet, 1958, p. 128). Toute autorité plus étendue se fonde sur un prestige personnel et suscite toujours la méfiance : le commandement n'est confié que temporairement, encore qu'il est fréquent qu'on le retire avant terme à son détenteur. Les administrations françaises, allemandes et espagnoles ont tenté d'implanter un commandement hiérarchisé qui n'a jamais pu s'imposer réellement (Alexandre et Binet, 1958, p. 61).

En dépit de l'esprit égalitaire et anarchique des Bëti, Il existe toutefois des classes sociales fondées sur la procréation et la fortune. L'homme qui a de grands fils est un « ntôle mô » , un aîné, en général vers la quarantaine : c'est la plus haute position sociale possible. Dans la société, les « minkukum » (riches) se distinguent du commun (zese Bôt). La richesse se mesure donc en quantité d'hommes et non en terme matériel. Qui dit richesse, dit volume d'hommes à diriger (owogo ne akuma, ve bot) (Ngoa, 1968, p. 225). Le pouvoir d'un homme se mesure par rapport au nombre de ses dépendants ; pour cela, il doit acquérir beaucoup de femmes et pouvoir les féconder. Selon un proverbe bëti, « mourir comme souche de rônier sans rejets, c'est mourir sans enfants » (Ela, 1995, p. 196). Aussi, la recherche de cette richesse peut pousser l'homme bëti à avoir beaucoup d'enfants.

En Pays bëti, il existe des associations assez instables et la plupart présentent un caractère de parenté plutôt que d'associations. Il existe cependant, aussi bien dans la parenté qu'en dehors d'elle, des associations rituelles non fondées sur la filiation. Beaucoup d'entre elles concourent à l'ordre social, principalement par la défense contre les sorciers malfaisants³. La séparation des sexes dans les associations traditionnelles est absolue. Il est interdit aux femmes de prononcer le nom d'une association masculine ou de manifester une connaissance même superficielle de ces rites. La prohibition est moins sévère pour les hommes à l'égard des rites féminins ; le « nsem » (bris d'interdit) est puni pour eux plutôt par l'impuissance que par la mort. (Alexandre et Binet, 1958, p. 65).⁴

1.2.2. Hiérarchie chez les femmes

Traditionnellement, certains clans citent des femmes parmi leurs héros éponymes et des légendes attribuent au Dieu créateur (Zambë) une femme, en l'honneur de qui étaient accomplis certains rites. Les sociétés tribales qui s'efforcent de revitaliser les anciens clans et de repenser les règles morales et juridiques coutumières réservent toujours au sein de leurs

³ Par exemple, le Mevungu est une association rituelle féminine pour combattre la stérilité. Elle sert à faire des initiées des femmes accomplies fécondes (Alexandre et Binet, 1958, p. 100).

⁴ Les hommes et les femmes siègent assez souvent dans des associations confessionnelles.

états-majors des places pour les femmes, mais bien souvent leur rôle est assez secondaire ; elles ne font en sorte qu'exécuter les ordres des hommes (Alexandre et Binet, 1958, p. 81). Suivant l'importance de sa descendance, un lignage ou un clan peut même être désigné par le nom de la femme qui lui a donné naissance, ce sera son mvog (Yana, 1995, p. 39). Le souci de voir attribuer son nom à un clan peut pousser la femme à avoir une descendance nombreuse.

Les associations féminines sont en général distinctes de celles des hommes, les femmes se retrouvent entre elles et ont à cet effet des chefs par association.

II. Système de filiation, héritage et culte des ancêtres

2.1. Chez les Bamiléké

2.1.1. Système de filiation

Chez les Bamiléké, on admet une double filiation. Chaque individu est relié à deux groupements distincts : matrilignage et patrilignage⁵. Le patrilignage est plus apparent : ses membres sont dans une certaine mesure groupés. L'appartenance à une lignée masculine est intimement liée à l'héritage ; en dehors de la ligne des héritiers, il y a coupure après la deuxième génération et tout homme qui n'est pas héritier est considéré comme fondateur de lignage ; c'est ainsi que le patrilignage bamiléké est faible et fragile et groupe rarement plus d'une dizaine de personnes (Hurault, 1962, pp. 22-35). Les descendants d'un même patrilignage sont désignés sous le terme collectif de «pom tape », enfants de mes pères ; la loi relative à l'exogamie en ligne paternelle s'arrête au quatrième ancêtre.

Les membres du matrilignage ne vivent pas groupés et peuvent même être des ressortissants de plusieurs chefferies distinctes. Le matrilignage est désigné sous le nom expressif de « pom. wepe », enfants de mes mères. Il comporte l'exogamie absolue, quel que soit l'éloignement de l'aïeule commune. « *Si je considère ma mère, la mère de ma mère, etc. , aussi loin que je puisse connaître, chaque femme descendant par les femmes de cette lignée d'aïeules est ma sœur ; je ne peux l'épouser. Le fils de chacune de ces femmes est mon frère, mais les enfants de ce fils ne sont plus mes frères* » (Hurault, 1962, p. 27).

C'est ainsi que chez les Bamiléké, le souci de perpétuer son lignage est si fort que la stérilité est considérée comme une malédiction : « *Grossir son village, engendrer de nombreux enfants et former un lignage qui se perpétue de génération en génération, n'est pas seulement le but principal de la vie : c'est le bien en soit, c'est la base de la morale. La malédiction suprême, c'est la stérilité ; le crime infâme, l'acte antisocial par excellence, c'est empêcher autrui d'accroître son village* » (Hurault, 1962, p. 41). Aussi, on peut penser que la double filiation admise en société Bamiléké pousserait l'homme à avoir une préférence pour les naissances de sexe masculin et la femme à avoir une préférence pour celles de sexe féminin.

2.1.2. Culte des ancêtres

Que ce soit en ligne maternelle ou en ligne paternelle, le système de filiation chez les Bamiléké est étroitement lié au culte des ancêtres et chaque individu a un certain nombre

⁵ Il n'y a pas d'adoption possible. Cependant, un enfant altutérin n'est pas rejeté et est élevé comme un enfant légitime. Il est considéré comme le fils de celui qui l'élève et pourra lui faire normalement des sacrifices.

d'ancêtres à qui il peut faire utilement des sacrifices. Pour le Bamiléké, ce culte «répond à une nécessité vitale, à une utilité matérielle et immédiate : Tel ancêtre a la possibilité de me rendre malade, soit pour me punir, soit pour des raisons connues de lui seul ; réciproquement, je peux lui demander de me protéger et de nuire à mes ennemis. Tel autre est trop éloigné de moi pour influencer sur ma vie. Je ferai des sacrifices au premier, tout au moins quand je serai malade, en me rendant chez celui de mes parents qui est son héritier et détient son crâne. Du second, je ne me préoccuperais à aucun degré»⁶ (Hurault, 1962, p. 23). Signalons toutefois que, malgré l'admission de la double filiation et par rapport au culte des ancêtres, le patrilignage prime en société Bamiléké car «pour les villageois, remplir ses devoirs de famille, c'est conserver la possibilité de sacrifier à ses ancêtres paternels ; c'est pour chacun, être libéré de la crainte de se trouver seul devant l'adversité » (Hurault, 1962, p. 33).

2.1.3. Héritage

Tout homme, avant sa mort, désigne parmi ses fils un héritier. L'héritier n'hérite pas seulement des biens de son père, mais il le remplace, il exerce ses droits, on l'appelle « père ». Il devient légitime et unique possesseur des crânes du fondateur du lignage et des héritiers successifs, de la terre et des constructions, des filles à naître des veuves du défunt, du droit à percevoir les dots des filles du défunt et de ses filles de « nkap » (Hurault, 1962, p. 50). Les veuves font aussi partie de l'héritage, mais elles ne peuvent être dévolues de force. Elles peuvent si elles le veulent partir épouser un autre homme, mais ce dernier doit, soit rembourser la dot, soit rendre à l'héritier les filles qui naîtront de cette union. Si l'héritier est mineur, une jeune veuve peut demander de rester au hameau du défunt et d'attendre plusieurs années que l'héritier soit en âge de l'épouser et ce droit lui est reconnu par la coutume (Hurault, 1962, p. 51). A l'héritier, chacun des membres vivants du patrilignage doit respect et obéissance car étant le détenteur des crânes du fondateur et de ses successeurs, il exerce pour eux la fonction de prêtre des ancêtres (Hurault, 1962, p. 32). S'il n'y a pas de descendant mâle, le défunt désigne comme héritier une fille ; mais elle n'est que dépositaire du crâne, et de l'héritage ; quand elle aura des fils, elle remettra la succession à l'un d'entre eux. *S'il n'y a pas de descendants, ce qui avait été reçu en héritage par le défunt va aux frères paternels, les biens qu'il a acquis lui-même vont aux frères maternels ; son crâne reste dans la tombe et ne fait l'objet d'aucun culte* (Hurault, 1962, pp. 54-57).

Aussi, c'est la ligne des héritiers qui subsiste pour la survivance du lignage. C'est ainsi que, la recherche d'un héritier qui pourra conserver son crâne, lui faire des sacrifices après la mort et perpétuer son lignage pousserait l'homme bamiléké à avoir une priorité pour les naissances de sexe masculin. Toutefois, pour l'homme bamiléké, une naissance de sexe féminin pourrait être toujours la bienvenue car en l'absence de naissance de sexe masculin, une fille peut succéder à son père et quand elle donnera naissance à des garçons, elle remettra la succession à l'un d'entre eux. Par ailleurs, tout homme se doit également de nommer ses ascendants pour les honorer et les perpétuer (Wakam, 1997, p. 16), il lui faut donc au moins une fille pour nommer sa mère et un garçon pour nommer son père.

En ligne maternelle, chaque femme nomme parmi ses filles une héritière. C'est à elle que revient ses biens propres et surtout son crâne. Tout comme l'héritier d'un homme fondateur de lignage, l'héritière d'une aïeule est l'objet du respect de tous les descendants de

⁶ L'action des missionnaires sur le culte des ancêtres a connu un échec car ce culte en pays bamiléké est la base de la morale familiale et sociale.

cette aïeule ; ils sont tenus de lui venir en aide⁷ ; elle est en droit de refuser le sacrifice à celui qui n'a pas rempli ses obligations envers elle. Si une femme n'a pas eu de filles, elle nomme héritier un de ses fils. Ce dernier choisira lui-même parmi ses filles une héritière à laquelle il remettra le crâne de sa mère et qui continuera la lignée. *Si une femme n'a pas eu d'enfants, son crâne n'est pas recueilli. Pour les mêmes raisons que précédemment, une femme bamiléké aimerait avoir beaucoup d'enfants, en premier lieu une fille qui pourra conserver son crâne et lui faire des sacrifices après la mort, sinon, elle sera considérée comme ayant vécu pour rien (Hurault, 1962, p. 29). C'est donc par sa procréation qu'une femme bamiléké marque «son passage sur la terre». Lorsqu'une femme stérile meurt, « on l'enterre en lui mettant une pierre entre les mains et en lui disant : va comme tu es venue et ne reviens plus » (Ela, 1995, p. 196).*

2.2. Chez les Bëti

2.2.1. Système de filiation

Chez les Bëti, l'enfant est affilié au clan de son père, mais il y a double exogamie en ligne paternelle et maternelle ; on ne peut se marier ni dans son propre clan ni dans le clan de sa mère ; les enfants illégitimes appartiennent à la famille de leur mère ; la filiation peut être rompue par malédiction maternelle ou paternelle ; il existait une sorte d'adoption, plutôt politique que familiale, qui ne pouvait être faite que par un chef de famille, étendue au profit d'un orphelin d'un autre clan ; l'adopté entre dans le clan et reste tenu par les interdits du mariage dans son clan d'origine (Alexandre et Binet, 1958, pp. 50-56).

2.2.2. Héritage

Pour un homme, il existe six degrés de successibles : enfants mâles et leurs descendants mâles ; frères germains ; frères consanguins ; cousins germains en ligne paternelle ; neveux du clan, donc fils du frère ; frères, neveux et petits-fils utérins du clan, donc bâtards, et neveux et petits-fils hors du clan légitimes. La succession n'est dévolue en ordre ascendant qu'à défaut absolu de successibles en ordre descendant (Alexandre et Binet, 1958, p. 77).

L'aîné des héritiers du premier degré appelé à la succession (ntôl mon) est privilégié : c'est le remplaçant (nyian) du défunt. Il prend sa case, ses bijoux de famille, les objets du culte des ancêtres notamment le panier du biéti, le fusil et certains biens de valeurs tels bicyclette, machine à coudre ; les autres biens sont partagés entre les autres successibles du même degré (Alexandre et Binet, 1958, p. 77). Il faut noter que la terre n'entre pas dans l'héritage ; c'est une propriété collective (Alexandre et Binet, 1958, p. 73). L'héritier jouit d'une faculté de délaissement des veuves, sauf à l'égard de sa mère qu'il doit entretenir, mais donc il ne peut pas naturellement en faire son épouse ; il peut renvoyer les autres veuves dans leur famille et garder leurs enfants ; pour la libération des veuves, il peut réclamer le remboursement de la dot, mais c'est une pratique qui n'était autrefois appliquée qu'aux femmes stériles ou dont les enfants n'avaient pas vécu, et qui rentraient vivre dans leur famille sans se remarier (Alexandre et Binet, 1958, p. 53).

En pays Bëti, seuls les enfants de sexe masculin peuvent succéder à leur père ; tout homme bëti aimerait avoir au moins un garçon pour sa succession. Toutefois, cette recherche

⁷ pour cultiver son champ si elle en a, pour réparer sa maison en cas d'incendie, pour subvenir à ses besoins en cas de veuvage et de vieillesse.

du sexe masculin peut ne pas être une nécessité absolue car il existe plusieurs degrés de successibles. En l'absence de naissance de sexe masculin, les frères, les cousins et les neveux peuvent succéder au père. Chez les Bèti, il existe aussi la transmission des noms et « *le nom d'un ancêtre conféré à l'enfant a pour but d'attirer sur lui et sur toute la famille la bienveillance des morts* » (Bilongo, 1980, pp. 57-58 ; cité par Yana, 1996, p. 3). Ainsi, le souci de préserver les noms de son père et de sa mère peut pousser l'homme à rechercher les deux sexes.

A propos de la succession d'une femme, les biens laissés par la défunte vont en premier lieu à ses filles, à défaut à ses coépouses ou à défaut de ses coépouses à son mari. Avec l'instabilité matrimoniale conjugquée à l'émancipation économique des femmes, cet ordre successoral est très discuté : il est fréquent de voir la famille d'une femme tenter de s'emparer de la succession sous prétexte du paiement incomplet de la dot (Alexandre et Binet, 1958, p. 77).

2.2.3. Culte des ancêtres

Chez les Bèti, on ne rendait pratiquement pas de culte au dieu créateur (Mebé e), mais seulement à Zambé, ancêtre original, invoqué comme père commun. Mais ce recours à Zambé restait relativement exceptionnel : on demandait d'abord aide (meya'ale) ou protection (akam) aux ancêtres (bimvam) les plus proches (Alexandre et Binet, 1958, p. 110). Avec la mission civilisatrice des missionnaires des centaines de biéti ont été brûlés et il n'existe absolument plus de culte des ancêtres chez les Bèti (Alexandre et Binet, 1958, p. 49).

III. Mariage et sexualité

3.1. Chez les Bamiléké

Dans la coutume bamiléké, le mariage est considéré comme un lien définitif ne pouvant en principe être rompu que par la mort. Etant donné que c'est par le nombre de ses femmes et de ses enfants qu'un homme peut s'affirmer dans la société, l'un des buts ultimes du mariage est la procréation. Dans un couple bamiléké, la procréation permet de resserrer les liens du mariage. Par exemple, quand un mariage a eu lieu par enlèvement contre l'avis des parents, ces derniers sont poussés après la naissance d'un enfant de cette union à accepter ce mariage. En effet, la procréation étant considérée comme une bénédiction divine (Yana, 1996, p. 8), la naissance d'un enfant dans une union est une preuve que Dieu a béni cette union et pour les parents, continuer à refuser un tel mariage serait vouloir séparer deux êtres que Dieu a déjà unis. De plus, il n'est pas rare d'entendre une femme ou un homme dire qu'il a toléré telle ou telle faute de son conjoint à cause des enfants ; la procréation permet donc aux conjoints d'être plus tolérants l'un envers l'autre.

Il existe traditionnellement chez les Bamiléké trois types de mariage : le mariage sous le régime de « ta nkap », le mariage dotal et le mariage par échange direct ou indirect. Si les autres formes de mariages peuvent aussi se rencontrer dans les autres sociétés camerounaises, le mariage sous le régime de « ta nkap » est assez particulier et mérite une certaine attention.

3.1.1. Le mariage sous le régime de « ta nkap »

Le principe de ce type de mariage est le suivant : « *je te donne sans dot, moyennant un simple cadeau, ma fille ou telle parente éloignée qui me revient par droit de « nkap » ; les*

garçons nés de cette union sont pour toi, mais les filles me reviendront ; quand elles seront en âge de se marier, c'est moi qui arrangerai leur mariage ; je percevrai leurs dots, je les échangerai, ou je les marierai à leur tour sous le régime de « ta nkap » à mon profit et à celui de mes héritiers » (Hurault, 1962, p. 39). Celui qui exerce le droit de « nkap » (argent) sur une fille est dit son « ta nkap » (père pour l'argent). Quand on sait que le patrilignage bamiléké est de petite taille et très fragile, les filles qu'on donne en mariage sous le régime de «*ta nkap*» constituent une sorte de garantie contre une éventuelle extinction du lignage (Hurault, 1962, p. 41). Autrement dit, ce type de mariage constitue pour les Bamiléké un moyen d'accroissement de leur lignage. Cela pourrait constituer pour un homme une certaine motivation pour les naissances de sexe féminin.

Signalons toutefois que, afin d'avoir de meilleures chances de fonder un lignage durable, il faut avoir au départ assez d'argent pour payer complètement la dot d'une ou plusieurs femmes et si ces dernières engendrent suffisamment de filles, on les marie sous le régime de « ta nkap » pour développer le lignage. Ceci crée, comme nous l'avons signalé précédemment, une garantie contre l'extinction du lignage. Cette garantie est liée au culte des ancêtres et surtout à la crainte des ancêtres maternels. Signalons à cet effet que, quand on marie une fille de « nkap » il faut l'assentiment des parents. Or si la résistance du père peut être surmonter facilement par un cadeau en argent, l'opposition de la mère est insurmontable. La mère touche d'ailleurs une partie de la dot qui représente le paiement symbolique des ancêtres maternels. Si elle refuse ce cadeau, on ne pourra pas conclure le mariage, de peur que ses ancêtres ulcérés ne rendent la fille stérile (Hurault, 1962, p. 44).

3.1.2. Les autres formes de mariage

Les droits du « ta nkap » n'étant pas reconnu par l'administration, la peur d'escroquer impunément les filles fait que ce type de mariage est de moins en moins pratiqué. On assiste de plus en plus au mariage dotal. Avec la surenchère des dots, le futur gendre, incapable de payer immédiatement la dot procède à l'enlèvement de la fille. Après la naissance d'enfants de cette union, les parents acceptent le mariage et le gendre commence à payer la dot.

Le mariage par échange direct est aussi courant et se pratique sous la forme suivante : « *je te donne ma fille, tu me donne la tienne* » (Hurault, 1962, p. 46). Ce type de mariage est assimilable à un mariage dotal car on peut supposer que les deux parents se sont mutuellement versés une dot.

Sous le régime de mariage par échange indirect, un gendre qui prend une femme dans une famille devra donner en retour dans sa belle-famille une fille d'un oncle par exemple. C'est quand il aura lui-même eu des filles de son mariage qu'il « remboursera » à son oncle.

Contrairement au mariage sous le régime de « *ta nkap* », c'est l'avis du père qui prime pour l'arrangement des autres formes de mariage : « *en tant que fille, la femme bamiléké est cédée, échangée ou donnée sans autre considération que celui de son père* » (Hurault, 1962, p. 29).

Quel que soit le type de mariage, « *la femme bamiléké, en tant qu'épouse, est soumise par son mari à une stricte discipline* » (Hurault, 1962, p. 29). C'est injurieux pour une jeune femme d'appeler son mari par son nom ; elle doit l'appeler massa (monsieur). Une femme qui a eu quelques enfants peut appeler son mari par son nom précédé du terme de respect khüia (aîné). L'homme est donc considéré comme l'aîné de la femme et s'il arrivait même que le

mari soit moins âgé que sa femme, la coutume voudrait qu'elle l'appelle khüia. Dans un foyer, c'est l'homme qui est le principal centre de décision tandis que la femme est relayée au second rang. L'expression suivante issue des discours de nos informateurs (ECRGCS, 2000) est significative à cet égard « dans un foyer, la femme vient toujours après l'homme, donc elle n'a pas de décision ferme » (discussion de groupe, femmes mariées bamiléké). L'autorité de l'homme est si forte que, autrefois, la femme était appelée à ne jamais dire non à son mari, même si ce dernier n'a pas raison : « je me rappelle que mon père me disait, dis oui, ne dit jamais non, même s'il a tort, dit oui, ..., il ne faut pas discuter » (femme bamiléké adulte mariée ; ECRGCS, 2000). Cela suppose que même en matière de procréation, les décisions reviennent toujours à l'homme.

3.1.3. La polygamie

La polygamie est admise en pays Bamiléké et elle est si ancrée dans les mœurs que malgré la mission civilisatrice de l'Occident et des missionnaires, c'est dans la province de l'Ouest qu'on observe encore de nos jours le taux le plus élevé de polygamie (Wakam, 1997, p. 6). Devenir polygame est traditionnellement le rêve, sinon la vocation normale de l'homme Bamiléké : il n'est monogame que provisoirement ou malgré lui (Dongmo, 1981, cité par Wakam, 1997). La polygamie est en effet le moyen le plus sûr pour un homme d'augmenter sa fécondité, de grossir rapidement son village (Hurault, 1962) et d'asseoir, d'accroître et de perpétuer le mieux possible son autorité, son prestige et sa puissance (Wakam, 1997, p. 6).

De nos jours, les opinions à l'égard de la polygamie sont cependant partagées. La totalité des femmes et même certains hommes désapprouvent cette pratique car elle est source de nombreux problèmes, notamment la délinquance des enfants, l'infidélité des femmes à cause de leur insatisfaction sexuelle et matérielle (ECRGCS, 2000). Par ailleurs, même ceux qui approuvent cette pratique (notamment les leaders traditionnels et certains hommes) parce qu'elle confère à l'homme des titres de notabilité et, par conséquent, renforce sa dignité, soulignent qu'elle est difficile à gérer et c'est d'ailleurs à cause de ces difficultés que sa bonne gestion est garante des titres de notabilité. Les propos suivants sont significatifs à cet égard :

« La polygamie, elle ne paie pas, mais on peut supporter, elle ne paie pas en ce sens que, celle-ci est malade, il faut intervenir, l'enfant est malade à gauche, à droite, il faut intervenir, il y a beaucoup d'interventions, mais on est obligé de supporter » (leader traditionnel Bamiléké, 56 ans, polygame de 5 épouses avec 18 enfants). Abondant dans le même sens, un autre leader traditionnel Bamiléké déclare *« moi, j'ai des problèmes, moi en tant que marié de plusieurs femmes, j'ai beaucoup de problèmes. Il y a des deuils que je fais, il y a des enfants que je dois nourrir, je ne peux plus penser à être riche. Tout ce que je travaille moi-même personnellement, je ne fais qu'élever les enfants et leurs mères »* (leader traditionnel Bamiléké, 52 ans, polygame de 8 épouses, au moins 42 enfants). Ainsi, même ceux qui approuvent la polygamie reconnaissent aussi que la polygamie engendre non seulement de nombreux conflits et de nombreuses charges, mais aussi, des cas d'infidélité peuvent survenir à cause du mauvais encadrement des femmes tant sexuellement que matériellement.

Dans une famille polygamique, la femme est d'autant plus valorisée aux yeux de son mari qu'elle est féconde, puisque les enfants sont indispensables à la visibilité, au prestige social du mari. La femme dont le fils est désigné successeur du mari acquiert une position supérieure à celle de ses coépouses (Yana, 1995, p. 38). En revanche, la situation des femmes

sans enfants en général et ceux de sexe masculin en particulier, est déplorable. L'expression suivante issue de la discussion de groupe avec les femmes adultes bamiléké mariées lors de l'ECRGCS (2000) en est révélatrice : « ... *si tu ne fais pas d'enfants, surtout les enfants garçons, le mari ne peut même pas savoir que tu es là, dans un foyer polygamique quoi, ...* » On peut donc penser qu'une femme aimerait avoir aussi beaucoup de garçons afin d'accroître la probabilité qu'un d'entre eux soit héritier de son mari, ce qui lui conférerait un statut supérieur à celui de ses coépouses.

3.1.4. L'adultère

L'adultère est pour le bamiléké un « scandale » et est considéré comme un des problèmes les plus graves, spécialement quand la faute a été suivie d'une naissance. Le scandale ne réside pas tant dans l'adultère lui-même que dans la rupture du contrat passé entre les deux parentés, et dans l'outrage fait aux ancêtres dont la lignée peut se trouver brisée (Hurault, 1962, pp. 47-48). Selon la coutume, la faute d'une jeune fille fiancée suivie d'une naissance illégitime est considérée comme adultère au même titre que celle d'une femme mariée ; la faute d'une jeune fille non fiancée est généralement cachée par un mariage précipité car c'est une honte pour la famille.

Les affaires de scandale étaient jugées par les Nwala⁸ et si leur culpabilité était dûment établie, les coupables étaient expulsés du territoire de la chefferie. Autrefois, l'adultère avec une femme du chef était puni de mort. Avec le temps, la coutume s'est assouplie et seul l'adultère avec une femme du chef entraîne l'expulsion ; le plus souvent, les coupables se cachent pendant quelques mois et réapparaissent quand le scandale est apaisé ; le mari chasse sa femme, qui se réfugie chez son amant ; si c'est une jeune fille, il peut réclamer le remboursement de la dot, sinon il se contente d'exercer les droits du ta nkap sur les filles à naître (Hurault, 1962, pp. 48-67). Il faut signaler cependant que chez les Bamiléké, comme partout ailleurs dans les sociétés africaines, l'infidélité de l'homme est tolérée car l'homme bamiléké est de nature polygame ; il « peut être capable d'avoir même cinquante femmes » (discussion de groupe, leaders traditionnels bamiléké, ECRGCS, 2000). Par contre, même de nos jours, pour l'infidélité de la femme, « *les punitions sont toujours très sévères* » (leader traditionnel bamiléké, 52 ans). Comme punition, on peut la huer en public (leader traditionnel bamiléké, 57 ans, ECRGCS 2000), ou l'expulser du village (leader traditionnel bamiléké, 62 ans).

Aussi, dans les couples bamiléké, on peut penser que la peur du « scandale » pousserait les conjoints à rester fidèles, ce qui permettrait d'une part à resserrer davantage les liens du mariage et d'autre part à se prémunir contre les risques d'infection par les maladies sexuellement transmissibles et par conséquent contre les risques d'infécondité et donc contre la « malédiction ». On s'attendrait à ce que les couples bamiléké soient très féconds.

3.2. Chez les Bëti

3.2.1. Le mariage dotal

En pays bëti, le mariage (mfan aluck) est fondé principalement sur le paiement de la dot (nsuba) : pas de dot, pas de mariage (sa nsuba, ve alu'e se kik) ; c'est l'absence de

⁸ La coutume défendait au chef de juger les affaires de scandale. Il ne devait même pas voir les coupables car il en résulterait pour lui une souillure qui, indirectement atteindrait tout le village.

paiement de la « nsuba » qui caractérise l'union libre (ébon⁹) et l'adultère (mejian) (Alexandre et Binet, 1958, p. 53). Le mariage était naguère et reste une affaire de groupe et se traite entre le chef de famille du jeune homme et le tuteur de la future épouse. Il y a fiançailles après le versement de la première tranche de la « nsuba » et la jeune fille, sexuellement très libre auparavant, est désormais tenue à la fidélité, et c'est alors que les relations sexuelles avec le futur époux débutent si ce n'était pas le cas avant. A la « nsuba » proprement dit, s'ajoutent des cadeaux d'usage à la future belle-mère. Ces cadeaux sont répétés après chaque naissance, d'où le proverbe « le panier de la belle mère n'est jamais rempli ». Autrefois, on pouvait même doter une fille impubère ou même un fœtus, qui allait vivre dans sa belle-famille presque aussitôt après le sevrage et y être élevée soit par sa belle-mère, soit par la première épouse de son mari ; le mariage était consommé après sa deuxième menstruation. La dot est remboursée en cas de divorce ou en cas de rupture de fiançailles due par exemple à la mort de la fiancée (Alexandre et Binet, pp. 52 et 91).

Ainsi donc pour l'homme bête, on peut penser qu'avoir une descendance nombreuse est une nécessité absolue ; s'il n'y a pas de mâles, c'est moins grave car il existe plusieurs degrés de successibles ; mais il faut absolument avoir beaucoup de filles « car ce sont elles qui rapportent des dots, permettent de conclure des alliances avec d'autres groupes et procurent de la clientèle au chef du lignage quand elles sont données en mariage » (Yana, 1995, p. 39). Dans le même ordre d'idée, justifiant pourquoi le mariage est la principale attente des parents à l'égard de leur fille, un homme bête marié, de niveau d'études secondaire, s'exprime en ces termes : « *on va m'apporter la dot, ..., on peut devenir riche* (ECRGCS, 2000). Le mariage est la seule institution qui permet la coexistence pacifique entre clans étrangers (Ngoa, 1968, p. 223). C'est cet esprit de groupe chez les Bête qui peut expliquer en partie l'admission d'un degré assez large de successibles car « *les enfants des autres personnes de la même classe d'âge sont considérés comme les nôtres* » (Yana, 1996, p. 2).

3.2.2. Les autres formes de mariage

Les autres formes de mariage, moins fréquentes, sont : le mariage par enlèvement, régularisé par le paiement ultérieur de la dot ; le mariage par la mise en gage pour une dette, consolidé par le non-remboursement ; le mariage par remplacement d'une fiancée morte avant les noces ou d'une épouse décédée sans postérité ; le mariage par le prix du cadavre, c'est-à-dire la donation en paiement d'une fille pour prix du sang après un homicide ; le mariage par échange de filles entre deux clans, généralement à l'occasion d'une alliance (Alexandre et Binet, 1958, pp. 52-53 ; Ngoa, 1968, pp. 195-196).

Quelle que soit la forme de mariage, une femme doit obéissance à son mari, à sa belle-famille, à la première épouse ; respect aux beaux-parents, donc au clan de son mari ; fidélité, accomplissement du devoir conjugal. « *La femme dans un foyer est l'adjointe de l'homme et en tant que telle, elle est la principale exécutante des décisions du mari* » (discussion de groupe hommes mariés bête, ECRGCS 2000). Ainsi, même en matière de fécondité, c'est l'homme qui décide du nombre d'enfants au sein du couple et « c'est bien la femme qui doit veiller sur son cycle menstruel, notamment les périodes fécondes et infécondes, ... » (femme mariée bête, ECRGCS 2000). La femme a la charge de nourrir ses enfants, de cuisiner à son tour de service pour son mari, de tenir propre sa case et celle de son mari. « *Enfin et surtout, elle doit être féconde : c'est le premier de ses devoirs et il lui est beaucoup pardonné si elle s'y conforme* » (Alexandre et Binet, 1958, p. 54). En cas de stérilité, on considère qu'elle a

⁹ Il faut signaler que chez les Bête, le terme « ébon » signifie aussi fiancée.

failli à un important devoir envers son mari et sa belle-famille et la stérilité est parfois cause de divorce (Alexandre et Binet, 1958, p. 54). La femme ne se trouve liée au clan de son mari que par l'intermédiaire de ses enfants. C'est par sa procréation que la femme Bèti contribue à faire de son mari un homme riche en mettant au monde de nombreux enfants (Yana, 1995, p. 39). La fécondité est si valorisée qu'il existe un rite féminin, le mevungu, qui sert à faire des initiées des femmes accomplies fécondes.

De son côté, l'homme doit loger sa femme, l'habiller ainsi que les enfants ; lui fournir des instruments du ménage et en principe la viande ; la laisser rendre visite à ses parents ; honorer ses beaux-parents ; ne pas recourir à la sorcellerie contre elle ; respecter les prérogatives qu'elle tient de son rang parmi ses coépouses ; coucher avec elle tant qu'elle n'est pas ménopausée ou qu'elle n'allait pas ; ne pas la battre au delà de ses forces ; ne pas exposer sa vulve en public (Alexandre et Binet, 1958, p. 53).

La défaillance de l'un des époux, que ce soit l'homme ou la femme, vis-à-vis de l'un de ses devoirs envers l'autre peut être cause de divorce. En cas de divorce, le remboursement de la dot est obligatoire sauf faute très grave du mari notamment la sorcellerie ou la mutilation de la femme. Signalons également qu'en cas de divorce, le remboursement de la dot est fonction du nombre d'enfants de la femme. Afin de préserver sa famille d'un éventuel remboursement de dot en cas de divorce, la femme bèti est tenu à faire beaucoup d'enfants pour son mari, surtout les filles.

3.2.3. La polygamie

La polygamie existe en pays Bèti et permet aux *minkukum* (riches) de garder leur puissance économique (Alexandre et Binet, 1958, p. 101). En effet, le pouvoir des hommes chez les Bèti passe par les femmes : pouvoir de les acquérir et de les féconder. Le chef est celui qui possède la richesse (*akuma*), c'est-à-dire le nombre de personnes dont il peut disposer, et particulièrement les femmes, porteuses de ses espoirs d'accroissement, puisque productrices d'autres êtres humains ; cette richesse en hommes se convertit rapidement en richesse matérielle grâce au travail des différentes personnes sur les terres du chef de famille (Laburthe-Tolra, 1981, p. 372, cité par Yana, 1995, p. 38).

Il existe un ordre hiérarchique entre les différentes épouses d'un polygame (Ngoa, 1968, p. 208). La première épouse (*ôsua minga* ou *ékômba*) jouit d'une situation privilégiée par rapport à ses coépouses (*mimbom*). C'est à elle qu'il appartient d'assister ou de remplacer la belle-mère (*ntyï*) dans son rôle de préfet de discipline des femmes du ménage. C'est elle qui se charge de l'éducation des jeunes épouses impubères qui la considèrent comme leur *ntyï* (Alexandre et Binet, 1958, p. 54 ; Ngoa, 1968, pp. 209-210). La maison de la première épouse occupe « l'ebon dozal » (vagin du village) c'est-à-dire l'endroit où le village prend naissance alors que celle du mari occupe le haut bout du village. Cette position de la maison de la première épouse a une signification : c'est grâce à elle que le village prend naissance à partir des enfants, et, par son travail, son mari peut épouser d'autres femmes pour grandir le village (Ngoa, 1968, p. 210). De plus, la première épouse d'un chef de famille dont le fils succède au père deviendra maîtresse de la cours, ce qui lui donne un rôle de direction de l'ensemble du hameau habité par la famille (Houseman, 1988, pp. 51-69, cité par Yana, 1995, p. 39). Une sage femme éwondo dit ceci : « il n'y a que trois personnes au village (du polygame) : le père, la première épouse et le fils aîné (Ngoa, 1968, p. 211).

Par ailleurs, au sein d'une famille polygamique, la femme qui sera la plus en vue sera celle qui aura donné naissance au plus grand nombre d'enfants, surtout, pour les mêmes raisons que nous avons évoquées ci-dessus, des filles. Ainsi, afin d'améliorer sa propre position et celle de son mari, une femme aimerait avoir beaucoup d'enfants, de préférence les filles.

De nos jours, selon les discours de nos informateurs (ECRGCS, 2000), les populations bēti, y compris les leaders traditionnels, désapprouvent la polygamie car selon eux, c'est une pratique qui engendre beaucoup de problèmes à cause de la cohabitation de plusieurs co-épouses ; c'est une source d'infidélité chez les femmes à cause de leur insatisfaction sexuelle et matérielle, et même chez certains hommes, elle favorise l'infidélité plutôt que de la juguler. La polygamie peut cependant se justifier lorsqu'elle survient en cas de contrainte, notamment lorsque la première épouse n'a pas eu d'enfants.

3.2.4. L'Adultère

Traditionnellement, la femme bēti jouit d'une grande liberté sexuelle (Alexandre et Binet, 1958, p. 81 ; Yana, 1995, p. 56). En effet, le coït est interdit aux filles impubères, mais les jeunes filles célibataires jouissent d'une très grande liberté sexuelle de fait, même dans les milieux christianisés. Le fait d'avoir des enfants illégitimes ne comporte aucune honte : un enfant est toujours bien accueilli, et comme nous l'avons signalé plus haut, un enfant illégitime appartient à la famille de sa mère et ne prend socialement rang qu'après les enfants légitimes. Il n'est pas rare que de respectables pères de familles attendent que leur fille ait donné naissance à des enfants avant de la marier (Alexandre et Binet, 1958, pp. 81 et 96). Les propos suivants (ECRGCS, 2000) sont significatifs à cet égard :

« C'est une chance même d'avoir une fille qui a eu un enfant avant le mariage ; c'est une preuve de maturité avant le mariage ; mon petit-fils qui est même là est né comme ça » (leader traditionnel Bēti, 64 ans) ; *« ma fille me donne un enfant avant le mariage (...) je serai tellement content si j'ai un remplaçant, un petit-fils, cela ne peut pas amener des problèmes »* (leader traditionnel Bēti, 51 ans). *« moi, je vais tolérer ma fille qu'avant d'aller en mariage, qu'elle me laisse un enfant (...) parce que si elle accouche avant d'aller en mariage dans ma maison, je vais dire que ma fille n'a pas l' « akyae » (une forme de stérilité due à un envoûtement) »* (leader traditionnel Bēti, 51 ans).

Quant à la femme mariée, elle est en principe tenue à la fidélité, mais ses escapades sexuelles sont largement tolérées par son mari (Yana, 1995, p. 56). Il existe aussi des échanges de femmes ou des prêts de femmes qui est peut-être une forme de prostitution hospitalière ; cette pratique ne s'applique pas aux « vraies femmes », surtout à la première épouse qui pourra y trouver un motif de divorce sans remboursement de la « nsuba » (Alexandre et Binet, 1958, p. 53). Chez les Ewondo par exemple, la femme dont le mari met habituellement à la disposition des hôtes qu'il aime bien s'appelle « otongo ». Après le repas du soir, son mari l'appelle et lui dit : *« prend ce monsieur et va lui ranimer le feu dans ta case »* (Ngoa, 1968, p. 211). Pour le mari, c'est une façon non seulement de bien recevoir son hôte, mais aussi et surtout de mettre à la disposition de sa femme un partenaire sexuel qui puisse la satisfaire, d'autant plus que, face à ses nombreuses épouses, l'homme polygame se trouve parfois incapable de les satisfaire toutes sexuellement (Ngoa, 1968, p. 217). L'auteur pense que la polygamie traditionnelle allait de paire avec l'adultère. Une fois divorcée, la femme mariée retourne chez ses parents et retrouve sa liberté sexuelle, aussi dit-on chez les Bēti que la fille n'est pas l'épouse de son père (Yana, 1995, p. 47).

Même de nos jours, il semble que cette pratique existe toujours. L'expression suivante est significative à cet égard : « *moi j'entends même que quelqu'un qui a des femmes peut les passer à ses frères ou à ses visiteurs, mais dans ce cas, avant de partir, tu dois d'abord aller travailler en brousse pour le mari* » (leader traditionnel bëti, 51 ans, ECRGCS, 2000). Il est aussi ressorti des propos de nos informateurs l'existence, au sein de la société bëti, des pratiques similaires notamment celle du « *nga* » et celle l'« *eban* »¹⁰.

La grande liberté sexuelle dont jouissent les femmes expose les couples d'une part à l'instabilité matrimoniale, ce qui réduit le temps d'exposition au risque de fécondité et d'autre part, au risque d'infection par les maladies sexuellement transmissibles et par conséquent au risque d'infécondité. Aussi, la grande réceptivité des parents à l'égard des enfants illégitimes dont certains encouragent d'ailleurs pour une preuve de fécondité avant le mariage (Alexandre et Binet, 1958, p. 81), favorise la fécondité des adolescentes dont l'une des conséquences est l'infécondité. On s'attendrait à ce que les couples bëti soient en moyenne peu féconds.

IV. Droit de propriété, division sexuelle du travail et gestion du revenu

4.1. Chez les Bamiléké

En dehors des Mafo, de la mère du Kuïpu et dans une moindre mesure les première et deuxième femmes du chef, *ce sont les hommes qui sont détenteurs de terres*. Au départ, c'est le chef qui donne à chaque habitant une portion de terre qui est transmissible aux héritiers successifs. La dimension des concessions dépend de la situation du premier détenteur. Au moment de l'octroi des terres, le chef donnait à ses fils préférés et aux grands serviteurs un nombre suffisant de femmes pour assurer la perpétuation de leur lignage. La vente de terre n'est pas admise et est cause d'expulsion ; seule est admise la vente des champs de bambous. Il n'est pas d'usage de louer les terres contre l'argent, mais il est courant de donner le droit de cultiver ou de faire paître, sous réserve de laisser la clôture établie à cet effet et de donner un panier de la récolte (Hurault, 1962, pp. 7-8).

C'est ainsi que, le droit de propriété terrienne étant réservé exclusivement aux hommes, chaque garçon reçoit de son père une portion de terre ; plus une femme aura de garçons, plus elle aura de terre à cultiver. On peut présumer que la femme bamiléké aimerait avoir beaucoup de garçons qui recevront de leur père une portion de terre, ceci augmenterait la surface de terre à cultiver et accroîtrait son pouvoir économique.

La division traditionnelle du travail attribue à la femme les travaux pénibles. Par exemple, lors de la construction des cases, les hommes coupent les bambous et les rassemblent en fardeaux ; ce sont les femmes qui les transportent jusqu'au lieu de la construction. Par ailleurs, à l'exception de la culture du plantain et des cultures arbustives (kola, café, tabac, ...), les femmes supportent tout le poids du travail agricole (maïs, arachides, patates, macabo, igname, ...), de la préparation de la terre aux semences, sarclages et récoltes. C'est humiliant de voir un homme arrêter la houe, on va lui demander, est-ce que vous êtes femme, ... » (discussions de groupe leaders traditionnels bamiléké, ECRGCS 2000). L'homme fait

¹⁰ Le principe du « *nga* » consiste à ce qu'un homme sexuellement impuissant ou économiquement pauvre donne sa femme ou l'une de ses femmes, avec le consentement de celle-ci à un autre homme. L'« *eban* » quant lui consiste à ce qu'un homme mette en gage sa femme soit pour rembourser une dette contractée, soit pour payer des amendes exigées lors d'un procès perdu.

des constructions, répare les clôtures et procure de l'argent à la famille en se livrant à un travail artisanal ou en faisant du commerce. Il s'occupe de l'entretien des arbres fruitiers, du traitement des caféiers, de la cueillette du vin de raphia. *« dans les champs, ce sont les femmes qui s'occupent des produits vivriers, pendant ce temps, les hommes ..., ils s'occupent des produits de rente, et ça c'est très important parce que les produits vivriers c'est pas exportable, c'est ça qui donne l'économie sociale alors que les produits vivriers donnent de quoi manger, c'est la subsistance, ..., les femmes sont là pour faire de petites besognes tandis que les hommes font tout ce qui donne de l'argent »* (leader traditionnel Bamiléké, 56 ans, marié polygame de 5 femmes, 18 enfants). *« Cette répartition résulte quasi nécessairement du système social des Bamiléké, l'homme devant disposer de la plus grande partie de son temps pour assister aux réunions des sociétés coutumières, et gagner sa vie par le commerce ou l'émigration dans les villes (Hurault, 1962, pp.17-18).*

Il se pratique également l'élevage chez les Bamiléké. En dehors des petits troupeaux de bœufs qui appartiennent au chef ou aux notables, cet élevage concerne essentiellement les chèvres, les moutons, les porcs et la volaille ¹¹. A l'exception des Mafo, les femmes ne peuvent élever de chèvres, ni de moutons ; on admet qu'elles élèvent des porcs et des poules.

Cette répartition des travaux entre hommes et femmes est liée à des considérations de prestige qui s'attachent à certains végétaux et animaux domestiques notamment le plantain, l'igname long et lisse, les cultures arbustives, les volailles et les œufs. Par exemple, les régimes de plantain constituent le cadeau habituel que le simple habitant apporte au chef quand il va le saluer ; le plantain bouillis constitue le plat de résistance lors des mariages ; l'igname, d'un goût excellent doit être entièrement réservé au mari pour sa consommation personnelle, il sert aussi de façon exclusive aux cadeaux que la belle-mère et les sœurs de la femme font au mari. Il n'était pas admis que les femmes consomment les volailles et les œufs ; les hommes interprètent ces interdits comme une marque de la condition inférieure de la femme (Hurault, 1962, p. 17).

Les produits de cette agriculture et de l'élevage sont vendus sur le marché qui joue un rôle essentiel en pays bamiléké. Le sens commercial des Bamiléké s'y mesure à l'importance et à la hardiesse des transactions : les nouveaux commerçants n'hésitent pas à pratiquer la vente à perte (dumping) pour se créer une clientèle ; la loi de l'offre et de la demande y joue plus nettement que sur les autres marchés africains (Hurault, 1962, p. 19). Cette tradition commerciale des Bamiléké peut s'expliquer en partie par la recherche absolue du matériel, de la richesse, afin d'accéder et/ou de progresser dans les sociétés coutumières, en vue d'une amélioration de la situation sociale.

Quant à la gestion du revenu, l'homme se réserve l'entier bénéfice de la vente du petit bétail, du plantain et des produits arbustifs (noix de kola, café, tabac). Les femmes ont le monopole de la vente de leurs récoltes et la plupart de maris ne leur demandent pas de compte sur l'emploi de leur argent. Ce dernier est utilisé pour l'entretien des enfants, l'achat d'objets ménagers, d'huile, de sel, ..., achat dont l'homme ne se préoccupe pas du tout. Une femme âgée subvient entièrement à ses besoins, son mari ne lui fournit que deux robes par an. Par contre, une jeune femme, qui ne dispose pas assez de terres pour cultiver, est entièrement à la charge de son mari. (Hurault, 1962, p. 18).

¹¹ Les Bamiléké n'ont pas l'habitude de réunir des chèvres en troupeaux et de les faire paître sous la conduite des enfants. Ils ne pratiquent qu'un élevage non gardé et s'ils ne disposent pas d'espace clôturé, ils y renoncent purement et simplement.

4.2. Chez les Bëti

Traditionnellement chez les Bëti, la terre est à qui la prend, elle n'a aucune valeur ; on ne la vend pas ou ne la donne pas en garantie d'une dette ; elle ne fait pas partie de l'héritage ; il n'y a jamais eu de conflit entre les villages pour la propriété du sol ; on voit souvent un village étranger venir s'intercaler entre deux groupes d'habitations appartenant à un même village. C'est ainsi que les femmes disposent aussi bien des terres que les hommes (Alexandre et Binet, 1958, pp. 73 et 82). Toutefois, il importe de signaler que, même si à première vue on a l'impression que la terre n'a pas de valeur, elle en a toujours car la parcelle de terre est toujours une propriété de la famille, sinon, il n'existerait pas de clan et/ou de lignée installés dans un village précis.

L'économie traditionnelle repose principalement sur l'agriculture. Les champs sont défrichés par les hommes et cultivés par les femmes. Les principaux produits de cette agriculture sont : le manioc, le plantain, le maïs, le palmier à huile, le macabo, les arachides, les pépins de courge. Signalons qu'avec le modernisme, la culture du cacao est entrée dans les mœurs bëti et le cacao est devenu l'un des produits importants (Alexandre et Binet, 1958, pp. 28-31). Les propos suivants (ECRGCS, 2000) sont significatifs à cet égard : *« le rôle de la femme ici au village n'est pas comme celui de l'homme ; la culture vivrière ici au village c'est la femme qui s'en occupe. L'homme a des plantations de cacao »* (leader traditionnel Bëti, 64 ans) ; *« les travaux qui sont réservés aux hommes, par exemple, le défrichage d'un champ, l'abattage des arbres, ..., les femmes ne le font pas. On appelle ça « essep » chez nous. Les femmes ne font que semer les arachides après le défrichage des hommes »* (femme leader traditionnel Bëti, 58 ans).

La pêche, la chasse et le petit élevage y sont également pratiqués. La pêche se fait avec des techniques rudimentaires (au barrage) et est surtout une activité de femmes et de petits enfants. L'élevage concerne les chèvres, les volailles, les cochons, les chiens (Alexandre et Binet, 1958, pp. 27, 28, 30).

Pour les travaux de construction, les femmes maçonner le banco dans la charpente et les hommes s'occupent du reste (Alexandre et Binet, 1958, p. 54).

Il n'y a absolument pas de tradition commerciale chez les Bëti ; aucun produit n'est commercialisé ; aucune denrée n'est susceptible d'alimenter un courant d'échange ; rien ne s'achète et rien ne se vend. Chaque famille produit tout ce qui lui est nécessaire et limite son effort. Le bétail sert à faire des cadeaux quasi rituels, à payer des dots et à célébrer des fêtes familiales. Faute de commerce local, l'achat du cacao se fait de porte à porte. Avec les difficultés liées aux achats case à case, on assiste à la création des marchés ruraux. De plus, avec l'existence des marchés dans les chefs de subdivisions administratives, le commerce est peu à peu entré dans les mœurs bëti (Alexandre et Binet, 1958, pp. 29, 30, 33, 35).

Les femmes jouissent d'une liberté pour la gestion de leur patrimoine. La femme dispose en principe du produit de son travail, de ses récoltes ; mais doit fournir l'essentiel de la nourriture ; le surplus seul est vendu et, dans la plupart des familles, lorsque ces ventes sont importantes, le produit est partagé entre mari et femme. Il existe en fait une division des biens en biens masculins et féminins, cela permet aux femmes et aux jeunes d'avoir la propriété d'objets que ni leur mari, ni leur père ne peuvent leur prendre. Toutefois, avec l'évolution des usages, les femmes mariées, avant d'exercer divers métiers (couturière, commerçante, ...), sont théoriquement autorisées par leur mari qui pourrait décider de l'emploi des bénéfices,

alors que la jeune fille non mariée peut entreprendre librement toute sorte d'affaires. Il est aussi intéressant de signaler qu'un régime matrimonial de communauté des biens en gestation permet à une femme qui a collaboré avec son mari à établir une plantation d'avoir droit, à la mort de son mari, d'en conserver l'usufruit ; même si son fils hérite et effectue des ventes, c'est elle qui percevra les recettes¹² (Alexandre et Binet, 1958, pp. 82-83). Cela témoigne d'une sorte d'égalité entre époux.

Après cette brève présentation des systèmes socioculturels traditionnels de genre chez les Bamiléké et Chez les Bèti, qui du reste n'est pas exhaustive, nous pouvons noter que, bien qu'étant deux sociétés patrilineaires, les deux systèmes présentent des points communs, mais aussi chacun d'eux présente des aspects qui lui sont spécifiques (tableau 1.1). Par ailleurs, les différences observées dans les deux contextes socio-culturels révèlent que les normes et valeurs traditionnelles relatives au genre sont très rigides chez les Bamiléké et assez souples chez les Bèti. On pourrait donc penser que la recherche de l'égalité entre hommes et femmes serait beaucoup plus facile chez les Bèti que chez les Bamiléké.

¹² Cela est d'ailleurs valable pour l'ensemble du pays.

Tableau 1.1. Comparaison des deux systèmes socioculturels traditionnels de genre

Quelques points de ressemblance	
<ul style="list-style-type: none"> - La procréation est très valorisée - L'infécondité est considérée comme une malédiction (Bamiléké) ou un manquement à un devoir conjugal et peut être cause de divorce (Bëti) - Pour un homme, le nombre de ses femmes et de ses enfants constituent une source d'acquisition d'un statut social élevé, d'un certain prestige social - Dans une famille polygamique, la première épouse occupe toujours une place privilégiée. La situation des autres coépouses est étroitement liée au nombre de leurs enfants, surtout lorsque le fils hérite - Existence de formes de mariage dotal ou par échange - La femme doit être soumise et obéir à son mari qui est le chef de ménage et détenteur du pouvoir de décision - Les femmes gèrent elles-mêmes leur propre revenu - Les femmes s'occupent de la nutrition de la famille et de l'éducation des enfants - Aux femmes sont attribués les travaux champêtres les plus difficiles 	
Des divergences cependant	
Bamiléké	Bëti
Société fortement hiérarchisée placée sous l'autorité d'un chef absolument de sexe masculin	Société acéphale, pas de hiérarchie, seule l'autorité du chef de famille est reconnue, les femmes sont citées comme héros éponymes dans certains clans, un clan peut être désigné par le nom de la femme qui lui a donné naissance
Recherche d'un prestige personnel	Recherche d'un prestige du groupe
Existence du mariage sous le régime de « ta nkap »	Inexistence du mariage sous le régime de « ta nkap »
Héritage étroitement lié au culte des ancêtres	Inexistence du culte des ancêtres, existence de plusieurs degrés de successibles
Valorisation des naissances des deux sexes, mais avec une plus grande préférence des naissances de sexe masculin pour l'homme et de sexe féminin pour la femme	Valorisation des naissances des deux sexes, mais avec une plus grande préférence pour les naissances de sexe féminin aussi bien pour l'homme que pour la femme
Le droit de propriété terrienne est réservé exclusivement aux hommes, seules les « mafo » en ont le droit	Le droit de propriété terrienne appartient aux hommes et aux femmes
L'adultère est scandale sévèrement puni	La femme jouit d'une grande liberté sexuelle, l'adultère est tolérée

Conclusion

Sans prétendre à une revue exhaustive des deux contextes socioculturels, les éventuelles influences que les considérations d'ordre socioculturel liées au genre peuvent avoir sur les comportements procréateurs des individus peuvent se résumer comme suit :

L'homme bamiléké aimerait avoir les deux sexes, mais la priorité est donnée aux naissances de sexe masculin et s'il n'en a pas encore eu, on s'attendrait à ce qu'il continue à procréer tant que les conditions physiologiques de la femme le permettent jusqu'à avoir au moins un garçon. A l'instar de l'homme, la femme bamiléké aimerait donner naissance aux

filles et aux garçons, mais avec une préférence pour les filles. Sous réserve de ses capacités physiologiques, on s'attendrait à ce qu'elle continue à procréer jusqu'à l'obtention du sexe privilégié. Ainsi, chez les Bamiléké, indépendamment du sexe de l'enfant, on peut penser que les décisions de fécondité au sein d'un couple se fasse sans problème, la procréation étant l'objectif du mariage (Yana, 1996, p. 2). Mais quand on tient compte du sexe de l'enfant, la priorité de l'homme étant différente de celle de la femme, les décisions deviennent difficiles. Mais comme la coutume bamiléké veut que la femme se soumette à son mari (Hurault, 1962, p. 29), on peut présumer que les décisions de fécondité du couple vont dépendre beaucoup plus de l'homme.

Dans ses décisions de fécondité, l'homme bėti quant à lui aurait un penchant pour les naissances de sexe féminin et continuerait sa procréation tant qu'il n'a pas encore eu de fille. De même, bien que la femme bėti souhaiterait avoir les deux sexes, la priorité serait donnée aux naissances de sexe féminin. Nous pouvons présumer que, aussi bien pour l'homme que pour la femme bėti, le sexe féminin est souhaité. Cela est d'autant plus vraisemblable que même les enfants de sexe masculin aimeraient avoir des sœurs plutôt que des frères car « *les différents héritiers aînés des unités matrifocales reçoivent en héritage les dots rapportées par les mariages de leurs sœurs germaines, ainsi que les femmes que leur père a épousées grâce à ces dots* » (Yana, 1995, p. 39). Dans un couple bėti, les préférences de la femme en matière de fécondité sont probablement les mêmes que celui du mari, par conséquent, les décisions en matière de fécondité y poseraient peu de problèmes.

Ainsi, dans chaque groupe ethnique, davantage chez les Bamiléké, le fort pouvoir masculin notamment en matière de prise de décision nous amène à recommander que les campagnes de Planning Familial devraient cibler non seulement les femmes comme cela a été fait jusqu'alors, mais aussi et surtout les hommes. Ces campagnes devrait être basées sur des messages bien appropriés qui favoriseraient au sein du couple non seulement l'établissement de dialogue et de rapports égalitaires entre conjoints (par exemple le partage des pouvoirs de décision au sein du couple entre conjoints, notamment les décisions en matière de fécondité et de pratique contraceptive), mais aussi le rapprochement des préférences des conjoints en matière de fécondité et l'adoption par les conjoints des attitudes favorables face à la contraception et, par conséquent, l'utilisation de la contraception.

Les différences observées au niveau des deux systèmes traditionnels de genre peuvent traduire nous une différenciation des facteurs explicatifs relatifs au genre de la variation du niveau de fécondité selon l'ethnie. Cela nous amène à recommander que toute politique qui viserait la régulation ou la réduction de la fécondité devrait tenir compte des spécificités du contexte socioculturel traditionnel. Une telle politique devrait se baser sur des résultats des recherches réalisées en interdisciplinarité entre démographes et d'autres spécialistes en science sociale comme les sociologues et les anthropologues afin de mieux mettre en évidence les axes d'actions prioritaires à travers une hiérarchisation des facteurs dans chaque contexte socioculturel.

Bibliographie

1. **ABEGA S. C. (1987)** : *L'Esona chez les Bėti*, Editions clé, Yaoundé.
2. **AKOTO E. et KAMDEM H. (1998)** : "Comportement procréateur face à la crise et milieu d'habitat en Afrique", in GENDREAU F. (dir) *Crises, Pauvreté et Changement*

- Démographiques dans les Pays du Sud*, AUPELF-UREF, Actualité Scientifique, Editions ESTEEM, pp. 317 – 337.
3. **ABEGA S. C. (1996)** : «L'évolution de la situation des femmes et les conditions matrimoniales chez les Maka, in Cahier de l'UCAC n° 1, *Dignité humaine en Afrique : Hommage à Henry De Decker*, Presses de l'UCAC, Yaoundé, pp 95-117.
 4. **ALEXANDRE P. et BINET J. (1958)** : *Le groupe dit Pahouin (Fang – Boulou – Bëti)*, Presse Universitaire de France, 152 p.
 5. **AMSELLE J. L. (1985)** : «Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique», in AMSELLE J. L. et M'BOKOLO E. (dir) : *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et état en Afrique*, Ed. La Découverte, Paris, pp. 11-48.
 6. **BISILLIAT J. (1992)** : *Relations de genre et développement : Femmes et Sociétés*, les Editions ORSTOM, Paris, 326 pages.
 7. **BISILLIAT J. (1997)** : «Luttes féministes et développement : une double perspective épistémologique» in BISILLIAT J. (dir) : *Face aux changements les femmes du Sud*, l'Harmattan, pp 21-46.
 8. **BOCHET de THE M. P. (1985)** : «Rites et associations traditionnelles chez les femmes bëti», in **BARBIER J.C** : *Femmes du Cameroun, mères pacifiques, femmes rebelles*, ORSTOM, KARTHALA, Paris, pp. 245-275 .
 9. **BURR V. (1998)** : *Gender and social psychology*, psychology focus, series editor : Perry Hinton, University of Luton, 168 p.
 10. **CALDWELL J. C. et CALDWELL P. (1987)** : « The cultural context of high fertility in Sub-Saharan Africa », in *Population and Development Review*, Vol. 13, N° 3, pp. 409-437.
 11. **CALVES A. E. et MEEKERS D. (1997)** : *Statut matrimonial et valeur des enfants au Cameroun, les dossiers du CEPED n° 47*, 34 p.
 12. **COPET-ROUGER E. (1985)** : "Contrôle masculin, exclusivité féminine dans la société patrilinéaire", in **BARBIER J.C** : *Femmes du Cameroun, mères pacifiques, femmes rebelles*, ORSTOM, KARTHALA, Paris, 1985, (pp 153-180).
 13. **De LESDAIN B. S. (1998)** : «Sexualité et procréation chez les Mvae (Cameroun)», in cahiers des Sciences Humaines , nouvelle série n° 7, Editions de l'Aube, ORSTOM, pp 139-152.
 14. **DONADJE F. (1992)** : *Nuptialité et fécondité des hommes au Sud-Bénin : pour une approche des stratégies de reproduction au Bénin*, Academia/ Institut de Démographie, Louvain-La-Neuve, 255 p.
 15. **GESCHIERE P. (1985)** : "La visite des belles-mères chez les Maka, une rébellion contre les hommes ?", in **BARBIER J.C** (dir) : *Femmes du Cameroun, mères pacifiques, femmes rebelles*, ORSTOM, KARTHALA, Paris, 1985, pp 193-318.
 16. **GOHEEN M (1996)** : *Men own the fields, women own the crops : gender and power in the Cameroon Grassfields*, Madison , University of Wisconsin Press.
 17. **HURAUT J. (1962)** : *Les structures sociales des Bamiléké*, Mouton, Paris, 113 p.
 18. **HURAUT J. (1970)** : «Essai de synthèse du système social des Bamilékées », *Africa* , N°1, Vol. XI, pp. 1-24.
 19. **KOUYE M. P. (1997)** : *Influence de la discussion au sein du couple sur la pratique contraceptive en Côte d'Ivoire*, mémoire de D.E.S.S.D. , yaoundé, IFORD, 1997, 87 p.
 20. **LABURTHE-TOLRA P. (1981)** : *Les seigneurs de la forêt : Essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Bëti du Cameroun*, Publications de la Sorbonne, 490 p.
 21. **LABURTHE-TOLRA P. (1985)** : « Le Mevungu et les rituels féminins à Minlaba », in **BARBIER J.C** (dir) : *Femmes du Cameroun, mères pacifiques, femmes rebelles*, ORSTOM, KARTHALA, Paris, 1985, pp 233-244.

22. **LOCOH T., LABOURIE-RACAPE A. et TICHIT C. (1996)** : *Genre et développement : des pistes à suivre*, Documents et Manuels du CEPED n° 5, Paris, 154 pages.
23. **LOCOH T. et LABOURIE-RACAPE A. (1997)** : «Genre et démographie : nouvelles problématiques ou effet de mode ?», communication présentée à la Chaire Quetelet 1997, Louvain-la-neuve, novembre 1997, 24 p.
24. **NGOA H. (1968)** : *Le mariage chez les Ewondo*, thèse de doctorat de troisième cycle, Université de Paris, Faculté des lettres et Sciences Humaines (Sorbonne), 270 p.
25. **OPPONG C. et ABU K. (1986)** : *Un guide pour le rassemblement et l'analyse des données sur les sept rôles et le statut des femmes*, première édition, Bureau International du Travail, Genève, 109 P.
26. **TARDITS C. (1960)** : *Contribution à l'étude des populations Bamiléké de l'Ouest Cameroun*, Ed Berger-Levrault, Paris, 133 p.
27. **TARDITS C. (1981)** : *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, Paris, CNRS, vol 1 et 2, 597 p.
28. **TCHOUANGA T. P. et NGANGOUM B. F. (1975)** : *La vérité du culte des ancêtres en Afrique chez les Bamiléké*, Ed. Essor des Jeunes, Nkongsamba, 80 p.
29. **TITI NWEL P. (1985)** : « Le statut social de la femme dans les mythes basaa d'origine », in **BARBIER J.C** (dir) : *Femmes du Cameroun, mères pacifiques, femmes rebelles*, ORSTOM, KARTHALA, Paris, 1985, (pp 25-35).
30. **WAKAM J. (1994)** : *De la pertinence des théories "économistes" de fécondité dans le contexte socio-culturel camerounais et négro-africain*, les Cahiers de l'IFORD n° 8, Yaoundé, 527 p.
31. **WAKAM J. (1997)** : «Transition de la fécondité et facteurs culturels en Afrique : les cas des Bamiléké du Cameroun», communication présentée à la Chaire de 1997 sur Théories, Paradigmes et Courants Explicatifs en Démographie, Louvain-la-Neuve, 21 p.
32. **YANA S. D. (1995)** : *A la recherche des modèles culturels de fécondité au Cameroun, une étude exploratoire auprès de Bamiléké et Béti de la ville et de la campagne*, Université Catholique de Louvain, Département des Sciences de la Population et du Développement, Institut de Démographie, ACADEMIA, l'HARMATTAN, 329 p.
33. **YANA S. D. (1996)** : «Conjoncture économique et constitution de la famille : une étude des représentations du mariage et de la procréation chez les citadins et ruraux du Cameroun», communication présentée aux Secondes Journées Scientifiques du Réseau Démographie de l'AUPELF-UREF, Ouagadougou, novembre 1996, 23 p.
34. **YANA S. D. (1997)** : «Entre subordination et pouvoir : statuts et rôles féminins au Cameroun : réalités d'hier, images d'aujourd'hui», in *Politique africaine : l'Afrique des femmes*, 10 p.