

## Le mevungu et les rituels féminins à Minlaaba

par Philippe LABURTHER-TOLRA

Des nombreux rituels que connaissait le peuple Beti à l'époque pré-coloniale, le plus célèbre est le rituel d'initiation appelé *So*, au cours duquel les jeunes gens acquéraient le statut d'adulte. Les étapes essentielles en étaient gardées secrètes, et ce n'est qu'avec la conversion au christianisme que ces secrets ont été profanés ; ils couvraient avant tout les épreuves extrêmement douloureuses et éventuellement mortelles, en particulier le passage par le « tombeau » ou souterrain initiatique, au cours duquel le garçon « tué » symboliquement accédait grâce aux hommes à la naissance sociale. Comme dans toutes les initiations africaines analogues, les initiés n'étaient montrés aux profanes qu'enduits de fards (argile blanche ou poudre rouge de padouk, *bâ*), défilant sous l'emblème révééré du rite, l'*ébe So*, axe de raphia traversé d'un roseau. On croyait seulement que l'initiation leur donnait accès aux viandes jusque-là interdites. Mais j'ai tâché de montrer dans ma thèse sur Minlaaba que le *So* avait une valeur polysémique : à travers des variantes locales inévitables, il assurait par exemple l'unité et le brassage des éléments culturels de cette société sans pouvoir central, et il assumait une fonction religieuse de purification constante de tout le pays grâce à la superposition chronologique des séquences initiatiques dont l'une débutait dans un certain endroit tandis que l'autre s'achevait ailleurs.

Complémentaires et antagonistes, les femmes se devaient de posséder leurs rites secrets du moment que les hommes avaient les leurs, ainsi qu'un équivalent de l'initiation.

Cependant leur situation est bien différente, en particulier du fait qu'elles sont mariées très tôt et dispersées loin de leur famille d'origine. Le cadre des activités rituelles ne sera donc pas le ou les lignages comme pour les garçons, mais la relation de co-épouse, ou de belle-mère à bru, les rapports d'affinité ou de voisinage au sein des villages.

Alors que le *So* peut apparaître en filigrane comme une tentative d'enfantement par les hommes et une célébration du phallus, le *mevungu*, en revanche, se présente clairement, du moins pour ses adeptes, comme une célébration du clitoris et de la puissance féminine. Je ne m'étendrai pas sur ce rituel qu'Henri Ngoa a abordé, ainsi que d'autres chercheurs. Je le situerai simplement ici comme étant le rituel par excellence pour les femmes de Minlaaba.

\*

\* \*

On célébrait le *mevungu* quand le village devenait « dur » (*aled*, avec une connotation de résistance, d'égoïsme et de sécheresse), c'est-à-dire à peu près dans les mêmes circonstances que le *So*, mais sans référence à un *nsém* déterminé d'homme et dans une sorte d'aveu du pouvoir féminin :

« Du temps que je vivais, nos mères avaient une cérémonie : *mevungu*. Si je ne trouvais aucun animal dans la brousse, je les appelais : "Ce village est dur, faites votre cérémonie !" (*akén*). Alors on prenait la cendre de toute une journée, on en faisait un paquet ; elles disaient : "Celui qui arrête les animaux, s'il continue, qu'il meure !", et on transperçait le paquet de petites flèches de raphia. Dès qu'elles avaient fait cela, le gibier remplissait le village. Seules les vieilles mères avaient fait cela. Maintenant que c'est divulgué, je meurs de faim-de-viande (*ozán*). » (Michael Mve Meyo, Mekamba, 6/2/1967).

Tel est l'essentiel du rituel vu par un vieil homme initié. Autour de Minlaaba, c'est d'abord le manque de gibier qui amenait les hommes à demander le *mevungu* aux femmes, point de vue qui m'est confirmé spontanément quelques jours plus tard au « sixa » par Mmes Agnés Ngoni et Berthe Ateba. On peut s'étonner de cette association des femmes à la chasse : mais fécondité des femmes et fécondité de la brousse se rejoignent. Si l'on compare le fœtus à une antilope prise au piège dans le ventre de sa mère, réciproquement, les pièges sont pourvus d'une puissance génésique issue des ancêtres et de la nature ; c'est aussi de la nature et des ancêtres que la femme tient sa fécondité, donc des mêmes instances. Si la femme est effectivement féconde, c'est qu'elle est efficace auprès de ces instances (or le *mevungu* est entre les mains des femmes les plus fécondes). Proches de la nature, complices de la brousse et des esprits qui la régissent, les mères qui ont fait leurs preuves sont les plus aptes à la repeupler et à nourrir les adultes de viande comme elles ont nourri de leur lait leurs nombreux enfants.

Le *mevungu* se faisait aussi en d'autres circonstances fâcheuses se ramenant au manque de fécondité ou de fertilité :

« Quand rien ne pousse, qu'aucun gibier n'est pris au piège, que les femmes sont malades ou stériles, le *mevungu* rétablissait la situation. » (Pierre Ndi, mvog Nnomo, 18/9/1967).

« Si une plantation ne prospère plus, si une maladie est rebelle, on va appeler la cheftaine du *mevungu*. » (Firmina, Sumu Asi, 7/5/1967).

Le *mevungu* apparaissait comme un moyen de protection et d'élimination des maléfices aux yeux de tous, femmes et hommes, avec son « paquet » (*mbom*) porteur d'une force vengeresse analogue à celle de l'ébe so. Ce paquet restait la propriété de la « cheftaine du *mevungu* » (Mevungu Mba) qui l'avait créé et pouvait éventuellement le léguer ; si elle omettait de le faire, on jetait le paquet à la rivière lors de sa mort (Philomène Nnangai, 7<sup>e</sup> *Entretien* avec J.-F. Vincent). L'invocation au paquet était un rite très simple et public ; c'est sa préparation qui donnait lieu à une cérémonie compliquée et secrète. Comme le *So* qui comprenait deux degrés principaux, le *mevungu* connaissait deux catégories d'initiées : la plus large regroupait l'ensemble des femmes mariées (on ne pouvait vraiment être intégrée au *mevungu* sans être mariée) ; celles-ci étaient toutes invitées lors de la cérémonie ; mais toutes n'étaient pas admises au rituel secret, effectué entre femmes réputées pour leurs capacités d'enfantement (et donc déjà mères), et auquel les jeunes candidates, *mvón mevungu*, étaient préparées à Mínlaba par une réclusion solitaire de neuf jours (Ph. Nnangai, ancienne initiée du rite, *loc. cit.*). Elles devaient « payer » cette initiation 50 ou 100 *bikié* (14<sup>e</sup> *Entretien*).

Le dixième jour, la candidate était tressée, parée, fardée de *bâ*. Toutes étaient réunies autour de la « cheftaine » qui leur donnait les interdits du rite, en particulier celui de ne pas commettre l'acte sexuel de jour (ce qui équivalait à rendre l'adultère difficile, sinon impossible).

Ici se borne ce que tout le monde était censé connaître ; l'abbé Tsala (Tsala-Vincent, 1973, n° 5702) a pensé que les femmes garderaient jalousement les secrets d'un rituel encore pratiqué parfois de nos jours, et qu'il serait difficile de savoir ce qu'elles faisaient en se cachant ensuite, soit en brousse soit dans l'intérieur d'une maison.

En fait, les hommes avaient quand même quelque idée de la question et les femmes en ont quand même parlé (cf. en particulier les derniers *Entretiens* de J.-F. Vincent et Ndi-Samba, 1971, pp. 93-107) — et ceci dès l'enquête de Tessmann (II, pp. 94-97) qui, tout en soulignant les difficultés de l'information, a appris l'essentiel de ce qu'on cachait dans le *mevungu* grâce à l'indiscrétion d'un jeune homme qui avait eu l'idée de dire à ses maîtresses que l'oracle le déclarait tué à la guerre s'il n'apprenait pas tout de leur rituel.

Les secrets concernaient : 1) la composition même du paquet du *mevungu* ; 2) les détails de la cérémonie d'où ce paquet tirait sa force.

En ce qui concerne le paquet, la femme qui voulait faire le *mevungu* chez elle s'adressait à un spécialiste, « mère du *mevungu* ». A Mínlaba, Agnès Ngono se rappelle que sa propre mère était allée chercher (vers 1900 ?) Bandolo Suga, femme d'origine mvog Nnomo en mariage chez les Esom, et l'avait installée dans sa case sur un lit de bambou. Bandolo avait apporté ses herbes et écorces dans un sac (*mfág*) analogue à celui du *mfág so*.

Les ingrédients du paquet variaient d'une spécialiste à l'autre, mais deux éléments y sont essentiels autour de Minlaaba :

— L'écorce de l'arbre *mfénén* (*Desplatsia sp.* Tiliacées) qui donne les fruits ronds, boursouflés, *ngég*, servant de cible au jeu de balle à la sagaie. Cet arbre aura pour effet de bloquer les attaques de l'*evú* ennemi et de communiquer à l'attaquant des boursouflures qui se changeront en abcès sur tout le corps (de même que l'invocation à l'*ebe* so causera à l'auteur des méfaits ou des maléfices, des démangeaisons insupportables comme celles de l'herbe urticante *akón* utilisée dans le rite).

— Une arme secrète qui est probablement un *evu* de rétorsion : le *iule* (*Spirostreptus sp.*), myriapode appelé « mille-pattes » en français du Cameroun (*ngoan* en langue bété).

D'autres ingrédients étaient ajoutés à cette base : par exemple, pour Mme Julienne Ngono : *fós*, des vers de palmiers, *nsodzoa*, le « phallus d'éléphant », c'est-à-dire le saucissonnier, *Kigelia africana* - il s'agit là de deux éléments fécondants ; des plantes médicinales anti-sorcières comme *obol sí*, *nlod* (*Crassocephalum scandens*, Solanacées), plantes grimpantes, enveloppantes, aux feuilles lancéolées, etc. Deux autres compositions de « paquets » pourront être trouvées dans Tsala (1958, p. 55) et Ndi-Samba (1971, p. 98), ce dernier faisant explicitement référence aux Béné du sud du Nyong, proches de Minlaaba. On y trouvera toujours le même mélange défensif et fertilisant, qui doit commencer à nous être familier.

Ce mélange sera brûlé (à part le mille-pattes) et les cendres en seront utilisées sous trois formes : 1) une partie servira de protection en étant placée dans un trou sous le seuil de la case de la commanditaire ; 2) une partie formera le paquet résiduel permanent du *mevungu*, rangé habituellement au-dessus de la porte de cette case ; 3) une dernière partie des cendres sera répandue sur les toits des cases des participants et aux entrées des villages à protéger. (Au nord du Nyong, les ingrédients n'étaient pas tous brûlés.)

Mais le mélange n'opère pas *ipso facto* ; avant d'être fractionné, le paquet doit être fécondé par le rituel qui va durer toute la nuit. C'est là que vont intervenir les candidates, autour de la créatrice du paquet qui est une femme « ne fréquentant plus les hommes », c'est-à-dire ménopausée mais ayant fait la preuve de sa fécondité.

Ces cérémonies pouvaient sans doute avoir lieu en brousse loin du regard des hommes (Rosalie Ndzié, 14<sup>e</sup> *Entretien* avec J.-F. Vincent ; cf. Tessmann, 1913, 11, p. 95). Mais comme certains rites concernaient obligatoirement la case-cuisine, c'est là qu'ils se déroulaient tous si les candidates n'étaient pas trop nombreuses. On bouchait soigneusement les interstices des parois, et Hermann Assiga (Elem, 18/11/1966) se rappelle que les femmes tapaient les murs d'écorce en dansant, à la fois pour faire du bruit et éloigner les curieux éventuels.

Que se passe-t-il à l'intérieur ?

La mère du *mevungu* réclamait un secret absolu, puis se mettait entièrement nue en invitant l'organisatrice et les candidates à l'imiter.

Elles allumaient avec de l'*otú*, de la résine, un grand feu auprès duquel on plaçait le paquet à « réchauffer », en mettant déjà quelques-unes de ses herbes dans le feu. Puis avaient lieu des invocations au paquet, qui seraient répétées par la suite, en le transperçant d'aiguilles de raphia.

Ces innovations étaient de deux sortes ; l'une constituant un appel à l'ordalie :

« Si je suis une mère coupable, *mevungu*, emporte-moi ! Si j'ai donné l'*evú* à tel ou tel enfant, *mevungu*, emporte-moi ! » Le feu redoublait jusqu'à percer la toiture. Chacune devait défilier en disant : « Si c'est moi qui suis responsable pour tel méfait, *mevungu*, emporte-moi ! » (Agnés Ngonó).

Dans l'autre cas on adjure (*kálan*) ou on invoque (*yóme*) le paquet pour obtenir vengeance d'un malfaiteur :

« Celui qui m'a fait du mal (...), celui qui m'a pris la chose qu'on m'a volée, *o mevungu*, tue-le moi ! couvre-le moi d'abcès ! » (Julienne Ngonó). « Celui qui tuera mon enfant, celui qui prendra mes ignames, que le *mevungu* le tue ! » (Joséphine Etundi).

Les femmes vont manger ce qu'elles ont préparé et danser toute la nuit en sautant au-dessus du feu. En fait, ce qui caractérise la « mère de *mevungu* » est l'ampleur de ses organes sexuels ; elle doit avoir un grand clitoris et un vagin que l'on célèbre en l'appelant *nkón*, pour que les hommes à l'extérieur ne comprennent pas et par allusion à l'ouverture oblongue du double-gong. C'est à cette ampleur que l'on attribue la puissance et la fécondité de cette femme. On chante donc : « Quel beau *nkón* tu as ! Donne-moi ce *nkón*... » (cf. Ndi-Samba 1971, pp. 95-96). Seules des femmes également bien dotées sous ce rapport devenaient *mvón mevungu* (cf. J.-F. Vincent, 16<sup>e</sup> *Entretien*) et choisissaient entre elles, quand besoin en était, une nouvelle « mère du *mevungu* » : celle qui avait le plus grand *evú*, c'est-à-dire le plus grand clitoris.

« Cela s'imposait comme une évidence, pas besoin de vote ; on voyait bien qui était la plus forte (...). Quand une femme avait été volée, elle allait voir la cheffaine et lui apportait 50 *bikié*. La cheffaine parlait alors à son vagin. C'est lui qui avait tout le pouvoir. Elle disait par exemple : "On a volé cette femme ! Si celui-là ne se dénonce pas, il va mourir !" Et en parlant, elle faisait le geste d'enfermer quelque chose ou quelqu'un dans son ventre. Elle disait : « Ça y est ! Il est dedans ! Le voleur est enfermé ! » (Claire Amonba, 13<sup>e</sup> des *Entretiens* de J.-F. Vincent).

On voit pourquoi l'un des chants constamment répétés pendant le *mevungu* est celui-ci : « N'est-ce pas que le *mevungu* est la sorcellerie (*mgbá*) des femmes ? « C'est bien l'*evú* nettement localisé d'une femme qui va permettre à tous et à toutes de combattre efficacement la sorcellerie ambiante...

D'où les honneurs rendus cette nuit-là au clitoris de la « mère » : on

va tantôt le « nourrir » d'une sorte de bouillie que partageront les femmes, tantôt le frotter de la cendre du paquet de *mevungu* (pour lui communiquer sa puissance) ; les femmes vont l'admirer et se frotter contre lui (cf. Hebga, 1968, p. 42) ; on va enfin le chatouiller, le masser ou l'étirer ; « jusqu'à l'amener à la longueur d'un membre viril » comme le rapporte avec horreur le P. François Pichon (réponse à l'*Effort camerounais* du 20/10/1963). C'est ce que les hommes avaient déjà compris, même du temps du secret traditionnel, d'après le centenaire de Ndik :

« Voilà ce que nous avons deviné du *mevungu* ; les femmes se servaient d'un gros fruit sauvage d'*etub* (*Treculia africana*) ; elles l'attachent par une ficelle au « bourgeon » (*etóm*) de la femme mère ; une femme tient cette ficelle et la tiraille un petit peu. Elles chantent et dansent toutes, en plaisantant la femme qui a cette ficelle : "Quel gros clitoris en relief tu as au derrière !" (*mod engóngón osod oné wa á zud* !). La directrice, la *mkpangos* à qui on fait cela, se tient les jambes écartées et chaque femme vient voir son gros machin. » (Bala Owono) (1).

Chez les Basa, dont le rite *koo* est reconnu par les femmes *bëti* comme identique au *mevungu*, on ira jusqu'à prélever et conserver dans une coquille d'escargot le clitoris torréfié d'une présidente du rite défunte (Hebga, 1968, p. 35).

On peut sans doute voir l'équivalent de la volonté d'auto-suffisance masculine dans le fait que l'on jette dans le feu une petite termitière de forme phallique (Hebga, 1968, p. 41 ; cf. de Thé, 1970, II, p. 83) dont les cendres serviront sans doute à frotter le clitoris. Le sexe masculin est insulté d'une façon si grossière que Tessmann (II, p. 95) n'ose pas rapporter ces chants. Ceci dit, l'homosexualité n'est pas plus thématifiée en tant que telle (à mon sens) dans le *mevungu* qu'elle ne l'est dans le *So*. Il n'est pas question de coït réciproque simulé dans les témoignages directs ; une phrase allant en ce sens, dans la traduction cursive de Ndi-Samba, est une interpolation absente du texte *bënë* original et désigne probablement le moment culminant de la danse, où la femme évoque l'acte sexuel en s'introduisant une corne dans le vagin. Tout au plus s'agit-il d'une masturbation rituelle d'initié(e) (comme dans le *So*), tout à fait artificielle et exceptionnelle pour l'*ethos* *bëti*, pratique magico-religieuse proche d'un plan de détresse, essayant de mobiliser les puissances de la nature et de la sorcellerie pour obtenir ce que les pratiques ordinaires ne suffisent plus à donner : la fécondité, but ultime, à

(1) Le *mevungu* est sans doute à rapprocher de la danse « très rare » appelée *mevunghoe* chez les Fang (Raponda-Walker et Sillans, 1962, p. 240-241), avec ses aspirantes nommées *benvon*. Mais des cérémonies analogues paraissent avoir été fort répandues dans la région, et l'abbé Walker a bien tort de s'offusquer de ce que rapporte l'administrateur Even, c'est-à-dire de trouver inauthentique, invraisemblable que des femmes chantent des « chants de corps de garde » ou frottent le visage des jeunes initiées contre leurs organes intimes (*op. cit.* p. 266) et veuillent « imprégner le village de l'influence bénéfique dégagée par leur sexe. » C'était pourtant bien leur intention indiscutable, et l'on voit ici comment l'idéologie a pu amener un fils du pays à se montrer plus prévenu et moins compréhensif qu'un vieux colonial.

laquelle toutes ces tentatives restent ordonnées. En dehors du rituel, les femmes initiées (telles les matrones romaines) doivent être les gardiennes exemplaires de la respectabilité, bonnes mères et bonnes épouses, et il ne serait pas question de prononcer un mot comme *osod* (« clitoris ») devant elles...

Il y a seulement dans le rituel une communication de force ou une communion à établir entre l'*evú*-clitoris de la « femme forte », le paquet de *mevungu*, le feu et les candidates à initier. Cette communion est suffisamment physique pour prêter à équivoque.

Le P. Stoll et ses épigones rapprochent le mot *mbom*, « paquet en rouleau » ou « allongé » du *mevungu*, de *mbôm*, « nouvelle épouse » : le paquet serait comme une nouvelle épouse - d'où sa fécondité - et représenterait un utérus en forme de phallus - d'où confirmation de la théorie de la double sexualité. Hypothèse séduisante, mais peut-être inutile et incertaine...

Vers le milieu de la nuit, le paquet est entièrement brûlé (Firmina, Sumu Asi, 7/5/1967). On creuse un trou devant la porte, on y met de la cendre avec le mille-pattes vivant, on rebouche. La *mkipangos* dit alors à la commanditaire, son hôtesse : « Toute personne qui te voudra du mal périra ; toute personne qui touchera à tes plantations périra. » Puis elle verse sur elle un liquide gluant fait d'une macération d'herbes et de roseaux. Une autre partie de la cendre est remise en paquet pour « représenter » le *mevungu* ; c'est ce paquet que l'on transpercera de flèches ou de pinces de crabe en l'invoquant contre les malfaiteurs (mais l'efficacité réelle, précise-t-on, provient du mille-pattes enfoui secrètement). Le reste des cendres sera utilisé le lendemain matin.

On continue jusqu'à l'aube à chanter, à danser, à manger, à invoquer le *mevungu*, et l'on examine les nouvelles initiées une à une en poussant des *ayenga* quand leurs organes sont grandioses. Puis, toutes se partagent les pinces du crabe mis dans le paquet ; ces pinces leur serviront de sifflet pour éloigner les mauvais esprits et appeler le *mevungu* contre les voleurs. Enfin elles répandent les cendres restantes de leur feu nocturne sur le toit des maisons et autour du village (Pierre Ndi ; cf. Ndi-Samba, 1971, p. 100), en enflammant « comme de l'encens » un cercle de palmistes (très inflammables) qui illumine toute la forêt dans le petit jour. Chacune rentre chez soi.

Ce n'est là que la première partie du rituel. En effet, on s'attend à ce que les malédictions proférées produisent rapidement leur effet. Il s'ouvre donc un intervalle, un temps d'expectative de quatre ou cinq jours (la semaine ancienne peut-être), où l'on observe l'impact de l'ordalie. Qui va tomber malade ? Ceux qui sont innocents vont découvrir le genre d'escargot *nsondo* (*achatina*, Gastéropode) qu'ils rapporteront victorieusement (2). Mais si l'un ou l'une sent des malaises et sur-

(2) Mme Agnès Ngono, qui me donne ce détail, prononce distinctement *nso a nda* pour le nom de ce mollusque, ce qui signifie « nu(e) dans la case-cuisine ». Cet escargot (*koé*, nom générique), serait-il le même que le *koo* des Basa qui donne son nom au rituel correspondant au *mevungu* ? (Hebga ne précise pas de quel genre de gastéropode il s'agit). En ce cas, on comprendrait bien la preuve d'innocence que représente la rencontre du quasi-éponyme du rituel, que de toute façon le jeu de mots homonymique évoque.

tout si son corps se boursoufle d'une manière quelconque, si son piège prend une antilope *So* ou qu'il tue une vipère, s'il (ou elle) rencontre durant cette période l'escargot *akug* au lieu de *nsondo*, si quelqu'un se blesse au travail, on saura que celui-ci ou celle-là est coupable. Au jour fixé, tous ceux, hommes et femmes, que le *mevungu* a ainsi dénoncés se réunissent pour confesser leurs *minsém*, sinon ils mourront.

« C'est bien moi qui ai maudit (*yog*) cette récolte... qui ai donné l'*akiaε* à la fille d'Untel... qui ai donné le poison (*nsu*) à tel autre... qui possède le serpent qui mange vos arachides... » (Ndi-Samba 1971, p. 103 ; cf. J.-F. Vincent, 7<sup>e</sup> *Entretien*).

Alors la mère du *mevungu* verse sur eux une mixture à base de *nlod* et leur fait manger ses herbes dans un mets d'arachides ou de graines de courgettes fourré de viande ou de poisson fumé. On appelle ce plat *nam sasalá*. Tous retrouvent *mvaε*, la paix et la santé.

C'est ce dont fut témoin Mme Philomène Nangaï, mariée chez les *mvog* Manzé. Les pièges à poisson de son mari avaient été maudits. Le *mevungu* révéla que la coupable était la co-épouse de Philomène. « Elle avoua qu'elle avait maudit les pièges parce qu'elle ne profitait pas des poissons. » Toute la nuit, elle dut jurer en disant : « J'ai maudit, maintenant je détache ; voici vos poissons. » Au matin, les poissons étaient là, une vraie pêche miraculeuse, certains énormes, il fallait des hottes pour les transporter. « J'étais là, j'ai vu les poissons. On en a donné toute une hotte à l'ancienne coupable pour la consoler, en lui disant : "Si on donnait beaucoup de poissons à Nangaï, c'est qu'elle travaillait beaucoup à les fumer. Si tu recommences, tu périras !" »

Après le *mevungu* s'ouvrait en principe une période de prospérité extraordinaire. L'adage bėti compare le rite à la coquille d'escargot (*koé*, c'est son nom ; *koo* chez les Basa) qui, sur le dos, capte l'eau et, sur le ventre, la boue ; on est certain d'en retirer quelque chose.

La commanditaire conserve chez elle un paquet que l'on peut invoquer en cas de besoin. Une même femme ne commande ainsi le *mevungu* chez elle qu'une fois dans sa vie ; elle peut éventuellement devenir par la suite une « mère de *mevungu*. » On savait à Minlaaba quelles étaient les grandes initiées du *mevungu* (la belle-mère de Firmina, la mère de Germaine Alugu, la grand-mère de Suzanne...).

Le *mevungu* se transmettait au hasard des alliances et présentait encore moins d'uniformité que le *So*. A côté de traits parallèles à ceux du *So*, il comportait un appel plus net à la puissance de l'*evú* (d'où l'idée que les femmes sont les grandes sorcières). Il est évidemment centré sur la fécondité qui est le propre de la femme, de même que les autres rituels féminins.

Ceux dont on a entendu parler à Minlaaba sont nombreux, mais la plupart n'y étaient guère pratiqués ; ainsi l'*onguda*, initiation sexuelle des jeunes filles, d'origine eton, et l'*evodo*, sorte d'école de maintien et de discipline, également d'origine eton ou mvele (cf. J.-F. Vincent, 7<sup>e</sup>, 8<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> *Entretiens avec des femmes bėti*) : cette dernière pratique était

venue à Minlaaba par le jeu des alliances ; la belle-mère de Germaine Alugu avait été « mère » de l'*evodo* avant de devenir « mère » du *mevungu*. Mme Philomène Nangaï dit que l'*evodo* ressemblait au *mevungu* à ceci près que les jeunes filles pubères, mais non mariées, y étaient admises, après une retraite de dix jours. La cheftaine soufflait dans une grande trompe (*tón*) et faisait « hou, hou », comme dans le *mevungu*, sans doute pour chasser sorciers et voleurs (*sixa* de Minlaaba, 6/5/1967). Peut-être l'*evodo* était-il aussi parfois, comme le *ngas*, une société où les femmes se corrigeaient mutuellement (cf. Bertaut, 1935, p. 104).

Le *ngas* ou plutôt *ngaë* paraît en effet avoir été surtout une société de contrôle mutuel et d'auto-punition pour les femmes. Elle fonctionnait à Minlaaba, mais comme dit le proverbe (Tsala Vincent, 1973, n° 5701), « au récit du *ngas*, il n'y a pas de quoi nouer la corde d'un filet » ; on dirait familièrement en français que ce qu'on en raconte ne casse rien, ou ne tord pas la patte à un canard, car on n'en connaissait que les aspects festifs, comme pour les autres rites. Il paraît être, pour une part, une réplique en brousse de *mevungu*.

Il était organisé quand une femme avait un *nsém* à expier :

« Amenée au rite *ngas*, je n'en ai gardé aucun souvenir précis car j'étais trop petite. Ma grand-mère était allée pêcher dans le vivier d'autrui (...) C'est ainsi que son fils a eu mal au pied : on a été obligé de lui couper la jambe, mais cela n'a pas été mieux et il est mort. Ma grand-mère a été contrainte d'avouer son forfait. On l'a emmenée à la fontaine où l'on puise maintenant l'eau de la Mission, en emportant beaucoup de nourriture, des pots en terre contenant des mixtures avec beaucoup de piment. Les femmes se lavaient, mangeaient, dansaient toutes en même temps. C'est là que ma grand-mère a fait sa confession (...) Toutes les femmes lui assuraient que ses *minsém* étaient remis (...) Le secret de l'infraction était jalousement gardé par les femmes. (...) Le fait de dévoiler même sa propre faute, même à son mari, était un nouveau *nsém* de plus : il ne fallait rien dire, et si la femme le faisait, ses compagnes exigeaient qu'elle aille à la pêche cinq fois, leur fasse un mets et recommence toute l'absolution. » (Mme Juliana Nnomo, Andok, 20/11/1966).

D'après François Manga, toutes les femmes arrivées au bord de la rivière se déshabillaient ; on étendait la coupable qui avouait ses *minsém* et on lui mettait dans le vagin une grosse fourmi soldat qui lui pinçait le clitoris ; toutes les femmes autour dansaient ; certaines avaient en main des coupe-coupe ; au bout d'un certain temps, on retirait la fourmi. C'est cette scène que relate Tessmann (1913, II, p. 96) sous le nom de *mawungu* des « Jaunde ».

Dans un bief, ou dans une mare artificielle (la fontaine de Minlaaba forme un bassin naturel), on déposait le piment, les substances urticantes et les herbes ou écorces apportées par la mère du *ngas* : on y faisait asseoir les yeux bandés les nombreuses jeunes filles, *mvón ngas*, venues pour être initiées, ce qui était certainement une manière de les associer par la souffrance à l'expiation du *nsém*. Ensuite, on leur pei-

gnait le visage moitié d'argile blanche, moitié de poudre de padouk, la ligne de partage passant exactement au milieu du visage.

On forme des couronnes de plantes *ongóngóno* et *ekulngomo* qu'on plonge dans cette eau et qu'on emportera ensuite : elles serviront de protection (*ngié*) ensuite dans les champs ; tout en continuant de proférer des malédictions contre les malfaiteurs, la « mère » ramasse ensuite en paquet ce qui reste dans le fond de la mare et cache ce paquet dans un cours d'eau. Il contient à peu près la même chose que le paquet du *mevungu* : herbes anti-sorciers, larves de palmiers, sel bėti, piment... On pêche dans ce ruisseau un poisson auquel on coupe la queue ; on rejette le poisson dans le ruisseau où la pêche est interdite jusqu'à ce que la mère du *ngas* lève l'interdiction. On remplit de l'eau de la mare deux pinces de crabe, qu'on rapportera ensuite dans un petit panier (*nkún*) au village. Si quelqu'un met sa main dans ce panier sans être initié au *ngas*, le sel, le piment et les larves lui piquent et lui mangent le ventre, il en sort du sang et des larves. Même chose pour le voleur que méprise les couronnes du *ngas* : il ne pourra guérir que s'il avoue.

Puis on proclame à nouveau les malédictions et les interdits du rite. Les femmes chantent et dansent ; puis, les armes à la main, les peintures de guerre sur le corps, ces suffragettes, comme les appelle Tessmann, reprennent le chemin du village après avoir mangé, en poussant les cris du hibou. Elles chantent : le *ngas* mord l'*ebón* (la vulve) ; si tu oses l'affronter, tu verras du mal. Puis : j'ai vu le *ngas* et le ver dans les ordures... (cf. Tsala, 1958, p. 66 : qui comprend *Ngas yadigan leban*, et traduit : « Le *ngas* mord au vif »). Celle qui avait commis le *nsèm* marche en tête en tenant une machette, suivie de toute la file des femmes. Arrivée au village, elle doit couper le premier bananier qu'elle rencontre, d'un seul coup de son arme, quelle que soit la grosseur de son tronc. Alors les *ayéngá* éclatent, puis deux femmes ôtent l'écorce du tronc et disent à l'organisatrice : ton *ngas* est fini. On termine par une fête. Sinon, et si le tronc ne tombe pas d'un seul coup, il faudra recommencer un autre *ngas*. C'est que la femme n'a pas avoué tout le mal qu'elle a fait. Parfois elle prenait l'*elón* avant d'abattre le *ngas* (ce qui redoublait l'ordalie).

Le *ngas* est proche du *mevungu*, mais il met encore plus l'accent sur l'*evú* et la grande différence est qu'il ne concerne que les infractions commises par les femmes, qui s'organisent pour les avouer et les liquider entre elles. Les hommes en sont complètement tenus à l'écart. Si un homme se cache pour les épier, il mourra.

Par contre, hommes et femmes se réunissaient pour deux autres grands rituels en usage à Minlaaba au moment de l'arrivée des Blancs : le *melàn* et le *ngi*.

\*

\* \*

Nous n'avons évidemment que des indications bien fragmentaires sur ces rituels : tout anthropologue sérieux sait que rien ne remplace les

labeurs de l'observation participante, et que la marge est toujours grande entre les pratiques et les normes, entre les faits et les souvenirs. Mais nous en savons assez pour entrevoir de quel poids pèse l'élément féminin et sa fécondité dans la vision sociale et religieuse des Beti d'autrefois. Aucun village ne peut être « bon » sans les puissances mystérieuses des femmes et sans leur bon vouloir. D'autre part, l'intensité dramatique et le secret des rituels devaient lier profondément entre elles ces épouses d'origines diverses rassemblées dans la famille polygynique et, comme au sein d'une sorte de syndicat, leur donner un vif sentiment de sécurité et de puissance vis-à-vis de leurs seigneurs et maîtres théoriques, les hommes.

### BIBLIOGRAPHIE

- HEBGA Meinrad, *Le concept de métamorphose d'homme en animal chez les Duala, Basa et Ewondo, Bantu du Sud-Cameroun*, Rennes, Université, 1968, 2 vol. 311 et 143 p. multigr., Doctorat de 3<sup>e</sup> cycle en philosophie.
- NDI-SAMBA Joseph, *The rituals of Ndongo and Mevungu and the beti outlook on life*, Yaoundé, Université, 1971, 136 p., dissertation.
- RAPONDA-WALKER A. et SILLANS R., *Rites et Croyances des peuples du Gabon*, Paris, Présence Africaine, 1962, XX-380 p.
- TESSMANN Günther, *Die Pangwe*, Berlin, Ernst Wasmuth, 1913, pp. 275-402.
- THE (de) Marie-Paule, *Des sociétés secrètes aux associations modernes : la femme dans la dynamique de la société beti*, Paris, Université, 1970, 471 p. multigr., Doctorat de 3<sup>e</sup> cycle en sociologie.
- TSALA, abbé Théodore, « Mœurs et Coutumes des Ewondo », *Études Camerounaises*, n° 56, Yaoundé, 1958, pp. 8-112.
- TSALA et VINCENT Jeanne-Françoise, *Mille et un proverbe beti*, Yaoundé, 240 p. multigr.
- VINCENT Jeanne-Françoise, *Traditions et transition ; entretiens avec des femmes bétis du Sud-Cameroun*, Paris, ORSTOM/ Berger-Levrault, coll. « L'homme d'Outre-Mer », 1976, 163 p.