
Une maison n'est pas seulement un abri ; une maison est aussi un humain

Melchisedek Chétima *Université Laval*

Résumé : L'objectif de cet article est de connecter deux concepts qui ont été déterminants pour le développement des études de la culture matérielle, en particulier dans la déconstruction de l'idée selon laquelle les objets seraient statiques et passifs. Il s'agit de la sémiotique de l'espace et des biographies sociales de l'objet. Si le premier concept a été usité par plusieurs chercheurs africanistes (Griaule, Blier, Malaquais, etc.), le second n'a pas encore fait l'objet d'une théorisation mis à part les travaux de l'anthropologue allemand Hans Peter Hahn. Dans ce travail, la mise en relation de la sémiotique de l'espace et la méthode biographique permet d'étudier le rapport réciproque entre individus et maisons dans les Monts Mandara du Cameroun, rapport dans lequel les individus construisent les maisons en même temps qu'ils sont construits par elles.

Mots-clés : maison, sémiotique de l'espace, biographie sociale des objets, identité, statut social

Abstract: The goal of this article is to connect two significant concepts in the studies on material culture and, more precisely, regarding the deconstruction of the idea that objects should be passive and static: these are the semiotics of space and the social biographies of objects. If many Africanist researchers have drawn on the former (e.g., Griaule, Blier, Malaquais, etc.), the latter has not been fully theorized except in the works of German anthropologist Hans Peter Hahn. In this article, the articulation between the semiotics of space and the biographical method has allowed me to examine the reciprocity between individuals and houses in the Mandara Mountains of Cameroon, a relationship through which individuals construct houses while they are also constructed by them.

Keywords: house, semiotics of space, social biography of objects, identity, social status

La sémiotique de l'espace construit a été une approche utilisée par de nombreux auteurs africanistes (Malaquais 2002, 1994; Fassassi 1997; Blier 1987, 1983; Lebeuf, 1960) pour étudier le rapport entre corps et espace. Dans leurs études se dégagent trois modèles : le premier modèle, représenté par les travaux de Marcel Griaule (1954), a pour point focal l'interconnexion entre espace construit du village, corps humain et cosmos. Griaule montre que l'ordonnement des villages découle de la conception qu'ont les Dogons de l'univers, de la ville et de l'homme qu'ils considèrent comme identiques. Le deuxième modèle vient des travaux de Suzanne Preston Blier (1987 ; 1983) sur les Batammaliba du Togo. Ici c'est l'espace intérieur de la maison, plutôt que l'espace construit du village qui intègre le corps humain. Le troisième modèle d'analyse est fourni par Dominique Malaquais (2002, 1994) dans ses travaux sur le rapport entre architecture et pouvoir chez les Bamiléké du Cameroun. Contrairement aux deux premiers modèles où l'espace construit représente le corps humain dans son intégralité, il est plutôt chez les Bamiléké un recueil de pièces disjointes (une tête, un estomac, une bouche) ayant un rapport direct avec la quête du statut social (1994:22).

Si ces modèles anthropomorphiques de l'espace construit diffèrent selon qu'on se trouve chez les Dogons, les Batammaliba et les Bamiléké, ils se rapprochent tous les trois des approches biographiques de l'objet développées entre autres par Arjun Appadurai (1986) et par Janet Hoskins (1998). Au cours de ses travaux de terrain, Hoskins a réalisé qu'elle était incapable de recueillir les histoires de vie des personnes indépendamment de l'histoire de vie de leurs objets domestiques, car dit-elle, les participants avaient tendance à centrer leurs biographies autour de leurs objets. En développant la notion de ce qu'il appelle « carrière objectale », cette auteure considère les objets comme possédant une vie sociale similairement à celle des individus. L'analyse d'Arjun Appadurai est aussi, de ce point de vue, très éloquent voire complémentaire, puisqu'il considère également l'objet comme ayant une vie et une valeur sociale.

Appadurai affirme que « les objets matériels, tout comme les personnes, ont une existence sociale » (1986:3). Si tel est le cas, il devient possible de reconstituer leur biographie, mais aussi de la mettre en relation avec les représentations que les populations ont développées autour de l'espace construit. L'objectif de cet article est de connecter ces deux concepts, à savoir la sémiotique de l'espace construit et les approches biographiques de l'objet-maison, tant ils sont inter-liés. D'ailleurs, les auteurs africanistes cités plus haut (Griaule, Blier, Malaquais) se sont servi de la sémiotique de l'espace pour reconstituer la vie de la maison, autrement dit sa biographie, même si cette expression n'apparaît nullement dans leurs écrits. Les deux concepts me semblent importants pour la déconstruction de l'idée selon laquelle les objets seraient statiques et inchangeables. L'idée que l'objet-maison serait statique et figé est intenable pour le cas des populations des monts Mandara au regard de leurs conceptions de l'espace construit et de la relation dynamique et réursive qu'elles établissent avec leurs maisons.

Pour les besoins de cet article, j'ai réalisé des enquêtes au sein de trois groupes qui sont les Mura, les Podokwo et les Muktele, trois ethnies parmi la vingtaine qui compte cette région montagneuse du Nord-Cameroun. Trois localités issues de ces trois groupes m'ont servi de lieu d'observation et d'enquêtes, à savoir les villages de Dume chez les Mura, d'Udjila chez les Podokwo et de Zuelva chez les Muktele. Six séjours dans ces localités se sont échelonnés entre 2006 et 2013. En 2011, 320 ménages ont été recensés dans la localité de Dume, 1352 ménages à Udjila et 746 ménages à Zuelva. La portion des maisons traditionnelles dans les trois localités reste encore très élevée et représentait en 2011 un peu plus de 70% dans chacun des trois villages.

Pour ce qui est de l'évolution historique des trois groupes retenus pour l'étude, elle est à inscrire dans la dynamique globale du bassin tchadien, un espace géographique qui a vu l'émergence des royaumes tels que le Kanem-Borno, le Bagirmi et le Wandala (Chétima 2015b). Leur expansion territoriale s'est accompagnée d'une série de violences qui semble être à l'origine des vagues mouvements migratoires vers les principaux sites défensifs, à l'instar des monts Mandara (Chétima et Gaimatakwan 2016). Face aux razzias perpétrées par les esclavagistes, les Montagnards mirent en place des mécanismes de défense qui se révélèrent dans leur système de construction des maisons (Chétima 2010; Seignobos 1982).

Si l'occupation des sommets montagneux constituait la principale stratégie pour se soustraire aux menaces



Figure 1 : Répartition des groupes ethniques dans les monts Mandara septentrionaux

des razzieurs, elle est devenue au fil du temps un indicateur de la position sociale des individus au sein de la communauté et de la maison. La fin de l'esclavage au début du XX^e siècle, et surtout le décret sous-préfectoral de 1963 rendant obligatoire la descente des Montagnards, vont provoquer un mouvement de la population vers la plaine (Boutrais 1973:53). Toutefois, comme le note si bien Christian Seignobos (1982:81), seuls ceux qui étaient moins accrochés à la montagne sont descendus, en particulier les cadets qui avaient moins d'importance dans le déroulement des rites et des cérémonies religieuses au sein de la maison. La plupart des aînés sont restés en montagne pour assurer la continuité de la maison et du culte ancestral qui s'y déroule (Chétima 2015a:243). Cet attachement à la montagne explique encore aujourd'hui la réserve qu'ont les Montagnards pour les nouveaux styles architecturaux. Si de nouveaux matériaux (tôle, ciment) font de plus en plus leur apparition, il reste que leur proportion dans les localités de montagne est encore très basse. Aussi, ces nouveaux matériaux n'induisent aucune rupture avec les pratiques architecturales anciennes ; elles sont simplement domestiquées et incorporées à l'intérieur des structures symboliques existantes.

En lien avec les approches biographiques de l'objet mentionnées ci-dessus, j'ai opté pour les récits de vie comme principale méthode de recueil et de traitement des données. Cette méthode s'est imposée d'elle-même dans la mesure où les informateurs, notamment chez les Mura, me conviaient à des « visites guidées » de leurs

maisons. Il est à remarquer que cette pratique est très récurrente dans les monts Mandara, comme cela a été remarqué par l'anthropologue hollandais Wouter Van Beek (1986). Ainsi, au fur et à mesure qu'on pénètre dans l'enceinte d'une maison, le propriétaire présentait des objets et des unités architecturales en les mettant en rapport, soit avec une séquence de sa propre vie, soit en soulignant l'importance de ces éléments dans la construction de son statut actuel. Bien qu'au départ mon attention était portée sur les trajectoires de vie des individus, j'ai réalisé combien la maison était importante en ce qu'elle servait aux participants d'illustrer certaines périodes charnières qui caractérisent leurs parcours de vie (appartenances sociales, pratiques et habitudes, etc.). Par ailleurs, en parlant d'eux-mêmes, les informateurs ont également parlé de leurs rapports avec les autres, de leur honneur et de leur respectabilité au sein de leur communauté d'appartenance, matérialisés par la position topographique et la grandeur de leurs maisons (voir aussi Van Beek 1986). La lecture sémiotique de l'espace construit et la méthode biographique m'ont ainsi permis d'étudier le rapport entre individus et maisons, rapport dans lequel ils s'influencent réciproquement. De manière générale, la maison comme modèle du corps humain et comme image de la fécondité se rencontre chez les Mura alors que l'anthropomorphisme comme recueil de pièces disjointes (une tête, un estomac, une bouche) se rencontre chez les Podokwo et les Muktele.

« Les maisons sont aussi des humains » : maisons et images de la fécondité chez les Mura

Dans la logique de la conception de l'espace associant la hauteur au prestige, j'ai montré ailleurs que les structures appartenant à l'homme se trouvent toujours dans la partie haute de la maison (Chétima 2015). Il y a cependant une exception à cette règle, à savoir la présence du grenier central, élément masculin, dans la partie basse de la maison, élément féminin. Alors qu'on pourrait voir en cela une contradiction, Dəgla insiste sur le fait que la présence de cet élément masculin dans la partie basse traduit la puissance virile de l'homme. Selon cet informateur, le père de la famille est « au-dessus de toute la famille », car il est « la personne qui donne naissance aux descendants »¹. Placé au centre de la maison, le grenier central devient une représentation de son pouvoir sur les femmes et sur le mil². Cette explication n'est pas satisfaisante à première vue, car elle contredit la symbolique de l'espace développée dans la partie précédente. Elle a tout de même fourni une piste intéressante pour étudier les désignations symboliques du grenier, lesquelles

permettent d'avancer l'hypothèse que la présence du grenier central dans la partie basse de la maison est à mettre en lien avec l'idée de la fécondité³.

Bien que les informateurs mura ne connectent pas le grenier à la grossesse, la relation entre grenier et fertilité est soulignée. Elle s'articule, par exemple, lors des sacrifices effectués au pied du grenier central sous lequel sont entassés les pots ancestraux (*gerda lay*). Rappelons que lorsqu'un patriarche décède, il était enterré à l'entrée de la concession (Chétima 2015). L'homme de la maison devrait être enterré au pied du grenier central, car il est la tête de la famille de même que le grenier central est la tête et le poteau central de la maison. Dans la mesure où l'espace intérieur est trop restreint pour accueillir la foule pendant les funérailles, le père de la famille se faisait plutôt inhumer à l'entrée de la maison. Une année plus tard, lors des dernières funérailles, un pot dans lequel résidera son âme lui est fabriqué et placé symboliquement sous le grenier central. Tout sacrifice concernant la survie des enfants malades au sein de la maison, l'abondance des récoltes et la fertilité des femmes doit se tenir au pied du grenier sous lequel se trouvent les *gerda lay*⁴.

En considérant le rapport entre le grenier central et les sacrifices attribués aux *gerda lay*, aussi considérés comme la force vitale de la famille, il est possible, comme c'est le cas chez les Tallensi du nord du Ghana étudiés par Labelle Prussin (1972) et chez les Musgum du Nord-Cameroun étudiés par Steven Nelson (2007), que l'emplacement du grenier masculin au centre de la maison soit une allusion à la puissance virile de l'homme. Sous le grenier central, avons-nous dit, sont entassés les pots ancestraux, qui par leur virilité, fécondent les femmes et les récoltes. Considéré comme la tête de la maison et comme le poteau central, le grenier central se dresse au milieu de deux autres greniers masculins représentant les testicules de la maison⁵. Tous les trois se retrouvent dans la partie basse et constituent la première étape dans la mise en place d'une habitation. De la même manière que les enfants proviennent de la puissance virile masculine, les autres parties de l'habitation proviennent de ce poteau central et de la puissance virile des *gerda lay* placés sous le grenier. De la puissance virile de l'homme et des ancêtres dépendra l'extension de la maison⁶, qui, à son tour, constituera le premier signe de l'honorabilité de l'homme au sein de la société.

La symbolique de la fécondité est à l'œuvre dans la société mura, comme chez les Fali, telle que décrite par Jean-Paul Lebeuf (1960 :523)⁷. Mais contrairement aux Fali chez qui la symbolique apparaît dans l'usage des matériaux, elle est plutôt mise en rapport avec la répartition du temps en deux saisons chez les Mura, soient :

une saison sèche, période mâle et une saison pluvieuse, période femelle, dont la combinaison donne naissance aux récoltes agricoles⁸. De la même manière, la maison est organisée en deux domaines : une partie mâle, essentiellement en pierres sèches symbolisant la sécheresse de l'homme, et une partie femelle construite à base d'argile pétrie dans de l'eau, symbole de l'humidité féminine⁹. Le centre de la maison, désignant symboliquement le sexe de la femme, est représenté par l'espace circulaire englobant les greniers, les cases et les cuisines des épouses. La tête de la maison, désignant en langage symbolique le sexe masculin, est représentée par le grenier de l'homme¹⁰. À partir des jeux de correspondance, on peut émettre l'hypothèse que chez les Mura, la présence du poteau central au centre de la maison est une allusion voilée à l'union sexuelle entre un homme et une femme, d'où le fait qu'une maison parvenue à son optimum connote une intense activité sexuelle¹¹.

Les Mura n'associent pas seulement leurs maisons à la fécondité, mais aussi à l'aspect psychologique (l'âme) de leur personne. En effet, l'aspect psychologique ressort dans les diverses formes de thérapie dans lesquelles la maison est parfois partie prenante. Par exemple, la maison intervient régulièrement dans le processus thérapeutique des maladies liées aux possessions démoniaques. Dans l'imaginaire mura, le corps physique d'une personne, de même que le corps physique de la maison, peut abriter des mauvais esprits créant un déséquilibre aussi bien entre le corps et l'âme de la personne que dans le processus du développement architectural. Autrement dit, la possession démoniaque d'une personne affecte le processus du développement de la maison, de même que la possession d'une maison par les esprits mauvais affecte l'équilibre mental de la personne. Dans ce sens, le traitement d'une maladie d'ordre mental impliquait, à la fois, la médication de la personne malade et l'altération partielle ou complète de sa case¹². Dans certains cas, il peut entraîner l'abandon total de la maison et l'établissement du propriétaire sur un nouveau site¹³. L'exorcisme du malade seul ne suffit donc pas, il faut lui adjoindre l'exorcisme de la maison car celle-ci est susceptible d'abriter le mauvais esprit, qui le rendrait capable de hanter à son tour la victime. En revanche, en détruisant la maison et en la reconstruisant sur un nouveau site, il y a non seulement l'impossibilité pour le « mauvais esprit » de posséder à nouveau sa victime, mais la possibilité pour la victime de voir s'équilibrer la balance entre son corps et son âme¹⁴.

Ainsi l'équilibre physique et moral d'une personne est indispensable pour le développement de la maison tout au long de son cycle de vie. Inversement, l'équilibre

entre l'aspect physique et l'aspect psychologique de la maison permet l'ascension sociale de son propriétaire. Dans cette perspective, la désharmonie entre corps et âme de la maison influe sur le bien-être physique et psychologique de l'individu qui peut, à son tour, influencer sur la croissance de la maison. La réussite sociale d'une personne est dès lors tributaire, à la fois, de son équilibre physique et moral, lequel lui permet de prendre soin de sa famille, et du bien-être physique et psychologique de la maison qui, en retour, protège ses occupants contre les forces occultes. L'attribution des caractéristiques humaines à la maison ne renvoie pas simplement à un anthropomorphisme passif. Elle est lieu de vie, comme le souligne justement Malaquais (2002:117–135), capable elle-même de produire d'autres vies (Chétima 2016).

Ceci permet d'expliquer pourquoi les Mura interprètent la différence entre une grande maison et une petite maison comme le résultat de l'équilibre (ou du déséquilibre) de la personne et de la maison elle-même. Soulignons que la réussite sociale est intrinsèquement liée au fait d'avoir un nombre considérable d'épouses et de les maintenir dans la maison d'une part, et d'avoir un nombre considérable d'enfants survivants d'autre part. Or, les Mura butent habituellement sur deux obstacles majeurs sur le chemin de la réussite. Le premier est la forte propension des femmes au divorce (Vincent 1972; Juillerat 1971), et le deuxième est le taux élevé de la mortalité infantile (Hallaire 1965). D'une part, la mobilité des femmes remet en cause la capacité de l'homme à bien gérer sa maison et questionne par conséquent son équilibre moral¹⁵. D'autre part, la mortalité infantile, toujours attribuée aux attaques sorcières, remet en cause l'équilibre psychologique de la maison. Dans cette perspective, une grande maison, c'est-à-dire une maison qui abrite plus de quatre quartiers, est considérée à la fois comme le résultat de la capacité de l'homme à prendre soin de la maison et de la capacité de la maison à assurer la survie de ses membres contre les attaques sorcières et les possessions démoniaques¹⁶. Illustrons cela par deux maisons au parcours de vie différent soient : la maison de Kwona en guise d'exemple de la ligne idéale qui mène à la réussite, et la maison de Madu en tant qu'exemple de l'échec d'un individu dans l'ingénierie sociale.

Kwona a épousé sa première femme quand il avait seulement 20 ans¹⁷, pendant qu'il vivait encore dans la maison paternelle. L'année où sa femme conçut leur premier fils Dama, Kwona déménagea de chez son père pour construire sa propre maison composée initialement de deux quartiers pour épouses. À ce stade, les Mura

considèrent la maison comme à sa première période de vie, car une maison n'est jamais censée contenir un seul quartier, à moins d'être la maison d'un vieillard¹⁸. Toujours dans la vingtaine, Kwona épouse une deuxième femme pour occuper le deuxième quartier qui logeait jusque-là la plus jeune épouse de son père. Entré dans la trentaine, Kwona épousera encore une nouvelle femme tout en maintenant les deux premières au sein de la concession. Il construisit dès lors un autre quartier pour abriter la nouvelle femme, c'est-à-dire sa case à coucher, sa cuisine et son grenier.

Kwona devenait ainsi propriétaire d'une maison à trois quartiers comportant de nombreuses autres structures masculines, notamment des greniers, des vestibules, des enclos à bétails et une case abritant son premier fils déjà pubère, éléments qui constituent la respectabilité. Cette phase du développement de la maison est celle d'un homme bien établi, mais ne jouissant pas encore d'un statut social enviable. Dans ses 40 ans, la première femme de Kwona quitte la concession en raison de la venue d'une troisième épouse, mais laisse derrière elle ses trois enfants qui continuèrent d'occuper le domaine réservé à leur maman. L'année suivant le divorce, Kwona contracte un nouveau mariage et construit un autre quartier pour accueillir la nouvelle femme. Sa maison est désormais à quatre quartiers, et ce genre de maison, déclare Dəgla, n'appartient en réalité qu'aux gens distingués, c'est-à-dire à ceux, qui par le biais de leur maison, ont gagné la reconnaissance sociale au sein du village.

C'est vraisemblablement à partir de cette période que Kwona est devenu un homme distingué dans le village. Désormais, un grand fossé s'est installé entre lui et la majorité des hommes de son âge : « Kwona a une maison remplie des femmes et d'enfants. Sa descendance ne disparaîtra pas un jour, car les entrailles de ses femmes sont fertiles et sa maison aussi est fertile » explique Mahama¹⁹, un Mura déjà parvenu dans la cinquantaine et habitant les piémonts de Mora-Massif. L'importante production en mil et le nombre important de bétails autorisent Kwona à donner son opinion sur toutes les questions relatives à la vie du village, comme l'explique Dəgla :

Il prend toujours la parole le dernier quand tout le monde a donné son opinion. Après lui, personne d'autre ne peut à nouveau parler, car qui peut prononcer des bonnes paroles comme Kwona ? C'est quelqu'un qui a réussi dans la vie. Ses enfants ont construit leurs maisons et ses greniers toujours remplis avec les récoltes des années précédentes²⁰.

Au moment des recherches sur le terrain, Kwona dit avoir 65 ans et est donc à l'apogée de sa force sociale.

Ses femmes et ses enfants déjà mariés ont commencé à le quitter. En effet, à partir de cet âge, les Mura pensent que l'individu a entamé ses dernières années d'existence et que sa vigueur commence progressivement à diminuer, d'où le choix des épouses de Kwona, beaucoup plus jeunes que lui, de divorcer pour se remarier à d'autres hommes. Ce qu'il est intéressant de souligner est le fait que les informateurs ne blâment pas ces choix de divorce. Au contraire, ils tentent de les justifier, non seulement par l'âge avancé de Kwona, mais aussi par la durée de vie de la maison qui est aussi entamée, parce qu'ayant vécu plusieurs étapes au cours de sa vie. Autrement dit, dans le mouvement d'ensemble qui lie la maison et son occupant, les femmes tiennent un rôle important : d'une part, elles garantissent l'ascension sociale du chef de famille aussi bien que la croissance de la maison, et d'autre part, elles provoquent à partir d'un certain âge la fin du cycle de vie de la maison en quittant leur époux pour se remarier. La maison reflètera dans ce cas, « l'âge de son propriétaire, et ressemblera un peu à la mienne »²¹. La maison de Kwona comporte toujours quatre quartiers, mais son avenir dépendra désormais de la fécondité de son fils Dama, car « plus il sera fertile comme son père, plus la maison sera aussi fertile²². L'histoire de Kwona montre qu'il a suivi la ligne idéale qui mène à la réussite et au prestige social. Son âge biologique est donc en corrélation avec la superficie occupée par sa maison. Les Mura pensent que tout adulte de plus de 50 ans doit idéalement avoir une maison à quatre quartiers. Seulement, très peu y parviennent en raison de la mortalité infantile et du taux des divorces relativement élevé.

Comme Kwona, Madu est dans la soixantaine, mais sa maison ne reflète pas son âge biologique. Elle est située juste en contrebas de la maison de Kwona et ils appartiennent tous deux à la même lignée. Kwona et les autres Mura de leur génération citent la maison de Madu comme l'exemple de l'échec d'un individu dans l'ingénierie sociale. Pour cause, sa maison est restée coincée entre la phase 1 et la phase 2 du cycle de vie d'une maison normale. Comme Kwona, Madu a épousé sa première femme lorsqu'il n'avait que 20 ans, et a construit sa maison à deux quartiers (phase 1) immédiatement après la naissance de son premier fils. Malheureusement ce dernier n'a pas survécu et sa femme dut le quitter immédiatement après le décès de l'enfant ; la mortalité infantile étant ici attribuée à la sorcellerie au sein de la maison (voir Lyons 1998; 1992). Autrement dit, on pourrait émettre l'hypothèse que cette femme a divorcé pour se soustraire à la sorcellerie de la maison, pour utiliser les termes de Peter Geschiere (2013; 2010; 2000). Après son départ de la maison, Madu épousa naturellement

une seconde femme en guise de remplacement avec qui il eut deux enfants. Au sortir de sa vingtaine, il épousa de suite deux nouvelles épouses la même année, mais ces relations provoquèrent la jalousie de la première femme qui préféra le divorce. À cette période, la maison comportait trois quartiers qui correspondent, selon les Mura, à la phase 2 de la durée de vie d'une maison.

À partir de ce moment, Madu épousait en moyenne deux femmes tous les cinq ans, pour accroître la surface de sa maison, mais celle-ci ne se développa pas en raison d'une série de malheurs. D'abord, sa maison connut un incendie qui provoqua le départ des deux dernières épouses sur les trois qui vivaient dans la maison. Avec l'aide des voisins et des membres de son lignage, Madu reconstruisit la maison avec ses trois quartiers, car il ambitionnait de remplacer les deux départs. Commence cependant une succession rapide de décès au sein de la maison. D'abord, sa dernière femme tomba malade et succomba brusquement. Madu accusa sa seconde femme de l'avoir empoisonnée en mettant en avant la jalousie qu'elle lui avait toujours manifestée. À moins d'un an, la seconde femme tomba elle-même malade et succomba. Sa mort provoqua une grande rumeur dans le village accusant Madu de l'avoir tuée pour se venger de sa défunte femme préférée. Ironie du sort, Madu tomba lui-même malade et ne fut rétabli que grâce à l'intervention d'un guérisseur local. Les responsabilités furent à ce moment interverties et on incrimina cette fois-ci les mauvais esprits de hanter la maison et d'y avoir installé la mort et la maladie. Madu dut ainsi faire appel à un devin pour exorciser la maison. Malheureusement, il n'a pas pu retenir l'unique femme qui lui restait, car cette dernière quitta à son tour la maison par peur de la mort. Les cases de la maison de Madu finirent ainsi par s'écrouler, et au moment de l'enquête, il ne lui restait que trois cases, ce qui amena Kwona à comparer la maison de Madu à un « fleuve d'eau empoisonné qui tue les poissons »²³.

Ce qui précède permet de confirmer l'idée selon laquelle la maison possède une vie sociale, qu'elle est façonnée en même temps qu'elle façonne la vie sociale de ses occupants. Elle évolue en tandon avec les personnes qui les occupent et affecte la manière dont elles interagissent avec elle. Cette conclusion rappelle sans doute les approches biographiques développées par certains auteurs (Walker and Schiffer 2006; Hoskins 2006, 1998; Gosden et Marshall 1999; Appadurai 1986; Kopytoff 1986) qui, travaillant dans d'autres contextes culturels, ont suivi les parcours de vie de certains objets et ont mis à jour les « voix et détours » (Appadurai 1986a:16-29) qui les ont marqués à travers le temps et l'espace (Kopytoff 1986:67). Si la maison n'est pas transposable d'un lieu à

un autre comme le sont les objets étudiés par ces auteurs, elle subit néanmoins de nombreuses reconfigurations à travers le temps, reconfigurations dont la marque de fabrique est la dynamique de ce que les Podokwo et les Muktele appellent le ventre de la maison.

« Le ventre de la maison est source de vie » : évolution de la maison en lien avec le changement social de l'occupant

À la différence des Mura qui comparent la maison à la forme humaine dans son intégralité, les Podokwo et les Muktele traitent distinctement la maison en qualifiant certaines de ses parties par des dénominatifs humains. L'anthropomorphisme podokwo et muktele s'apparente davantage à celui que l'on trouve chez les Bamiléké de l'Ouest-Cameroun. Ces derniers ne considèrent pas la maison comme un homme dans son intégralité. Ils s'intéressent uniquement à certaines parties dont la correspondance avec les parties du corps permet l'ascension sociale du propriétaire (Malaquais 2002:203). Les blocs de maisons qui reviennent constamment sont la tête, la bouche et le ventre (Malaquais 1994:25). De ces trois éléments, le ventre apparaît le plus essentiel dans la croissance de la maison et dans l'ascension sociale de son occupant. C'est par le biais de son ventre que l'individu trouve une place au sein de la société, et à ce point, il fait l'objet de nombreuses pratiques rituelles tout au long de la croissance de l'enfant. De la même manière, le ventre est la partie de la maison qui confère au propriétaire une place au sein de la société, et des rites sont aussi tenus dans son enceinte pour protéger ses occupants contre les forces occultes. Compte tenu de l'importance, à la fois, du ventre humain et du ventre de la maison dans la quête du statut social, il est nécessaire de considérer premièrement l'imaginaire local du ventre avant de s'intéresser à la manière dont l'élargissement du ventre de la maison confère à l'individu une place de choix au sein de sa société.

Les Podokwo et les Muktele ont développé des imaginaires du ventre pour souligner certaines vertus nécessaires à l'encadrement des relations entre les individus. Trois de ces imaginaires ont retenu mon attention, d'une part, parce qu'ils ressortent simultanément dans les discours des informateurs issus des deux groupes, et d'autre part, parce qu'ils permettent de créer un rapport dialectal entre le ventre humain et le ventre de la maison. Ces imaginaires approchent le ventre en tant que lieu des sentiments communautaristes et individualistes, siège des connaissances et des secrets, et enfin comme symbole féminin de la fertilité et de la sorcellerie.

La première métaphore, celle qui porte sur le ventre en tant que siège des sentiments communautaires, est manifeste autour de la consommation des repas : « c'est lors de la prise des repas qu'on socialise les enfants pour qu'ils aient un bon ventre, en leur apprenant l'idée de toujours partager leur repas avec une tierce », explique Bassaka Kuma²⁴. En effet, celui qui invite un passant pour partager son repas est une personne qui a un « bon ventre ». En revanche, celui qui mange seul dans le secret de sa maison est suspecté d'avoir un ventre amer. L'expression *podokwo* désignant une personne au ventre amer (*dwekə hudə mənə*) est la même qui qualifie l'acte antisocial du sorcier. L'égoïsme et la sorcellerie apparaissent tous deux comme des catégories englobant des vertus opposées à celles des personnes approuvées par la société, c'est-à-dire ceux qui ont un bon ventre. Paradoxalement, l'imaginaire du ventre traduit aussi des sentiments égoïstes tels que l'envie et la jalousie. Le fait de toucher le ventre d'une personne est par exemple considéré par les *Podokwo* comme la trahison de son intimité personnelle, car le ventre est ce qu'il y a d'intime. Les *Muktele* vont jusqu'à suggérer que la sorcellerie elle-même vivrait dans le ventre de son détenteur sous la forme d'un petit crabe (voir Juillerat 1971). Les deux groupes ont donc développé à la fois une vision individualiste et un point de vue communautaire de leurs ventres, une tension soulignée par l'utilisation d'un terme commun pour désigner le ventre individuel d'une personne et le groupe ascendant auquel il appartient.

La deuxième métaphore, celle qui porte sur le ventre en tant que siège des connaissances et des secrets, a trait à la capacité qu'ont certaines personnes à utiliser des allégories pour tenir un discours. Les paroles vulgaires sortent de la bouche, mais les bonnes paroles ne peuvent sortir que d'un bon ventre²⁵. Les bonnes paroles dont il est question font allusion aux connaissances métaphoriques qu'apprennent les enfants dès le bas âge aux pieds des sages vieillards. Il est d'ailleurs significatif que les *Podokwo* et les *Muktele* mettent en parallèle ce processus d'acquisition des connaissances avec la consommation du premier repas de mil par les enfants. En effet, jusqu'à ce qu'ils consomment leurs premiers repas de mil, les enfants chez les *Podokwo* et *Muktele* sont considérés comme des êtres sans véritable identité, tel que Slogama les compare à des paniers vides²⁶. C'est seulement à partir du moment où ils avalent leur première boule de mil qu'ils s'intègrent dans la société des hommes, et cela, quel que soit le sexe de l'enfant. Dans cette avenue, la consommation du premier repas constitue la preuve que l'estomac de l'enfant a grandi²⁷ et est devenu solide. Si la consommation de la boule de mil affecte la croissance

physique, la consommation des connaissances participe plutôt à la fabrique de l'être social : « seuls les enfants qui ont continuellement mangé les connaissances deviennent des gens respectés et écoutés »²⁸. Toutefois, la connaissance fait souvent la place à son versant obscur qui est l'ignorance. Dans cette veine, le ventre prend parfois une dimension discrète et mystérieuse, car « nul ne peut savoir le contenu de son propre ventre, combien à plus forte raison celui de son voisin »²⁹.

La troisième métaphore, celle qui fait du ventre un symbole féminin, évoque la fécondité et la grossesse. Contrairement au ventre de l'homme dont l'importance découle de sa capacité à produire la connaissance, l'importance du ventre comme modèle féminin est liée à la capacité des femmes à produire des individus. De même que les hommes dépourvus de connaissances sont réputés être des récipients vides, les femmes sans enfants sont déconsidérées au sein de la société. Quel que soit son âge, une femme sans enfants est elle-même vue comme une enfant. Elle est désignée par le nom de son père (fille de...), et non par le qualificatif (maman de...). La raison est qu'un ventre féminin vide est une tare qui met à mal la continuité générationnelle de la maison et de la famille. Si le ventre porte en lui les symboles de la fécondité et de la vie, il peut aussi produire la mort : « la mort d'un enfant commence dans son ventre », raconte Ussalaka Duluva, un des nombreux notables du chef d'Udjila, et les rites de protection de l'enfant sont entre autres centrés autour de son ventre pour le protéger tout au long de sa croissance physique, précise-t-il. Certains enfants reçoivent à cet effet des amulettes de protection autour de leur taille.

On se rend donc compte que les différents thèmes élaborés autour du ventre peuvent se compléter comme ils peuvent s'opposer : le ventre symbolise la générosité de même que le repli sur soi; il peut être siège de la sagesse et de la parole aussi bien que de l'indicible, de la confusion et des sentiments non contrôlés de jalousie ; il est le lieu de la fécondité, de la fertilité et de la vie, mais aussi de la dévoration (métaphore liée à la sorcellerie) et de la mort. L'importance du ventre dans l'imaginaire corporel explique pourquoi il est utilisé comme véhicule dans l'éducation des enfants. Les contes *podokwo* et *muktele* racontant l'aventure des voleurs et des menteurs terminent toujours sur une même note, à savoir le ballonnement de leurs ventres. Dans cette même veine, la pratique des ordalies était centrée autour du ventre. On faisait consommer aux personnes accusées d'un délit une substance liquide pour déterminer leur culpabilité ou leur innocence. En cas de culpabilité, leur ventre se dilaterait jusqu'à ce que mort s'ensuive (Diyé 2012). Finalement, le ventre humain est la fois ce qui confère

la distinction sociale à un individu dans le sens où la reconnaissance de l'identité de l'enfant commence par son ventre. Dans le même temps, il est un lieu où son éclipse sociale et physique peut avoir lieu dans la mesure où en cas de culpabilité lors des pratiques des ordalies, c'est par le ventre que la destruction de l'individu débute. Autrement dit, tout acte posé au cours de l'existence de l'individu peut avoir des conséquences qui passent par l'effet physique dans le ventre, d'où la place qu'il tient en tant pilier central dans l'éducation des enfants à travers les contes. Cette importance et cette ambiguïté intrinsèque du ventre a imprimé sa marque sur le ventre de la maison dont le rôle est tout aussi ambigu ; les deux débouchant naturellement à rendre les propriétaires des grandes maisons des êtres intrinsèquement ambigus.

Comme le ventre humain, le ventre de la maison est intrinsèquement ambigu, car il juxtapose à la fois deux sentiments contradictoires, à savoir la volonté de dissimulation et le désir d'ostentation. La dissimulation transparaît dans le secret qui entoure le quartier des femmes, en particulier celui des grandes maisons, et l'ostentation apparaît à travers les toits en tiges de mil dont le rôle dans l'affichage public de la richesse de l'occupant est évident. Considérons premièrement l'aspect dissimulateur. S'il est possible aux gens du village et aux étrangers d'accéder dans le quartier de l'homme et de pénétrer dans les structures qui le composent, ce n'est pas pareil avec le quartier des femmes dont le moins que l'on puisse dire est qu'il est tenu à l'écart de tout regard exotique. Une personne qui se retrouverait dans le ventre de la maison était tout simplement considérée comme un voleur ou une personne malintentionnée cherchant à provoquer l'infécondité des épouses et la mortalité infantile³⁰. Une telle personne devrait prouver son innocence en se soumettant à l'épreuve de l'ordalie laquelle pourrait déboucher sur l'éclatement de son ventre en cas de culpabilité (Diyé 2012).

Lors de mon séjour sur le terrain, la principale difficulté à laquelle je faisais régulièrement face était l'impossibilité d'entrer dans le ventre des grandes concessions. Chez le chef de Baldama, par exemple, mes tentatives répétées et l'insistance de mes guides et interprètes pourtant natifs du village ont été sans succès. Le chef me permit néanmoins de visiter toutes les structures de la partie haute, mais en donnant à mes accompagnateurs l'ordre formel de veiller à ce que je n'arpente pas le couloir vers le ventre de la maison. Ces derniers m'expliquèrent que seuls les dignitaires de la même lignée que le chef y accédaient annuellement pour assister aux libations se déroulant au pied du grenier de l'homme. Leur présence se limitait d'ailleurs à cette zone bien déter-

minée, la partie la plus inférieure de la maison, c'est-à-dire l'aire des cases et des cuisines, étant tenue dans le plus grand secret³¹. La raison se trouve dans le fait que le ventre de la maison, tel le ventre humain, rêvait une dimension énigmatique et à ce titre, tel le ventre humain, l'étranger ne doit pas savoir son contenu³².

Par ailleurs, la maison est configurée de telle sorte que seuls ceux qui en ont une parfaite connaissance pouvaient y accéder. Comme l'écrit Seignobos, c'est par un passage discret et obligé, « caractérisé par des ouvertures étroites longeant en parallèle l'entrée du domaine, que l'on pénètre au sein de la concession » (Seignobos 1982:28). Il faut ajouter à cette étroitesse des couloirs, les dénivellations du sol et l'obscurité qui rendent difficile le mouvement d'un visiteur vers le quartier des femmes. L'unique entrée s'effectue à partir du domaine de l'homme situé dans la partie haute de la maison, laquelle débouche directement sur le vestibule qui constitue un lieu stratégique dans la mesure où il est le lieu de repos du chef de famille (Chétima 2010; Seignobos 1982). En plus de protéger les épouses et les récoltes, l'insistance sur la dissimulation poursuivait visiblement un autre objectif qui est la création d'un halo de mystère autour du ventre de la maison, et partant, autour du propriétaire lui-même. Lié de près au rapport entre ventre humain et ventre de la maison, ce mystère particularise en quelque sorte les propriétaires de vastes maisons les distinguant des autres gens du village. Mais plus que cela, il conforte l'idée selon laquelle le ventre de la maison est un océan de mystères et de secrets. Un informateur muktele précise à cet effet que « le ventre de la maison est comme le ventre de l'homme. Il cache beaucoup de choses, bonnes et mauvaises; agréables et désagréables; heureuses et malheureuses »³³. Tout comme dans le ventre humain, toute sorte d'événements peuvent s'y produire. C'est dans l'intimité du ventre de la maison, au pied du grenier central, que les parents prononcent des paroles de bénédictions pour la prospérité de leurs enfants, aussi bien que des paroles de malédiction qui les hanteront des années plus tard.

Si le ventre de la maison véhicule un mystère autour des grands dignitaires, c'est une tout autre image qu'offrent les toits des cases. La dissimulation et le secret sont ici remplacés par l'ostentation. Alors que le ventre de la maison est inaccessible, les toits sont accessibles de sorte que tout le monde peut s'en approcher. Lorsque je demandais au chef de Baldama le nombre des épouses contenues dans sa maison, un des notables anticipait sa réponse en disant que cela ne me concernait pas. Quelques jours plus tard, le même notable me confia que si je voulais savoir le nombre des épouses du chef, je



Figure 2 : Océan de toits de la maison du chef de Baldama : un indicateur de son statut matrimonial et social.



Figure 3 : Toits et murs des cases constituant le ventre de la maison du chef de Baldama, vue de gauche.

n'avais qu'à contempler les toits contenus dans le mur d'enceinte. Les toits offrent en effet la possibilité d'avoir une idée sur la vie matrimoniale du propriétaire. Ils soulignent ainsi le prestige d'un individu, car leur nombre est synonyme d'abondance et de richesse, et révèle l'impressionnante production de mil de l'occupant. C'est sans doute l'importance des toits dans l'imaginaire local qui fait dire à Christian Seignobos que les montagnards multipliaient volontiers le nombre des cases pour paraître prestigieux (1982:33).

L'accent mis sur l'aspect dissimulateur et ostentatoire du ventre de la maison révèle une fonction importante du quartier des femmes, à savoir sa capacité à rendre prestigieux le propriétaire (Chétima, 2007). C'est ici que vivent les femmes qui constituent la plus précieuse source de prestige qu'un homme peut disposer. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les monta-

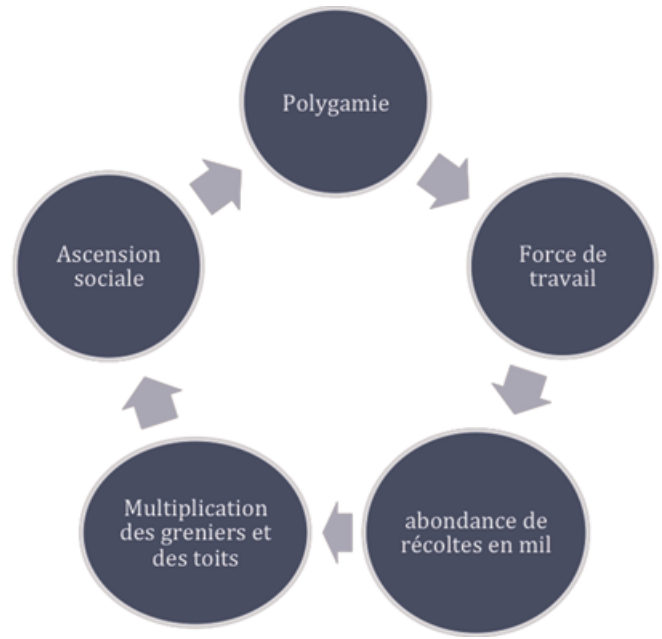


Figure 4 : Polygamie en tant que facteur important dans l'élargissement de la maison et l'ascension sociale du propriétaire.

gnards ont une inclination pour la polygamie. Sans faire l'objet d'une institutionnalisation, le rêve de tout montagnard est d'avoir un maximum possible de femmes, et par ricochet une multitude d'enfants. Si cela est vrai pour le paysan ordinaire, il l'est davantage pour ceux qui détiennent un pouvoir quelconque, et pour ceux qui sont à la quête de l'honneur et du prestige. On dit du chef Mozogo qu'il a contracté une centaine de mariages au cours de son règne. Dans certaines chefferies comme celle des Muktele de Zuelva, la polygamie est en train d'être érigée en une sorte de rite de passage par le biais duquel le chef prouve son aptitude à régner. Au cours de mon séjour dans ce village en 2011, l'actuel chef, qui fut par ailleurs mon interprète à cette période, n'était marié qu'à une seule femme. Lorsqu'il fut désigné pour succéder à son père décédé en 2011, il s'engagea dans des alliances matrimoniales pour assurer, dit-il, la continuité de la maison royale.

Si la polygamie bénéficie d'un jugement positif de la part des montagnards, c'est en partie parce que les femmes tiennent une importance dans la dynamique de la maison. D'une part, le ventre de la maison est indispensable pour féconder les épouses et assurer la survie des nouveau-nés. D'autre part, femmes et enfants mettent à la disposition du chef une main-d'œuvre abondante pour la culture de ses champs de mil. Femmes, enfants et mil influent en dernier ressort sur le plan et la dynamique du ventre de la maison. Le tout mis ensemble permet au



Figure 5 : Maison de Slagama en altitude ceinte par un grand mur d'enceinte. En dessous est la maison de son voisin, petite concession de trois cases et d'un grenier.

chef de famille de gagner en prestige grâce à la visibilité des toits en tiges de mil et à l'élargissement de la maison du à l'abondance des récoltes et au nombre de personnes toujours croissant qui y vivent.

Il n'est donc pas surprenant que les monts Mandara apparaissent comme l'une des régions les plus peuplées avec des densités dépassant parfois les 100 hab./km² et atteignant les 200 hab./km² dans certains massifs podokwo et muktele (Hallaire 1991:28). Cette densité humaine est évidemment célébrée dans l'architecture, et on pourrait même avancer à la suite de Dominique Malaquais (2002:127) que la femme et la maison s'interconnectent dans une relation dialectale et récursive. L'un des thèmes les plus dominants dans la décoration des cases montagnardes est d'ailleurs l'image des seins que l'on trouve sur les parois des cuisines et au-dessus de la table meulière. Plus les femmes sont nombreuses et fécondes, plus le ventre de la maison sera large, et plus le prestige de l'occupant deviendra évident. La fécondité féminine est importante non seulement parce qu'il permet de rendre visible et tangible le prestige du chef, mais aussi parce qu'il participe à la construction même de ce prestige grâce au pouvoir qu'il exerce sur la conception et sur la vie.

Par exemple, lors d'une rencontre avec Slagama, un participant à ma recherche dans le village d'Udjila, j'ai été invité à le suivre dans sa concession, désireux de me montrer les nombreuses cases et personnes qui la composent. Avant d'arriver dans l'enceinte intérieure, nous marchions à travers les vestibules, les cases d'entrée avec ses caractéristiques de deux ouvertures, chacune donnant l'accès à une autre. Une fois dans l'enceinte de la concession, Slagama me montra avec admiration les quartiers d'épouses, sept au total composés, chacun

d'une cuisine, d'une case à coucher et de deux greniers. En m'expliquant les principes qui commandent la disposition des domaines des épouses au sein de la maison, Slagama profita pour souligner l'importance de la polygamie dans la société podokwo : « avoir plusieurs femmes te permet d'avoir une grande maison et des récoltes abondantes », pense-t-il. En prenant pour modèle de réussite sociale son cas personnel, Slagama explique qu'avec ses sept épouses, sa concession ressemble à un bastion et impose le respect dans tout le village. En tant que tel, Slagama est très respecté dans le village. Un de ses voisins affirme d'ailleurs :

Les gens écoutent Slagama quand il parle au sujet des affaires du village et remettent rarement en question les conseils qu'il donne. Si tu aperçois une maison comme sa part, la personne qui l'occupe doit être un homme très riche dans la société, et en temps de grande famine, c'est vers lui que les autres gens du village accourent pour avoir les vivres.

« C'est un travailleur acharné, comme tu peux voir en observant ses cases et ses greniers toujours remplis de mil », renchérit un autre voisin. Ses sept femmes et une dizaine de ses enfants les plus âgés forment la majeure partie de sa force de travail. Cependant, Slagama explique qu'il n'est pas respecté parce qu'il a beaucoup de femmes, d'enfants et de vivres, mais simplement parce que sa maison impose le respect et oblige les passants à jeter un regard d'admiration pour son mur et pour les toits enfilés de ses nombreuses cases. En faisant le tour extérieur de sa maison, nous apercevons la maison d'un voisin à Slagama située juste en contrebas.

Comme, on peut l'observer sur la figure 5, le contraste entre la maison de Slagama et celle de son voisin est bien visible. Si la maison de Slagama est effectivement une grande et une belle structure, celle de son voisin n'est qu'une petite concession comprenant seulement trois cases reliées entre elles par de petits murets. En me racontant l'histoire de vie de son voisin, ses déboires et les nombreux divorces qui ont émaillé son histoire de vie, Slagama se sert de la maison de ce dernier en la présentant comme le prototype même de la maison d'une personne qui a échoué sur le chemin de l'ascension sociale :

Tu vois le petit mur là ? Il contient seulement quelques cases, tu peux compter les toits. Là, c'est un pauvre type qui habite seul. Toutes ses femmes l'ont abandonné, et pourquoi ? Parce qu'il n'arrive pas à les entretenir [Rires]. Et où sont ses enfants ? Même sa maison montre qu'il est un homme irresponsable. Comment pareil homme peut-il se faire respecter dans le village ? Chez nous, la maison est comme un miroir dans lequel les gens te regardent³⁴.

En tant que « miroir dans lequel les gens peuvent te regarder », Slagama ne voit certainement pas la maison comme un simple reflet passif des relations sociales. Il fait surtout allusion à son pouvoir d'action et à sa capacité de communiquer, de représenter, d'influencer et d'enseigner les individus qui l'habitent. En tant que telle, elle est vécue comme un symbole fort de la réussite ou de l'échec d'une personne dans la vie. Elle révèle des informations sur les relations familiales et les réseaux sociaux, ou l'absence de ces relations et de ces réseaux. Elle donne des informations sur l'économie d'un ménage et l'honorabilité d'un individu, ou sur sa vulnérabilité économique et l'absence de son honorabilité. Elle ne fait pas que renvoyer l'image du possesseur aux autres, mais donne à celui-ci l'occasion de se (re)garder lui-même, d'évaluer sa réputation au sein de la société et de l'améliorer par la construction d'une autre maison « plus grande et plus belle ». À travers la transformation de la maison s'opère ainsi une modification de l'image du propriétaire qui, finalement, est ce qui compte le plus. La fonction classique de la maison (lieu pour habiter, lieu pour manger, lieu pour se reposer, etc.) est dès lors devancée par celle de baromètre de la réussite économique et surtout sociale.

Par ailleurs, la visite guidée de la maison de Slagama montre donc clairement les imbrications entre le récit de vie des personnes et l'histoire de vie de leurs maisons. Elle établit également le rapport entre soi et les autres en terme d'importance et de réussite au plan social. Plus qu'un simple objet matériel, elle incorpore des intentions significatives, car à la fois forme et sens, ce qui rend impertinent la séparation longtemps entretenue entre maison en tant structure physique et maison en tant que forme expressive. En plus de cette valeur sociale, la maison révèle aussi son côté ostentatoire. À ce titre, elle interpelle et envoûte les passants (comme c'est le cas avec la maison de Kwona et de Slagama) les obligeant à s'exclamer et à jeter un coup d'œil pour évaluer l'importance de son occupant. Ce rôle ostentatoire oblige à reconnaître son importance en tant que médiatrice dans la présentation de soi aux autres membres de la société. Cette présentation de soi peut être vue d'un point de vue goffmanienne (Goffman 1959), où la maison et les objets domestiques deviennent une collection de décors et d'accessoires de la performance sociale. Dans cette avenue, les gens choisissent, pour les manipuler, certains aspects de leurs maisons dans le but de montrer aux autres l'importance qu'ils ont au sein de la société.

Conclusion

Ce qui précède amène deux conclusions. Premièrement, il ressort que la maison, notamment ce que les popula-

tions appellent le « ventre de la maison », et la famille sont mutuellement constitutives et évoluent en tandem. La maison doit son élargissement au nombre croissant des individus qui y habitent et qui exercent de ce fait leur *agency* pour agrandir l'espace domestique de façon à contenir les nouveaux membres et le surplus des récoltes. Le nombre croissant d'individus est en retour attribué au pouvoir protecteur du ventre de la maison qui exercerait un pouvoir surnaturel sur les esprits maléfiques susceptibles de nuire à l'équilibre familial. Cet entrelacement entre maison et famille rappelle la notion de « double structuration » (Giddens 1989, 1984), laquelle met l'accent sur la manière dont des entités distinctes s'incrustent l'une dans l'autre. La maison devient ainsi un facteur central dans la formation et la reproduction sociale, économique et même morale de la famille biologique (Birdwell-Pheasant et Lawrence-Zuniga 1999:7; Lévi-Strauss 1987:210). C'est pour cela qu'en tant que lieu de vie et d'identité, le ventre de la maison est la partie de la maison la plus malléable, car c'est son incessante modification qui détermine le regard que les Mura, les Muktele et les Podokwo portent sur l'occupant. La malléabilité du ventre de la maison incorpore ce qu'Alfred Gell (1998) appelle l'intentionnalité des acteurs et sert d'intermédiaire à leur ascension sociale en devenant un agent de différenciation et de hiérarchisation entre individus. Alfred Gell affirme dans ce sens que les objets, y compris ceux n'ayant aucune fonction directement identifiable, sont produits pour influencer les pensées et les actions des individus (1998:18–21). Ce postulat est particulièrement important, car il étend l'*agency* au-delà de l'action humaine pour embrasser des objets susceptibles d'agir sur leurs créateurs. Cependant, ici c'est la maison dans toute son entièreté qui doit être considérée comme un agent et non simplement les objets comme le conçoit Alfred Gell. La maison est certes un lieu créé dans le but premier de disposer d'un espace pour le repos, la préparation des aliments et le stockage des récoltes. Mais en plus de satisfaire à ces besoins fonctionnels, la maison exerce une influence réelle sur les acteurs en favorisant ou limitant leur ascension sociale.

Deuxièmement, les données ethnographiques présentées dans le cadre de cette étude suit et prolonge les conclusions remarquables d'Igor Kopytoff (1986) et d'Arjun Appadurai (1986) selon lesquels les objets téléguident la vie sociale des individus parce qu'étant eux-mêmes investis d'une vie sociale. J'ai montré que les maisons sont vécues comme des extensions mêmes de leurs occupants (Carsten et Hugh-Jones 1995:2), et qu'elles sont si fermement entrelacées dans la vie sociale de ces derniers qu'ils finissent par faire partie d'un seul

et même processus. Autrement dit, les maisons nous font dans le cadre du même processus par lequel nous les faisons (Chétima 2016). Sur la base de ce postulat, il devient nécessaire de prolonger les idées de Rapoport (1990, 1988, 1982, 1969) qui voyait déjà la maison comme un signe et un témoin de la culture de l'individu qui l'habite. Plutôt que d'être simplement l'expression des relations sociales, je postule que la maison et les objets domestiques deviennent de véritables moyens par lesquels la culture vient activement affecter les individus. La soumission de la maison à l'homme, idée dominante chez Rapoport, rend dès lors place à l'agency de la maison qui, à son tour, peut l'emporter sur la volonté de l'homme.

L'implication plus large de cette conclusion autorise l'inscription de la maison dans une position relationnelle à l'égard des sujets humains. Revêtue de son statut d'actant, elle symbolise, représente et parfois transgresse les pratiques sociales des individus (Duncan 1973:261). Les tranches de vie de Kwona et de Madu présentés dans ce travail montrent que le souci d'ascension sociale par le biais de la maison est parfois si important qu'il pousse les individus à tout faire pour posséder une qui soit capable de traduire l'image prototypique qu'ils ont ou qu'ils souhaitent avoir au sein de la communauté. Autrement dit, les gens, indépendamment de leurs statuts sociaux, sont conscients du fait que leurs identités sont générées et maintenues par la possession et / ou la transformation continue de la maison. La non-possession de celle-ci ou l'incapacité de la transformer les empêche à s'inscrire dans la logique de la concurrence et les places sous les effets destructeurs de la maison qui finit parfois par les dévorer au sens symbolique et littéral du terme. Très souvent, ils ne se rendent pas toujours compte des effets presque démoniaques de leurs maisons, qui en révélant son côté anthropophage, ne leur permettent pas de bénéficier pleinement de leurs créations (Moisa 2010:490).

Cette étude montre donc qu'il existe un revers de la médaille dans la relation anthropomorphe qui unit l'individu à la maison. Si de nombreux auteurs ont insisté sur l'agency de la maison pour indiquer son rôle dans la production et la recomposition des identités des gens, l'accent sur ses effets presque destructeurs a été négligé. Pourtant, c'est justement en étudiant les effets nuisibles de la maison sur ceux qui ont le sentiment d'avoir échoué que son agency peut-être davantage mis en évidence. En tant que représentation du corps, la maison se dote des significations symboliques susceptibles de propulser l'individu (le cas de Kwona) ou de le faire régresser (cas de Madu) dans l'échelle sociale. Ces deux exemples révèlent dès lors la nature paradoxale de

la maison; d'une part, elle contribue effectivement à construire et à communiquer le nouveau statut social et honorable ; d'autre part, elle freine l'ascension sociale et contribue à la mauvaise réputation de l'individu. Ainsi, l'inscription de la maison à l'intérieur de l'économie locale de l'honneur n'est qu'un côté de la médaille ; l'autre étant l'échec social. Comme l'indique Daniel Miller : « There are many conflicts between the agency expressed by individuals, by the family, the household, and not least [...] the house itself, that make the private more a turbulent sea of constant negotiation rather than simply some haven for the self » (2001:4). Miller ira encore plus loin en postulant que : « where we cannot possess we are in danger of becoming possessed » (Miller 2001:120). Autrement dit, l'incapacité de posséder une maison rend l'individu susceptible d'être continuellement possédé par l'idée de la maison et de subir ses effets presque méphistophéliques.

*Melchisedek Chétima. Université de Maroua, Cameroun.
Courriel : chetimam@yahoo.fr.*

Notes

- 1 Entretien avec Dəgla, homme de 80 ans, le 17 novembre 2011, à Dume.
- 2 Entretien avec Dagabou, homme de 50 ans, le 03 juin 2012, à Dume.
- 3 Dans son analyse sur les greniers de l'Afrique de l'Ouest, Labelle Prussin (1972) avait déjà avancé l'idée que la construction du grenier au centre de la concession reflétait le rapport entre la fertilité du sol et la fertilité de la famille. Dans cette correspondance, Prussin note que les greniers étaient une expression formelle de la grossesse elle-même.
- 4 Entretiens avec Dagwene, homme de 82 ans, le 14 novembre 2011, à Dume; avec Aje, femme de 70 ans, le 07 juin 2012, à Dume.
- 5 Entretien avec Dəgla, homme de 82 ans, le 07 novembre 2011, à Dume.
- 6 Entretiens avec Kwona, homme de 65 ans, le 19 novembre 2011, à Dume ; avec Maryam, femme de 55 ans, le 14 novembre 2011, à Dume.
- 7 La symbolisation de l'union des principes masculin et féminin était à l'œuvre dès la construction de la maison fali par le biais de la symbolique des matériaux utilisés : la pierre sèche, élément mâle, était utilisée pour construire le domaine de l'homme, alors que l'argile humide, élément féminin, entrait dans la construction des structures situées dans la partie basse de la maison (Lebeuf 1960 : 520). Dans la même veine, la construction des cases d'argile, éléments femelles, que recouvrent les toitures en tiges de mil, éléments mâles, renforçait l'idée symbolique du rapport entre maison et fécondité. Finalement, Jean-Paul Lebeuf compare la maison à un couple procréant (1960:523).
- 8 Entretien avec Dəgla, homme de 80 ans, le 17 novembre 2011, à Dume.
- 9 Entretien avec Kwona, homme de 65 ans, le 19 novembre 2011, à Dume.

- 10 Chez les Mura, comme chez la plupart des sociétés montagnardes du Nord-Cameroun, il n'est pas autorisé à un humain d'épeler les organes sexuels par leurs noms dans des discours publics, car cela s'apparente à de l'impudeur très mal vue au sein de la société. La pudeur recommande de leur trouver des correspondances symboliques. Dans ce sens, le terme ventre de la maison dans le langage symbolique montagnard ne correspond pas au plan anatomique au ventre. Il désigne métaphoriquement le sexe féminin, de même que le grenier, symboliquement appelé tête de la maison, désigne le sexe mâle. Voir aussi (Lebeuf 1960:519–540) pour une description détaillée des correspondances symboliques entre les organes génitaux humains et les parties sexuelles de la maison.
- 11 Ces observations rejoignent celles faites par Suzanne Blier sur la maison des Taberma au Bénin qu'elle compare à des humains (1987), possédant des caractéristiques masculines et féminines dont l'union aboutit à la fécondation de la maison et des individus qui y vivent (1983:379-380). Par ailleurs, lors de rituels marquant la célébration des funérailles des personnes âgées, remarque Suzanne Blier, le chef de la maison est tenu de verser sur le seuil quelques grains de mil pris dans le grenier. Cet acte symbolique est une invite à l'âme de la personne décédée de quitter la maison pour regagner le monde des ancêtres localisés à l'entrée. Chaque maison, conclut Blier, incorpore à travers ses structures corps et âme, tous deux essentiels pour assurer l'équilibre sexuel et mental de l'occupant (1983:382).
- 12 Entretiens avec Dagwene, homme de 82 ans, le 13 novembre 2011 et le 03 juin 2012, à Dume ; avec Dawcha, homme de 58 ans, le 17 mai 2012, à Mora-Massif.
- 13 Entretien avec Dawcha, homme de 58 ans, le 17 mai 2012, à Mora-Massif.
- 14 Voir aussi Suzanne Blier (1987, 1983) pour une analyse plus ou moins similaire de l'importance de la maison dans le traitement de certaines maladies chez les Batammaliba du Bénin.
- 15 Sur la fréquence des divorces dans les monts Mandara, voir des études menées par Jeanne-Françoise Vincent chez les Mofu (1990, 1985, 1972) et par Bernard Juillerat (1971) chez les Muktele. Les témoignages que j'ai recueillis chez les Podokwo, Muktele et les Mura rejoignent amplement les conclusions de Vincent et de Juillerat.
- 16 Voir à ce sujet Jeanne-Françoise Vincent (1990).
- 17 Une date à situer approximativement à la fin des années 1950 si on considère l'âge approximatif de 60 ans fourni par Kwona au moment de mon séjour de recherche à Dume en novembre 2011.
- 18 Tel un humain, les Mura considèrent que la maison évolue en trois phases avant de régresser pour devenir une habitation de vieillard, correspondant ainsi aux trois phases du développement humain (entretiens avec Dagwene, homme de 82 ans, le 14 novembre 2011, à Dume; avec Døgla, homme de 80 ans, le 14 novembre 2011, à Dume).
- 19 Entretien, homme de 47 ans, le 14 mai 2012, à Mora-Massif.
- 20 Entretien avec Døgla, homme de 80 ans, le 14 novembre 2011, à Dume.
- 21 Entretien avec Dagwene, homme de 82 ans, le 14 novembre 2011, à Dume.
- 22 Entretien avec Mahama, homme de 47 ans, le 14 mai 2012, à Mora-Massif.
- 23 Entretien avec Kwona, homme de 65 ans, le 19 novembre 2011, à Dume.
- 24 Entretien, homme de 70 ans, le 09 avril 2007, à Udjila.
- 25 Entretien avec Mozogum, homme de 87 ans, le 13 février 2012, à Udjila.
- 26 Entretien avec Slagama, homme de 65 ans, le 24 mai 2007, à Udjila.
- 27 Métaphore employée par Dominique Malaquais (1994) dans son étude anthropomorphique du ventre de la maison chez les Bamiléké.
- 28 Entretien avec Slagama, homme de 65 ans, le 22 mai 2007, à Udjila.
- 29 Entretien avec Ussalaka Duluva, homme de 70 ans, le 13 février 2012, à Udjila.
- 30 Entretiens avec Bedje Barama, homme de 58 ans, le 13 février 2012, à Udjila; avec Madama Dugdje, femme de 38 ans, le 15 février 2012, à Udjila.
- 31 Contrairement au ventre de la maison tenu dans la plus stricte discrétion, la partie haute de la maison est pratiquement dénudée et exposée à la vue de tous, et donc ne requiert aucun secret ni mystère. C'est d'ailleurs dans les vestibules dans la maison du chef de Baldama et dans celle de Slagama que j'étais parfois reçu.
- 32 Entretien avec Ussalaka Duluva, homme de 70 ans, le 13 février 2012, à Udjila.
- 33 Entretien avec Kwala, homme de 80 ans, le 27 décembre 2011, à Baldama.
- 34 Entretien avec Slagama, le 23 mai 2007, à Udjila.

Références

- Appadurai, Arjun, dir.
1986 *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511819582>.
- Appadurai, Arjun
1986a Introduction. *Dans* Appadurai Arjun, dir. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Pp. 1–63. Cambridge: Cambridge University Press. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511819582.003>.
- Birdwell-Pheasant, Donna et Denise Lawrence-Zuniga, dirs.
1999 *House Life: Space, Place and Family in Europe*. Oxford: Berg.
- Blier, Suzanne P.
1983 *Houses are Human: Architectural Self-images of Africa's Tamberma*. *Journal of the Society of Architectural Historians* 42(4):371–382. <http://dx.doi.org/10.2307/989923>.
1987 *The anatomy of architecture: Ontology and Metaphor in Betammaliba Architectural Expression*. Chicago: University of Chicago Press.
- Boutrais, Jean
1973 *La colonisation des plaines par les montagnards au Nord-Cameroun (Monts Mandara)*. Paris: ORSTOM.
- Carsten, Janet et Stephen Hugh-Jones dirs.
1995 *About the house. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511607653>.
- Chétima, Melchisedek
2007 *Architecture et histoire des Mafa, Podokwo et Mofu des monts Mandara du Cameroun (XVI-X^e siècle)*.

- Mémoire de DEA en histoire. Université de Ngaoundéré.
- 2010 Pratiques architecturales et stratégies identitaires dans les Monts Mandara du Cameroun. *Revue pluridisciplinaires de l'École Normale Supérieure de Maroua* 2(4):41-62.
- 2015a Discours sur la maison et dynamiques identitaires chez les Podokwo, Muktele et Mura (Monts Mandara du Cameroun). Une approche à l'ethnicité et au statut social. Thèse de doctorat en histoire, Québec : Université Laval.
- 2015b Mémoire refoulée, manipulée, instrumentalisée. *Cahiers d'Études Africaines* 218(2):303-329.
- Chétima, Melchisedek et Alexandre Gaimatakwan
- 2016 Memories of Slavery in the Mandara Mountains: Re-appropriating the Repressive Past. *Dans* Slavery, Memory, Citizenship. Paul, E. Lovejoy, et Vanessa, Oliveira, dirs. Pp. 285-299. Trenton, NJ: Africa World Press, The Harriet Tubman Series on the African Diaspora.
- 2016 La culture matérielle de la maison dans la pensée anthropologique. Parcours théorique d'un concept transdisciplinaire. *International Journal of Humanities and Cultural Studies* 2(4):465-493.
- Diyé, Jérémie
- 2012 Mangala Douvanger et la résolution endogène des conflits dans les monts Mandara. *Dans* Kouosseu, Jules et Noubissie Tchouaké. Figures de l'histoire du Cameroun - XIX^e-XX^e siècle. Pp. 145-148. Paris : L'Harmattan.
- Duncan, James
- 1973 Landscape Taste as a Symbol of Group Identity: a Westchester Country Village. *Geographical Review* 63(3):334-355. <http://dx.doi.org/10.2307/213943>.
- Fassassi, Massudi Alabi
- 1997 L'architecture en Afrique noire. Cosmoarchitecture. Paris : L'Harmattan.
- Gell, Alfred
- 1998 Art and Agency: An Anthropological Theory. Oxford: Clarendon Press.
- Geschiere, Peter
- 2000 Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité. *Politique Africaine* (Paris, France) 79(3):17-32. <http://dx.doi.org/10.3917/polaf.079.0017>.
- 2010 Witchcraft and Modernity: Perspectives from Africa and Beyond. *Dans* Nicolau Parés et Roger Sansi, dirs. Sorcery in the black Atlantic. Pp. 233-258. Chicago: University of Chicago Press.
- 2013 Witchcraft, Intimacy and Trust: Africa in Comparison. Chicago: University of Chicago Press. <http://dx.doi.org/10.7208/chicago/9780226047751.001.0001>.
- Giddens, Anthony
- 1984 Constitution of Society: Outline of a Theory of Structuration. Cambridge: Polity Press.
- 1989 Structuration Theory: Anthony Giddens and the Constitution of Social Life. New York: St Martin's Press.
- Goffman, Erving
- 1959 The presentation of self in everyday life. New York: Doubleday.
- Gosden, Chris et Yvonne Marshall
- 1999 The Cultural Biography of Objects. *World Archaeology* 31(2):169-178. <http://dx.doi.org/10.1080/00438243.1999.9980439>.
- Griaule, Marcel
- 1954 The Dogon of the French Sudan (Mali). *Dans* Forde, Daryll, dir. African Worlds. Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples. Pp. 83-110. London: Oxford University Press.
- Hallaire, Antoinette
- 1965 Les monts du Mandara au nord de Mokolo et la plaine de Mora: étude géographique régionale. Yaoundé: Orstom.
- 1991 Les paysans montagnards du Nord-Cameroun. Les Monts Mandara. Paris: ORSTOM.
- Hoskins, Janet
- 1998 Biographical Objects, How Things Tell the Stories of People's Lives. London: Routledge.
- 2006 Agency, Biography and Objects. *Dans* Tilley, Christopher *et al.*, dirs. Handbook of material culture. Pp. 74-84. London: Thousand Oaks, Calif., Sage. <http://dx.doi.org/10.4135/9781848607972.n6>.
- Juillerat, Bernard
- 1971 Les bases de l'organisation sociale chez les Mouktélé (Nord-Cameroun). Structures lignagères et mariage. Paris: Mémoires de l'Institut d'Ethnologie.
- Kopytoff, Igor
- 1986 The Cultural Biography of Things: Commodization as Process. *Dans* Appadurai, Arjun, dir. The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective. Pp. 64-92. Cambridge: Cambridge University Press. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511819582.004>.
- Lebeuf, Jean-Paul
- 1960 L'habitation des Fali, montagnards du Cameroun septentrional. Paris : Hachette.
- Lévi-Strauss, Claude
- 1987 Anthropology and Myth: Lectures 1951-1982. Oxford: Blackwell.
- Lyons, Diane
- 1992 Men's Houses: Women's Spaces. An Ethnoarchaeological Study of Gender and Household Design in Dela, North Cameroon. Ph.D. Dissertation. Vancouver: Simon Fraser University.
- 1998 Witchcraft, Gender, Power and Intimate Relations in Mura Compounds in Dela, Northern Cameroon. *World Archaeology* 29(3):344-362. <http://dx.doi.org/10.1080/00438243.1998.9980384>.
- Malaquais, Dominique
- 1994 You Are What you Build: Architecture as Identity in the Highlands of West Cameroon. *Traditional Dwellings and Settlements Review* 5(11):21-35.
- 2002 Architecture, pouvoir et dissidence au Cameroun. Paris : Karthala/Presses de l'UCAC.
- Miller, Daniel
- 2001 Possessions. *Dans* Daniel Miller, dir. Home Possessions: Material Culture Behind Closed Doors. London: Bloomsbury Academic
- Moisa, Daniela
- 2010 Maisons de rêve au pays d'Oas : (Re)construction des identités sociales à travers le bâti dans la Roumanie

- socialiste et postsocialiste. Thèse de doctorat en ethnologie. Québec : Université Laval.
- Müller-Kosack, Gerhard
 2003 The way of the beer: ritual reenactment of history among the Mafa, terrace farmers of the Mandara mountains (North Cameroon). Thèse de doctorat. Frankfurt: Johann-Wolfgang-Goethe-Universität.
- Nelson, Steven
 2007 From Cameroon to Paris: Mousgoum Architecture In and Out of Africa. Chicago: Chicago University Press.
- Prussin, Labelle
 1972 West African mud granaries. *Paideuma* 18:144–169.
- Rapoport, Amos
 1969 House Form and Culture. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
 1982 The Meaning of the Built Environment: a Non-verbal Communication Approach. Beverly Hills: Sage.
 1988 Levels of Meaning in the Built Environment. *Dans* Fernando Poyatos, dir. *Cross-cultural Perspectives in Non verbal Communication*. Pp. 317–336. Toronto: Hogrefe.
 1990 The Meaning of the Built Environment: A Non verbal Communication Approach. Tuscon. University of Arizona Press.
- Seignobos, Christian
 1982 Montagnes et Hautes terres du Cameroun. Paris : Parenthèses.
- Van Beek, Wouter
 1986 The Ideology of Building: the Interpretation of Compound Patterns Among the Kapsiki of North Cameroon. *Dans* Harry Fokkens, dir. *Op Zoek Naar Mens en Materiële*. Pp. 147–162. Groningen: Rijks Universiteit Groningen.
- Vincent, Jeanne-Françoise
 1972 Données sur le mariage et la situation de la femme Mofu. *Cahiers O. R. S. T. O. M. Série Sciences Humaines* 9(3):309–323.
 1985 Neveu utérin et oncle maternel : de la parenté au soupçon (Mofu, Cameroun du Nord). *Dans* Jean-Claude Barbier, dir. *Femmes du Cameroun. Mères pacifiques, femmes rebelles*. Pp. 73–103. Paris : ORSTOM/Karthala.
 1990 Des rois sacrés montagnards? Hadjeray du Tchad et Mofu-Diamaré du Cameroun. *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*. 10(10):121–144. <http://dx.doi.org/10.4000/span.897>.
- Walker, William et Michael Schiffer
 2006 The Materiality of Social Power: The Artifact-Acquisition Perspective. *Journal of Archaeological Method and Theory* 13(2):67–88. <http://dx.doi.org/10.1007/s10816-006-9002-4>.
-