

Rites et associations traditionnelles chez les femmes bëti

(Sud du Cameroun)

par Marie-Paule BOCHET DE THÉ

Dans les sociétés de faible dimension, la survie, objectif fondamental de chaque groupe, et l'équilibre social commandent des rapports rigoureux de solidarité entre membres du clan. L'extension du groupe et le renforcement de son flux vital en sont les autres buts. La fécondité des femmes, sous toutes ses formes, apparaît comme le principal instrument permettant d'atteindre ces visées. Il s'ensuit que les rôles que doit assumer la femme sont définis avec netteté par le groupe masculin. Cependant ils ne correspondent pas toujours, dans la pratique, aux normes attendues. Le comportement des hommes eux-mêmes, les ancêtres et les esprits, les interventions malintentionnées et les circonstances entravent bien souvent leurs jeux. Afin d'éviter les distorsions ou de résoudre les problèmes qui menacent la plénitude de vie dont elle est la garante de par son pouvoir fécondant, la femme a recours au sacré, le rite en étant une des principales expressions (1).

On peut classer les rites selon la façon dont ils organisent l'expression :

- L'*ésob nyèl* est un rite individuel qui signifie « ablutions du corps ». Bien qu'il ne provoque pas la création d'une association, nous le situerons dans l'ensemble des rituels bëti. Cérémonie occasionnelle, elle agit comme un remède pour la personne ou le couple qui s'y livre, elle purifie à la suite d'un mal qui a atteint un individu ou un groupe, elle redonne le degré de force vitale, perdu par la violation d'un interdit.
- L'*angan* est un rite lié à une association, tel que le *so*, le *melan*, le

(1) Extraits de BOCHET DE THÉ M.P., 1970, *La femme dans la dynamique de la société bëti, 1887-1966*, Paris, Université de la Sorbonne (Paris V), thèse de III^e cycle.

mevungu. Il est donc collectif et a souvent un but de propitiation, visant à donner aux initiés un pouvoir vital plus grand, à leur rendre favorables les forces d'où qu'elles viennent, à combattre pour eux les puissances nocives dont celles véhiculées par la sorcellerie, à les « blinder » par l'acquisition de contre-pouvoirs magiques.

Les rites peuvent également être classés selon les objectifs qu'ils poursuivent :

- les rites de propitiation dont l'objet est d'attirer la fécondité sur soi, sa famille, ses cultures ;
- les rites de purification contre le sang versé, ou rites de sanation pour délivrer d'un mal ou d'une faute (ils se confondent parfois avec les rites de propitiation car on cherche le plus souvent à attirer la fécondité sur soi, pensant qu'il y a eu faute ou rupture d'interdit) ;
- les rites de protection contre le mal « d'où qu'il vienne ».

Nous n'avons pas pu faire une étude exhaustive de ces rites, vu la réticence des femmes à en parler, il y a encore quinze ans, vu également l'évolution, la disparition ou la résurgence sous une forme syncrétique de bon nombre d'entre eux selon les diverses ethnies de l'ensemble bâti. Cependant, il nous a été possible d'en approfondir certains qui nous permettront de voir comment les femmes, à la fin de la période coloniale allemande (vers 1915), apportaient une réponse aux problèmes qui se posaient à leur société.

1. Les rites de propitiation

Des cérémonies d'intercession auprès des forces, des esprits et des mânes ont pour but d'attirer, sur celles qui les organisent, leur famille ou leurs activités, la fécondité sous toutes ses formes. Elles sont mixtes, célébrées alors dans tout le village (*dzal*), ou bien spécifiquement féminines. Dans ce dernier cas, un homme ou deux, ou à défaut leur symbole, peuvent y participer, se situant comme moyen de passage entre deux états dont le second est toujours valorisé par rapport au premier : de la mort à la vie, de la stérilité à la fécondité...

Le mbabi (2)

Rite collectif de fécondité, pratiqué par tous les adultes eton et bat-

(2) *Bab* : réchauffer ; *baba* : se joindre, se coller ; *babi* : faire des incantations sur, bénir.

singa qui, au seuil de la vieillesse, n'arrivent plus à procréer les enfants qu'ils désirent. Le rituel consiste à sacrifier une brebis avec le sang de laquelle la femme est arrosée. Ce sang est parfois répandu dans une rivière ou dans un étang retenu par un petit barrage qu'on ouvre ensuite : l'eau, symbole de fécondité, est supposée emporter le mal avec elle. Le couple adresse ensuite des incantations aux esprits des ancêtres pour demander, par leur intercession, la bénédiction de Dieu (3).

Le melan

Rite collectif très solennel organisé par une association d'initiés masculins et féminins chargée de garder les crânes des ancêtres qui étaient entreposés au village dans la case du chef de famille. Il protégeait également l'individu contre les enchantements et les maléfices des sorciers.

L'initiation était une sorte de noviciat destiné à apprendre les cérémonies liées au culte des ancêtres. Elle préparait les récipiendaires à voir défiler les mânes qui participaient à la fête de l'initiation et à recevoir la visite des *elum minkug* (les génies).

Des statuettes, emblèmes fixes du *melan*, sortent lors du rituel. Elles représentent les génies de l'association : deux sangliers, mâle et femelle, une vipère, une tortue, un python, deux grands oiseaux et trois hommes qu'on adosse à un mur. En dehors des cérémonies, elles sont enfermées dans une case dont l'accès est interdit aux non-initiés.

Le principal symbole de ce culte des ancêtres est un emblème portatif, le *ngun melan* : une boîte circulaire en écorce, fermée aux deux extrémités par une plaque de bois et s'ouvrant transversalement. Un crâne humain s'y trouve à l'intérieur. Une statuette en bois d'*ekug* est assise sur le couvercle supérieur. Elle est appelée « *mon ngun* », c'est-à-dire « l'enfant du *ngun* ». Pieds pendants, bras relevés à la hauteur des épaules, poings fermés, elle est bisexuée comme l'être complet. Ses oreilles très développées et sa bouche ouverte témoignent de l'importance des organes qui laissent pénétrer ou sortir le verbe, son et parole (moyen par excellence pour communiquer avec la force vitale) et le souffle, lui-même vie, qui transmet le courant de vie des morts aux vivants.

« Le *ngun melan*, dit l'Abbé Tsala, ne restait jamais seul. Constamment des gardiens se relayaient auprès de lui. On devait le nourrir, parfois lui apporter un aliment de choix pour attirer plus spécialement des bienfaits (4). »

L'Abbé Tsala précise que les Ewondo tenaient ce rite des Mekug (5), lesquels l'appelaient « *czarag* ». Cet ancien rite avait pour but la protec-

(3) Informations transmises par Philippe Ombede, ressortissant batsinga demeurant à Yaoundé.

(4) TSALA Th., 1958, « Mœurs et coutumes des Ewondo », *Études camerounaises*, n° 56, pp. 8-112.

(5) Sans doute une tribu ancienne.

tion de l'individu contre les enchantements et les maléfices des sorciers, l'enrichissement de l'initié, la diminution des adultères, etc.

Le mevungu

C'était le plus grand rite d'initiation féminin. Ses adeptes formaient une société secrète de femmes dont le pouvoir était si grand qu'un chef de famille n'hésitait pas à en demander l'intervention pour la réussite de ses entreprises. Ce rite était à la fois villageois par son cadre géographique et interclanique du fait de l'exogamie. Tout le village (*dzal*) savait lorsqu'il avait lieu et participait en partie aux réjouissances, mais les cérémonies restaient secrètes. Son but était de favoriser la prospérité et d'écarter les forces contraires.

Lorsqu'un polygame se plaignait de l'improductivité du sol, de la stérilité de ses femmes, de l'insuccès de ses parties de chasse, il en rejetait la faute sur ses femmes et exigeait de sa première épouse qu'elle organise le *mevungu*. On le pratiquait aussi pour effacer un *nsem*, une faute importante de femme : adultère, meurtre de quelqu'un par l'*evu* (6), dégustation de la poule d'autrui ou de la sienne en cachette (*bilandi*), ou toute faute très grave mais n'entraînant pas immédiatement la peine de mort. Mais pour les femmes, le *mevungu* était « un moyen de protection contre la tyrannie des hommes ».

C'est le devin-féticheur qui, consulté, décidait de l'opportunité d'une réunion du *mevungu* ; bien que contrôlées par lui, les cérémonies lui restaient inconnues.

Les candidates à l'initiation devaient s'y préparer et n'avoir de relations sexuelles avec leur mari, ni avant, ni pendant. Dans certaines régions comme à Minlaaba chez les Ewondo, elles commençaient par une retraite de dix jours, chacune enfermée seule dans une maison. Une toilette de fête avait lieu au terme de cette retraite : les adeptes (*mvon*) étaient enduites de sève et d'écorce d'arbre écrasée (le *ba* de couleur rouge), les cheveux huilés abondamment et coiffés en grosses tresses.

A la demande du chef de famille et du devin, la première femme (*ekomba*), ou à défaut la favorite (*mkpeg*), convoquait toutes ses compagnes initiées ainsi que d'autres femmes du voisinage : en général les femmes les plus âgées du village et quelques jeunes choisies pour leur sérieux et leur respect envers les femmes de la génération précédente.

Quoique la participation masculine, par le devin-féticheur, soit nécessaire pour que le rite fût complet, le *mevungu* restait l'affaire des femmes. Pour elles, c'était le moyen d'affirmer leur personnalité, de renforcer leur fécondité et de réaliser une double sexualité.

Les cérémonies avaient lieu dans la case de l'*ekomba*, sur un terrain réservé au *mevungu*. Une femme-chef, « la mère du *mevungu* », nécessairement âgée et n'ayant plus de relations sexuelles avec les hommes, dirigeait les cérémonies. Elle avait été choisie par la responsable précé-

(6) Principe de sorcellerie ; cf. MALLART-GUIMERA L., 1975, « Ni dos ni ventre, religion, magie et sorcellerie chez les Evuzok (Cameroun) », *L'Homme*, XV, n° 2, pp. 6-35.

dente du rite parmi les grandes initiées. On lui attribuait un don de clairvoyance exceptionnel et on considérait son *evu* comme plus fort que celui des autres. Cette femme-chef, l'*asuzoa*, était aussi celle qui avait les organes sexuels les plus développés. On pouvait enfin, dans certaines régions, accéder à cette responsabilité, en achetant un paquet de charmes nécessaire au rite.

Les femmes qui subissaient le rite pour la première fois devaient payer un droit d'entrée en pointes de flèches (*bikie*), une centaine pour l'organisatrice car elle concentrait sur elle toute la magie du rite. Le fait de payer rendait les remèdes efficaces. Chaque novice (*mvon*) avait une marraine.

Avant de commencer le rite, la cheftaine commandait la préparation d'un genre d'encens, l'*otou*, devant servir à éclairer la cérémonie, ainsi que la cuisson de marmites pleines d'huile de palme.

Hommes et enfants pouvaient venir à la fête (*abok*) qui avait toujours lieu dehors ; mais ils n'assistaient pas aux cérémonies réservées aux seules initiées qui avaient lieu soit dehors, soit dans la maison de l'*ekomba* si le rite avait pour but de soigner. Tout se déroulait à peu près comme suit :

« Les candidates regroupées au même endroit arrivaient en file pour aller retrouver les initiées anciennes qui étaient déjà assises et disposées en deux cercles concentriques, les plus âgées se trouvant à l'extérieur. Les nouvelles se plaçaient en un troisième cercle au centre. La cheftaine leur donnait alors les interdits du rite qu'elles s'engageaient solennellement à respecter : ne pas tuer par sorcellerie, ne pas empoisonner, ne pas courir après le mari d'autrui, ne pas voler (7). »

Puis avait lieu la fête en plein air avec tout le village ; tous dansaient. Hommes et enfants étaient ensuite chassés et les femmes commençaient un grand festin pendant lequel elles continuaient à danser et à chanter le chant du *mevungu*. Il semble que ce soit au moment de ces chants que l'on faisait sortir celles qui n'étaient pas mariées ou qui n'avaient pas l'*evu*.

L'organisatrice (*ekomba*) prenait des feuilles d'obolosi, d'hibiscus et d'*ekoyonga* qu'elle divisait en deux parties dont l'une était placée dans un long paquet, *mbom mevungu* (8), au milieu duquel se trouvait une grande iule (mille-pattes) appelée *nnénèlè ngoan* (9). On y ajoutait également un fruit de tiliacé (du *mfénèng*).

A l'aide d'un bâtonnet, l'organisatrice frappait sur ce paquet posé sur le sol, en disant : « Si je suis coupable de telle chose, que ce paquet

(7) VINCENT J.-F., 1976, *Traditions et transitions, entretiens avec des femmes bèti du Sud-Cameroun*, Paris, ORSTOM, Berger-Levrault, 167 p.

(8) *Mbom* : paquet allongé, jeune mariée, belle-fille ; symbole de l'utérus, signe de la fécondité et du rôle de la femme.

(9) Cette cérémonie était probablement le témoignage de la fidélité du mari (symbolisé par le *mbom* qui a la forme du pénis) en référence au rite *eban abum* que les époux accomplissent à l'occasion de la conception afin que la femme reste fidèle durant sa grossesse. Le rite *eban abum* est également appelé « *eyomobo meki me fan* », c'est-à-dire « vouer sa femme aux malheurs par le sperme de son mari ».

me rende infirme ou me conduise au séjour des morts ». Elle continuait à énumérer les sujets de plainte de son mari ou ceux de sa maisonnée (*nda bot*) ; quand elle avait fini, elle cédait la place à une autre et ainsi de suite jusqu'à la dernière.

Ensuite avait lieu, dans la case de l'*ekomba*, la conclusion du rite que l'on peut interpréter comme une exaltation et un renforcement de la féminité. Les femmes se rassemblaient autour d'un grand feu de forme allongée dans lequel la prêtresse jetait des symboles masculin et féminin : une *ngudu*, petite termitière en forme de clitoris symbolisant la participation de la femme dans le processus de fécondité ; des *bisé sye*, touffes d'herbes (*sissongo*) liées en bottes, signe du secret qui entoure le rite ; un *ngok* (grosse bouche) avec ses feuilles, signe de la femme ; etc.

Les participantes chantaient et dansaient toute la nuit, dirigées par la prêtresse, afin de participer à la force fécondante qui se dégage des clitoris les plus développés. Nues, elles étaient exposées et examinées à tour de rôle par un comité composé de la présidente et des plus anciennes. Devant chaque femme bien faite, au clitoris saillant, les examinatrices poussaient un grand cri de joie, l'*ovanga*, afin d'en avertir les autres. Le pouvoir fécondateur de telles femmes s'exhalait par leur grande vulve devenue fétiche et leur clitoris étaient enduit de cendre (10). Elles étaient alors exposées debout, présidant en quelque sorte la danse. Chaque participante pouvait les admirer et passer entre leurs jambes afin de s'imprégner des vertus du fétiche. A cet effet, elle frottait du nez et du front le clitoris de celles qui étaient ainsi devenues les représentantes du fétiche.

A un moment de la cérémonie, l'organisatrice du rite était arrosée d'une sorte de bouillie gluante, faite d'herbes écrasées, pour la purifier. Puis, « la femme-chef prononçait des incantations approuvées par le chœur des initiées, destinées à attirer à nouveau la prospérité sur l'organisatrice ».

Vers le milieu de la nuit, si l'organisatrice ne pensait pas être responsable de ses propres malheurs, on creusait le seuil intérieur de la porte pour y enterrer un paquet personnel de *mevungu* destiné à la protéger. « Il pouvait aussi être gardé par l'intéressée pour le cacher dans ses plantations (11). »

La deuxième partie des feuilles prises par l'organisatrice du *mevungu* était malaxée dans une assiette d'eau où trempaient des pinces de crabes. Chaque participante emportait ensuite ces pinces dont elle pouvait implorer l'intervention magique en soufflant dedans. Quant à l'eau, elle servait, d'après l'Abbé Tsala, à arroser la case où s'étaient déroulées les cérémonies, le village dans son ensemble ; les herbes étaient déposées sur les chemins y aboutissant.

Les adeptes du *mevungu* recevaient ainsi la force de son esprit. L'organisatrice en était la première bénéficiaire puisque les emblèmes-

(10) Les cendres étaient des reliques dont on se servait pour toutes sortes de choses : fixer l'embryon (*abom*) pour éviter l'avortement, transmettre la fécondité, etc.

(11) VINCENT J.-F., 1976, p. 20.

fétiches du rite étaient suspendus, dans un grand panier en feuilles de roseaux (*okoé*), au toit de sa case. Mais toutes étaient rassurées par la fréquentation d'objets forts : les pinces de crabes (symbole et signe du masculin), un paquet de plusieurs couches de feuilles de *nden* contenant des morceaux d'ananas, de *zeg mvele* ou *eloc* (sorte d'euphobiacée), une gousse de pois à gratter, un débris de peau de varan et de la poudre rouge (*bâ*) faite avec le cœur de l'arbre appelé *mbel* (symbole et signe du féminin).

Le *mevungu* intervenait aussi comme régulateur, faiseur d'ordre, punissant le ou la coupable de la lèpre ou de l'hydropisie. On avait recours à l'organisatrice pour découvrir l'auteur du méfait. Les maris utilisaient ce moyen pour que leurs épouses avouent leurs fredaines. Un brin de bambou sur lequel elles juraient de ne plus fauter était à la fois le témoignage de leur aveu et le gage de leur fidélité. Aussi, après une célébration du *mevungu* n'y avait-il plus, pendant un bon laps de temps, ni vol, ni bataille, ni empoisonnement, ni mari trompé durant le jour !

Bien qu'on connaisse imparfaitement cette société secrète, on peut penser qu'elle était la plus grande association féminine bëti où les femmes pouvaient développer initiatives et responsabilités. Peut-être était-ce aussi le lieu où elles prenaient des décisions contre les injustices dont elles avaient à souffrir de la part des hommes. Rehaussant ses membres au-dessus du commun, les ennoblissant en quelque sorte, le *mevungu* les rendait plus forts face au groupe masculin.

On peut en outre se demander s'il n'y avait pas durant les cérémonies l'affirmation d'une certaine androgynéité. Tout se passait comme si le sexe féminin était renforcé vers le masculin et la tenue des adeptes donnait à penser à la quête d'une bisexualité : coiffure en crête de coq, ceinture avec des dents ou des petits bâtonnets de la longueur des doigts et pagne (*ébui*), véritable queue de fibre de raphia sur un dos féminin (12).

L'ewodo ou evoto

Selon J.-F. Vincent (13), il s'agirait d'une variante du *mevungu* ; mais il semble qu'il ait été très différent d'une région bëti à une autre. Chez certains, il commençait par ressembler au *ngas* et comportait une ordalie ; puis il empruntait le scénario du *mevungu*. *L'ewodo* semble être venu de chez les Éton. C'était un rite de purification chez les femmes lorsqu'un interdit avait été brisé (14). Une confession publique

(12) Fibres : *ekon*, nom masculin dérivé de *kon* : phallus. L'explication du P. Stoll, faisant dériver *mevungu* du verbe *vun*, va dans ce sens : « *mevungu*, de *vun* : mugir, hennir, grogner comme un lion, un cochon ou d'autres bêtes fortes manifestant ainsi un fort instinct sexuel, la grande faim sexuelle d'une bête en chaleur ; donc *mevungu* : renforcement du sexe vers le masculin ». Par contre, Ph. Laburthe-Tolra, 1977, n'y voit qu'un « hommage à l'évu », *Minlaaba ; histoire et société traditionnelle chez les Bëti du Sud-Cameroun*, Lille, 1 923 p., thèse d'État, p. 1564.

(13) VINCENT J.-F., 1976, p. 73.

(14) *Id.*, p. 88.

avait lieu, suivie de « l'abattage de l'*ewodo* », sans doute un bananier comme dans le rite *ngas*. Une femme nous confia sa crainte : « L'*ewodo* faisait peur car il punissait rapidement et sévèrement ».

Les femmes qui avaient fait l'*ewodo* portaient une sorte de collier en écorce d'arbre.

Une autre femme interrogée, originaire de Bikop, fait apparaître l'*ewodo* comme une école d'initiation à la sexualité et à la danse, des adolescentes s'adressant à celles qui avaient l'âge de raison, *fek*, et qui étaient déjà réglées.

Comme toutes les réunions ou rites de femmes, l'*ewodo* restait secret. Il comportait une fête avec un grand repas. La responsable, la *mkipangoe ewodo*, donnait des conseils et indiquait les interdits liés au rite. J.-F. Vincent en fait la description suivante :

« L'*Ewodo* était très tranchant. On ne s'amusait pas avec. C'était comme une "religion". Les *mvon* (les novices) restaient dix jours enfermées, sans parler (...) sauf à la surveillante et pour des choses urgentes (...). Après quoi on vous lavait, on vous enduisait de *ba* et on vous mettait un *ebui* rouge pour sortir. Dans la maison les *mvon* portaient un *ebui* blanc. (...) A la sortie, on donnait à la cheftaine un poulet, par exemple, ou un bon panier de graines de courges ou encore de grandes assiettes de bois (...). Vos parents préparaient beaucoup de nourriture et de vin (...) et tout le village venait. On mangeait ensemble, on buvait et on dansait (...). Puis les hommes se retiraient et la cheftaine donnait alors aux *mvon* tous les conseils (15). »

Une femme Yébékolo, mariée à un homme de Minlaaba, donne une troisième version. Selon son expérience, l'*ewodo* ressemblait, en moins redoutable, au *mevungu*. La danse durait toute la nuit. Elle était accompagnée de claquements de mains et, seule, la cheftaine soufflait dans une sorte de calebasse-trompe appelée *ton*. Ce rite était accessible aux petites filles. C'était un rite de purification pour effacer une malédiction sur soi, sur ses plantations ou sur ses pièges dans la rivière.

2. Les rites de purification et de sanation

Les rites de sanation ont pour but de délivrer d'un mal, d'un cataclysme. Certains purifient contre le sang versé. Ils réparent la lignée (*nda bot*) ou le clan (*ayom*) en remettant l'ordre dans le groupe féminin, après un désordre causé par un bris d'interdit (*nsem*) ; l'action nocive d'un connaisseur malfaisant (*ayem*) ou de tout autre individu puissant et malveillant (*mgbë*).

Les cérémonies sont souvent individuelles (*ésob nyɔl*) et occasionnelles. Elles ne sont pratiquées que par les intéressés, ceux atteints par le mal comme par exemple un couple stérile. Les participants n'en avouent les faits exceptionnels (*be sēsala*) qu'en l'absence des hommes.

(15) *Id.*, pp. 83 et 91.

La confession est toujours suivie de chants, de danses, d'invocation aux mânes des ancêtres et aux esprits afin d'attirer de nouveau leur bienveillance sur le groupe.

Certains rites collectifs de purification se terminent par le partage d'un animal lorsque le groupe concerné est lié par la consanguinité. Le sang des caprins égorgés par le célébrant est d'abord répandu sur les femmes, puis les hommes se partagent les morceaux par ordre de primogéniture. Dans les cérémonies féminines, la consommation d'un morceau de viande est parfois remplacée par l'ingestion d'une gorgée de bouillie en provenance d'une marmite où macèrent plantes, graines et autres ingrédients porteurs de la force vitale propre au rite.

Pour combattre le mal qui cause la stérilité et pour acquérir la fécondité, les femmes bëti disposent des rites suivants : le *mazili ndzoé yanda bit*, le *kua* (ou *akoa*, ou *koa*), le *ndziba*, le *tsogo* et le *ndongo osoé*.

Pour se purifier d'un mal ou d'une faute, les femmes organisent l'*eso bihio* (ou *esob nyðl*), l'*ekora ntombe*, et l'*akus*.

Le mazili ndzoé yanda bit

Pratiqué chez les Mvélé, ce rite est destiné à un foyer stérile recherchant la cause de sa stérilité. Le traitement à suivre est décidé en famille. Chez les Manguisa, par contre, le foyer qui n'a pas d'enfant invite les anciens, frères du père du mari, par l'intermédiaire du plus vieux, le plus renommé. Celui-ci dirigera la cérémonie. Posant les deux morceaux de kola sur la tête des conjoints, il dit à chacun : « Si tu as promis de ne plus jamais avoir d'enfant, kola doit nous le dire. » Si le morceau de kola tombe du côté opposé à l'autre conjoint, c'est qu'il nie cette supposition. Les femmes poussent alors un grand cri de joie, l'*oyanga*. Mélangeant du vin de palme, les parties de kola et du sésame dans une calebasse, les oncles font boire les deux conjoints. Si la kola tombe du côté où se trouve l'autre conjoint, on se rend chez le devin ou on le fait venir pour le consulter. Il donne alors des explications sur les mauvais esprits qui « dansent la sorcellerie (le *mgbel*) » pour empêcher le foyer d'avoir des enfants.

Le kua (ou akoa, ou koa)

Ce rite de fécondité est accompli par le couple, mais destiné à « remettre en ordre » la fécondité d'une femme. Il est pratiqué après un avortement, la mort d'un enfant décédé tout de suite après sa naissance, ou lorsque la grossesse ne se déroule pas normalement.

Le féticheur peut être un homme ou une femme. Deux poulets sont préparés ; le premier est destiné à l'officiant, le second servira de médicament.

Ce rite se déroule en quatre étapes :

- *1^{re} étape* : Le féticheur demande au couple combien de garçons ou de filles il veut avoir. Sur la réponse du mari, celle de la femme étant son écho, il partage la feuille d'*ayañ abiè* (liliacée pour enfantement) en autant de morceaux que de garçons demandés. Le féticheur y ajoute autant de grains de maïs (symbole de prospérité) et le même nombre de grains de *ndón* (16) et fait manger le tout à la femme. La même cérémonie est renouvelée pour les filles.
- *2^e étape* : La femme va à la pêche à la rivière, prépare un mets de graines de courge dans lequel elle ajoute quatre poissons vivant généralement dans des trous. Le féticheur en met un morceau sur la main des deux conjoints. Chacun mange ce qui est dans la main de l'autre. Ainsi participent-ils à la fécondité que symbolise et contient le mets de graines de courge, par un mouvement croisé de rencontre masculin-féminin que les Bëti disent observer dans la nature. Durant ce rite, la femme ne doit pas troubler le sens de ce croisement ; elle ne doit pas coucher avec un autre homme que son mari. Au sixième mois de la grossesse, le sorcier coupe à la femme les poils du pubis et de l'aisselle, les cheveux, les ongles des troisièmes doigts et orteils qui seront, semble-t-il, autant de moyens de communication pour que la force (la vie) contenue dans la terre soit transmise à la femme. Il les met avec une écorce dans une incision pratiquée dans un rejeton de bananier (signe de fécondité) qu'il plante devant la case. Il râcle ensuite une écorce d'*asiè* (arbre à bois de charpente) dans une marmite d'eau qu'il remet à la femme avec ordre de s'en laver les parties génitales avant tout contact avec son mari. Auparavant il a frotté le ventre de la femme avec la même écorce. Purification et renforcement de la fécondité alternent sans cesse.
- *3^e étape* : Le jour de l'accouchement, le féticheur apporte un bout de peau d'hippopotame ou une peau de varan (gros lézard : *Varanus niloticus*) et une écorce de *komé*, un fragment de noix du *koula edulis* (17), une carapace de tortue, un os de mâchoire de varan, un os de rat, un croc de vipère. La participation aux vertus de ces médicaments revitalise la femme. Le célébrant enveloppe ce mélange, appelé *mbeg*, dans une peau de civette (chat sauvage : *ekob nsin*) et ficelle le tout. On l'accroche avec une cuiller de bois et une calebasse à lavement à une peau de singe utilisée pour sa solidité et sa souplesse au portage des enfants (*ewoag-mon*), en y ajoutant des excréments de souris et de la poudre de grains de *ndón* (16).

(16) Poivre de Guinée (féminin) qui entre dans presque tous les condiments rituels.

(17) Le bois de cet arbre sert pour les constructions.

- 4^e étape : Quand l'enfant commence à marcher et que le bananier donne son fruit (18), le sorcier vient pour faire cuire les bananes avec des œufs de termites (*bon bungudu*) pris dans une termitière en forme de champignon (symbole de la relation homme-femme). Il en goûte, puis le sert aux conjoints. Il demande en paiement un bélier et un bouc pour un garçon, une brebis et une chèvre pour une fille. Après avoir réglé leur dette, les deux conjoints font le *mbok*. Ils arrachent et découpent les *beson*, herbes plantées devant la case et ressemblant au *sissongo*, puis ils font du jus avec du *mian* (*Costus lucasianus*) et le jettent dans la marmite du *mbok*. Les deux parents urinent dedans. La mixture qui en résulte sera donnée comme lavement à l'enfant s'il venait à être malade. La marmite est placée dans un trou sous le lit de la femme et non recouverte. L'*ekoa* est terminé ; la femme peut connaître à nouveau l'homme (19).

Le *ndziba*

Ndziba, *tsogo* et *ndongo osoé* sont trois rites réservés aux femmes désireuses de devenir mères et qui pensent qu'une souillure (*olanda*) personnelle ou héréditaire (inceste, abattage clandestin d'un animal domestique, enterrement d'un cadavre humain par une femme, etc.) les rend stériles. Parfois, toute la famille y participe. Lorsque le premier rite n'a pas donné de résultat, on fait le suivant. Le *ndongo osoé*, le plus fort des trois, est pratiqué en ultime recours. Chacun des trois rites commence par une confession publique des femmes stériles.

Le *ndziba* soigne non seulement la femme stérile mais encore la femme enceinte, celle qui vient d'accoucher, et même tout homme, femme et enfant ayant des pustules sur les parties génitales ou sur une autre partie du corps. L'Abbé Tsala raconte que, lors du traitement, le patient s'assied sur un bloc de pierre à côté duquel se trouve un autre bloc de pierre séparé du premier par un étroit passage : « Le guérisseur debout devant le (ou les) patient tient dans la main gauche un cornet en feuilles de *mian*, et de la droite un pot de médicaments (20). Présentant son pot au malade, il lui crie par trois fois : "*ndziba*" ; puis il lui verse dans la bouche le médicament par le petit cornet » (21). La femme enceinte se fait ensuite un cataplasme de tous les ingrédients. Le guérisseur remet ensuite une liane spéciale aux femmes ; elles la pilent et en

(18) Comme la mère met au monde son enfant.

(19) TSALA Ab. T., 1958, pp. 96 et 105.

(20) Ce pot contient des écorces, des feuilles et des oignons sauvages (*medzan*) pilés, ainsi que du poivre de Guinée (*ndón*), le tout délayé par le guérisseur dans du vin de palme.

(21) *Ndziba* vient peut-être du verbe *ndzi* qui signifie transpercer. L'ingurgitation du médicament par un petit cornet illustrerait cette action.

Ceux qui ont de l'eczéma ou des pustules sont enduits de liquide sur les parties malades par un homme ; ils frottent ensuite eux-mêmes ce produit sur leurs plaies. On dit « *sole ndziba* », laver le *ndziba*.

font des lavements qui, selon mes informatrices, « purifient et fortifient le sang », « ôtent les maux de ventre ».

Le tsogo

Décimé par « la maladie des fantômes » ou tout autre mal, ou remis en cause par la stérilité des femmes, le village décide de faire le *tsogo*.

Dévêtus comme lors de nombreux autres rites, les villageois et les victimes du mal se rendent au bord de la rivière. Après un aparté avec les anciens, l'officiant, un vieillard au visage masqué, donne ordre à des enfants d'allumer des foyers au quatre coins de l'endroit. Puis, au nom des dieux, il entre dans une grande colère et exhorte les participants à « presser le ventre » pour se purifier. Le célébrant se met à piler écorces, feuilles et divers condiments sur une pierre tout en parlant aux ancêtres morts au nom du groupe rassemblé. Cette déclamation psalmodiée est une conjuration pour éloigner le mal et une demande de donner à nouveau la vie à leurs descendants. Il vide ensuite de l'eau et les ingrédients dans un fossé et y répand le sang de neuf chiens noirs et poules blanches sacrifiés, signe du nécessaire croisement du masculin et du féminin pour que l'acte soit complet.

Un à un, hommes et femmes s'approchent, font une confession publique et, ramassant un doigt du mélange, l'avalent. Chaque révélation est soulignée par des huées railleuses et réprobatrices dénonçant ainsi publiquement la faute (*nsem*).

S'asseyant par groupes, les villageois consomment ensuite un repas communiel. A la fin, le célébrant, qui n'a rien mangé, lance un appel aux puissances sacrées et prend la tête d'une longue et bruyante procession. Un mât fait de plantes grimpantes, de lianes et de cactées, entre-temps érigé, est alors emmené au village, signe de la prospérité qui pénètre à nouveau le groupe. Chemin faisant, les participants entonnent en chœur le chant du *tsogo* à la lueur des torches :

« Heu, heu, fini le *tsogo*.
Si tu as tué, confesse que tu as tué !
Heu, heu, fini le *tsogo*.
Si tu as volé, confesse que tu as volé !
Heu, heu, fini le *tsogo*.
Ce *tsogo* est celui de la prospérité... (22) »

Le ndongo

Le *tsogo* est suivi du *ndongo osoé* lorsqu'une femme, n'ayant toujours pas d'enfant, pense que des interdits du *ndongo* ont été brisés. Deux sortes de *ndongo* existent : le majeur et le mineur. Seul le mineur, appelé *ngal ndongo* ou *ndongo osoé*, est destiné à effacer la souillure qui rend les femmes stériles. Il a lieu avant l'apparition de la nouvelle

(22) Information transmise par Ph. Ombédé, Yaoundé, 1963.

lune. Il se fait dans un cours d'eau, d'où son nom de *ndongo osoé*, moyen par excellence de purification. Il semble que l'ordonnateur du rite soit toujours un homme, nécessaire complément, devin ou homme puissant. Deux hommes dirigent généralement le rite : le président appelé *ndongo mba* et son adjoint qui passe pour son fils, *omvoa ndongo*. Le président est le plus souvent le neveu maternel de l'ordonnateur ou d'un membre du clan (23). N'a-t'il pas à renforcer l'alliance entre deux clans remise en cause par un inceste, ou à venger la souillure provoquée par une épouse étrangère au clan ?

Avant de commencer, on fait une pêche dont un des poissons est gardé vivant. Un barrage est construit sur le ruisseau et le fait déborder. Plus haut, en amont, on construit une hutte en feuilles sèches de bananiers avec deux compartiments. C'est là semble-t-il le lieu de passage, celui où la femme purifiée peut renaître.

La pénitente, assise à l'extérieur vers l'amont, sur un tréteau de bois d'*otungu*, se confesse aux deux présidents placés dans le compartiment supérieur de la hutte. Après que *ndongo mba* ait vérifié la sincérité des femmes, l'ordonnateur, debout devant la porte du deuxième compartiment aval, les fait passer entre ses jambes, passage de la stérilité, de la mort, vers la fécondité, la vie bisexualisée. Après avoir ainsi traversé de part en part la hutte, les femmes remontent le lit du ruisseau et vont s'asseoir sur le barrage. L'ordonnateur égorge un cabri dont il verse le sang dans le ruisseau, en y ajoutant le poisson vivant auquel on a coupé la queue ; le reste du sang est versé dans une marmite à recette magique (24), dont une partie sert à asperger les pénitentes. Elles se feront des lavements avec le reste. Cette vie sacrifiée, mêlée à l'eau du ruisseau, ne purifie-t-elle pas le mal qui vient de lui être déversé et qu'elle emmène ? Puis, par le sang, véhicule de vie, elle redonne la fécondité aux pénitentes.

Celles-ci sont congédiées, le barrage et la hutte renversée. La pêche dans ce cours d'eau est interdite jusqu'à ce que l'une des pénitentes ait enfanté.

Lorsque l'enfant naît, le président fixe le jour de la pêche, prépare un mets de graines de courge, de feuilles (*nkadene*, *alo mvuu* et *mfeg-soa*), de sel et de piment, que doivent consommer ceux qui voudraient manger des poissons de cette pêche.

L'eso binio ou l'esob-nyɔl

Ce sont les deux variantes d'une même cérémonie pratiquée par un individu (homme ou femme) désirant se purifier d'une faute morale

(23) TSALA Ab. T., 1958, p. 96.

(24) La marmite se prépare lors de l'apparition de la nouvelle lune. On y met des écorces d'arbres d'*adum*, *abin* et *ebom* dans de l'eau. L'ordonnateur y vide l'intérieur des boyaux d'animaux qu'il a tués à la chasse. Puis il place la marmite en forêt, au pied d'un arbre, et la couvre d'*ekob abon*, plaque de terre durcie à l'endroit où pousse le champignon *abon*. L'émanation due aux pourrissures semble essentiellement efficace pour purifier car « lorsque les miasmes ont diminué d'intensité : l'*étog* est périmé » dit-on.

ouverte, d'une maladie, ou se décharger d'un malaise moral ou social, d'un *nsem* qui l'accable ou d'une malédiction du *mgbe* (25). Désirant s'en rendre innocent ou voulant vaincre l'ennemi par l'*evu*, il demande une cérémonie de purification qui agit, pour lui, comme un remède.

On trouve trois sortes d'*esob nyɔ̀l*. Ce rite peut avoir lieu devant un tronc d'arbre creusé (*étok*) ou une marmite (*étog*) à eau lustrale, ou encore devant un seau contenant des bulbes (*ayōn*). Mais, le plus significatif se passe à la rivière dans laquelle on fait soit une piscine, soit un barrage (*etog*), où on verse la marmite rituelle pleine d'eau, le sang d'une poule sacrifiée, de l'*odzoe beti* (banane douce écrasée) et *dibi bilog*, des « herbes des ténèbres » froissées (*Adenostema* sp. composée). Cette herbe soigne le pian et la syphilis, mais combat surtout la sorcellerie car elle rend son détenteur invisible aux sorciers (26). Après avoir reçu la confession de la ou des pénitentes, le *ndu osoé* (baigneur) casse un œuf sur la tête de celle-ci (27), ou bien il la bat avec la poule qu'il vient d'égorger et il l'asperge de son sang qu'il a fait couler sur le toit (28), la faisant ainsi participer à une vie sacrifiée. Puis, il asperge la pénitente de l'eau contenue dans la marmite.

La purification peut aussi se faire en lavant la ou les pénitentes avec l'eau d'un petit barrage et en leur administrant un lavement avec des herbes et du piment ou l'eau de la marmite. Vêtue de feuilles de bananier, la coupable est assise sur le petit barrage. On ouvre le barrage et l'eau qui s'écoule emporte tous les méfaits (*mébe*). Dans le cas relaté plus haut par Ph. Laburthe-Tolra, « si le *ngōngán* regarde alors dans le bassin et qu'il ne voit pas le reflet du malade (qui est assis dans l'eau), c'est que celui-ci n'est pas touché par la sorcellerie. Si au contraire il le voit dans la lumière, c'est qu'il est atteint. Dans le premier cas, on pourra soigner le malade comme simple *nsgeki* "ivre d'(avoir enfreint) un interdit", avec une écorce d'*ataag* en potion. Dans le second cas, ce sera plus complexe. Après l'aveu, le spécialiste dit à l'auteur du *nsem* : "ne recommence plus, je te sauve pour la dernière fois", et il le frappe à la tête avec un genre de goupillon ».

L'ekora ntombe

Ce rite est pratiqué chez les Mvélé et les Ewondo, par un homme et une femme, ou par deux conjoints coupables d'inceste.

Après qu'ils aient piétiné et écrasé un mouton chargé du mal, installé au croisement de deux routes (signe de la rencontre du masculin et

(25) Lors de l'accouchement, lorsque les douleurs sont très pénibles ou que l'enfant présente un membre en premier, la femme pense que « c'est l'*evu* qui le retient ». Aussi doit-elle parler « *kada aman mene wa abum* », « dire tout ce que tu as dans le ventre » pour être délivrée du mal et pouvoir accoucher.

(26) Raconté par H. Onana à Ph. Laburthe-Tolra, 1977, pp. 1261-1262.

(27) Car il y a une vie dans l'œuf, signe de fécondité. La pénitente participe ainsi à sa vertu fécondatrice.

(28) Dans certains rituels de purification, une petite cabane est construite sur le bord de la rivière. Il semble que les pénitentes la traversent après leur confession.

du féminin, de leurs relations d'opposition et de complémentarité), le ministre du culte le découpe.

L'akus

C'est un rite de « délivrance du veuvage », pratiqué par toute femme venant de perdre son mari. Si ce dernier jouissait d'une certaine célébrité, son clan accomplit en son honneur l'*esani*. L'*akus* en est la suite. L'accomplissement de ce rite clôt les mauvais traitements que les veuves subissent de la part des *mingongon* (sœurs du mort) et les *bankal* (fils de ces dernières et donc neveux utérins du défunt). Les sœurs du mort sont les intermédiaires entre les partenaires de l'alliance. En effet, elles tiennent du mari par le sang et de la veuve par le sexe. « C'est un moyen de plus pour punir les grandes coupables, dit l'Abbé Tsala, afin de les préserver des vexations plus terribles de leur mari défunt, qui peut leur envoyer la folie et la stérilité du sol. »

La fin de l'*akus* marque aussi, pour la veuve, l'affranchissement d'avec son époux. Désormais, elle peut se remarier ou, plutôt, vivre avec un autre homme.

Le long passage de la mort à la vie commence lors de l'*esani*, cérémonies qui suivent la mort du mari. La relation se joue entre les guerriers et le défunt, entre les sœurs du mort et les veuves. Après la danse guerrière destinée à glorifier le disparu, à lui dire adieu, les danseurs bariolés de rouge et de blanc semblent charger le mal avec leurs longues sagaies. Ce mal a été amené par les femmes (29) car, lors de l'attribution des torts, quelques-unes ont été déclarées coupables avec l'*evu ngbel*, le meurtrier. Au même titre que les esclaves, elles peuvent payer ou se racheter en accompagnant leur maître dans sa tombe, sa dernière demeure (30).

Le père et le frère de l'Abbé Tsala lui ont raconté un *esani* auquel ils avaient assisté au début du siècle :

« Les *bankal*, les fils des sœurs du mort, quand ils arrivèrent dans le village, furent regardés par les veuves comme leurs bourreaux. En effet, ils étaient chargés de venger le mort.

Les neveux de Sibom Ngono tuèrent d'abord un esclave qu'on était venu leur apporter en cadeau, sur le chemin. Ils le coupèrent en morceaux et le jetèrent dans la brousse (parfois on en faisait tapisser le fond de la tombe). Puis, ils s'avancèrent dans la cour du mort et, jetant les cordes qu'ils avaient amenées, ils dirent : « faites servir cela ».

Le fils d'une femme essaya de protéger sa mère, mais un des cousins du mort se leva et dit : « vous voyez, il veut me tuer, il a monté un complot pour me faire disparaître ainsi que son père ». Défiant le jeune homme, il alla chercher la mère et la fit pendre, sous les yeux de son fils

(29) Car : « *awu tegue kaan ayi ndoan* », « la mort sans se séparer du rapport », la mort ne va pas sans rechercher la cause. Il faut donc rechercher les coupables qui ne peuvent être que des éléments de clans étrangers, éventuels ennemis, donc les épouses et les esclaves.

(30) OWON J., 1959, *Tante Bella*, Yaoundé, Librairie du Messager.

tremblant, par un *monkal* (31)... A cette époque-là, le fait était courant. »

La mise en terre du défunt ne clôt pas les cérémonies de la mort. Les funérailles proprement dites, qui entraînent une grande consommation de moutons et de chèvres, demandent plusieurs mois de préparation.

Pendant cette période, qui peut durer une année, les veuves, qui ont été épargnées, sont enfermées dans une cave solidement barricadée et gardées autrefois par un esclave robuste et vigilant, le « gardien des veuves ». Il doit empêcher que les femmes du village ne les approvisionnent en eau et en nourriture. Si la nourriture leur est cependant glissée par le toit, l'eau leur est formellement interdite car la veuve ne doit pas se laver. Empêchées également de sortir, même pour des besoins urgents (sauf paiement aux sœurs du mort), les veuves, qui doivent coucher nues à même le sol, sont vite envahies de poux et vivent dans un milieu empesté. Elles ne peuvent se couper les cheveux. Quelques-unes meurent de congestion pulmonaire. Tous les matins, dès le chant du coq, elles doivent pleurer.

Après cette première étape de l'*akus* qui dure vingt-six jours, le frère du défunt, responsable de l'héritage, décide de la deuxième étape. L'une des sœurs en assure l'exécution. Elle reçoit une indemnité coutumière (poules, *daba*, bracelets, balais, pots de terre, etc.) de chaque veuve, moyennant quoi celle-ci est conduite à la rivière où elle peut se laver hormis la tête. La veuve, qui ne peut s'acquitter de cette indemnité, doit attendre l'aide de sa famille pour se laver.

Les veuves se couvrent ensuite le corps de terre grise, de vase, puis se mettent deux feuilles de bananier fraîches, une petite devant, une grande derrière descendant jusqu'aux talons. C'est la période dite « excréments de vers » qui dure environ trois mois, une saison des pluies. Les veuves reprennent alors des activités normales (culture, pêche, cuisine, consommation de nourriture, chants, etc.), mais chaque action nécessite une autorisation et implique le versement d'une indemnité coutumière symbolique.

Après « excréments de vers », succède la période « kaolin ». Les femmes, peintes d'argile blanche de la tête aux pieds et revêtues de feuilles de bananier, provoquent la frayeur des enfants.

Lorsque le responsable de l'héritage décide de la date des funérailles (*etóbó awu* ou *ešoe me yok*), également jour du partage matrimonial (32), il appelle toute la parenté. Les veuves doivent être présentes pour accueillir ou répondre par des pleurs aux femmes qui arrivent. Le frère du mort s'avance au milieu de la place, que cernent la parenté et les amis, une petite lance dans sa main droite et un chasse-mouches dans l'autre. Il demande au *ndzo*, vieux connu pour son éloquence et chargé de la parole lors des funérailles, de procéder au discours coutumier. Scandant chacune de ses phrases d'un geste de chasse-

(31) Singulier de *bankal*, un neveu utérin.

(32) *Ešoe me yok* : littéralement « festin funéraire ».

mouches, s'exprimant en paraboles sur le thème de la mort provoquée par des méchants qu'il faut punir, il termine par une formule rituelle (« *ma di, ma di, ma wan, ma wan* » et « *beve beve y'alu* ») qui délivre le village du deuil du défunt.

Mais avant de purifier le village de tout danger de mort, de prendre le repas des funérailles, de partager l'héritage et d'introniser l'héritier, il donne l'ordre de commencer l'épreuve finale qui doit affranchir les veuves de l'influence de leur mari décédé.

Elle débute par l'épreuve de « la biche » (*nkok*) représentée par chaque veuve, poursuivie nue par les hommes du clan de son mari, auxquels se joignent parfois les sœurs du mort, en signe de soumission. Armés de bâtons, ils matraquent les veuves sur environ deux cents mètres, de la lisière de la forêt à leur case où elles se réfugient. Des galants repoussés en profitent pour se venger :

« Le Ndouda n'avait jamais pardonné à ma tante d'avoir refusé ses avances galantes (...). Il jura de se venger de cette stupide jument qui faisait montre de tant de fidélité (...). Folle de douleur, Bella trébucha dans une ornière et s'étala de tout son long sur le sol, toujours poursuivie par les coups de l'homme vindicatif (...). De tous côtés, les spectateurs observaient ce duel singulier. Les femmes criaient leur indignation... (33) »

Puis vient la seconde épreuve. Chaque veuve doit porter un gros tronc de bananier feuillu, le côté de la racine posé sur l'épaule, l'autre extrémité pendant jusqu'au sol, par derrière. Elle doit le traîner ainsi du bas du village jusqu'en haut où se trouve la case du chef, soit près de trois cents mètres... Sur tout le trajet, les sœurs du défunt piétinent les feuilles pour la bafouer (*fui*) en provoquant de brusques secousses. Des femmes âgées, épuisées par tant d'efforts, meurent à la suite de cette épreuve.

Enfin, une épreuve des plus humiliantes aux dires des veuves consiste à les rouler par terre (*kindi*), comme des billes de bois, d'un bout à l'autre de la cour, parfois du village, les femmes mordant la poussière.

Les rites terminés, les sœurs du mort emmènent les veuves se laver dans la rivière pour enlever la souillure subie au contact du défunt et éviter ainsi la stérilité du sol. Au retour, afin de vérifier sa fécondité retrouvée, on fait planter à chaque veuve quelques graines dans un endroit fertile.

Le deuil va bientôt prendre fin, mais les veuves doivent encore verser une amende à chaque sœur du mort : un poulet, des graines de courge ou d'arachide, etc. Elles sont battues jusqu'à acquittement.

Rassemblées devant le président de l'*ešoe meyok*, les femmes par la voix du tambour d'appel, doivent enfin affirmer qu'elles ont bien tué leur mari : « Si je ne l'ai pas tué, qu'ai-je donc fait ? ». Une sœur du

(33) OWON J., *op. cit.*

mort leur rase alors la tête. Chaque veuve donne en échange de cette vie retrouvée un coq blanc au responsable de l'héritage.

Parents et amis rassemblés, la procédure d'héritage (*etobo awu*) (34) peut commencer. L'héritier retrace la maladie et l'agonie du défunt, tandis que les veuves accueillent les dernières venues par leurs pleurs. Le conseil des anciens (*esok*) conduit par un patriarche (*ndgo*) procède finalement au partage de l'héritage : les biens, les veuves et les filles non mariées. Concertation clanique qui se termine par la bénédiction du patriarche et l'investiture du nouveau chef de famille, l'*evaa meté* (35).

Avant de se quitter, parents et alliés, venus de tout le pays, prennent un grand repas communiel, l'*ešoe meyok*, le festin funéraire. Une partie des bêtes immolées et d'autres aliments cuits sont offerts au défunt sur une étagère, derrière sa case, pour qu'il se nourrisse ; tandis que la tête du bouc est enfouie sous terre, emportant avec elle toutes les malédictions de la famille (36).

Une vie nouvelle jaillit de ce long passage qui est en fait une bataille entre les représentants de deux clans. Par son mariage, chaque femme fait naître, entre elle et les hommes du clan de son mari, un *mvan* que la mort anéantit. Ainsi est brisée l'extension d'un lignage et, par là, du clan. Les mauvais traitements qu'elle subit et la dépossession de tous ses biens, libèrent les tensions entre clans alliés, ceci au profit surtout du clan preneur de femmes qui est le plus redevable. Le mal, pour lui, ne peut venir que de la partie adverse, le clan donneur de femmes. Grâce à la femme qu'il a reçue, les lignages du premier se sont étendus, mais, par la présence de sa ou ses ressortissantes, le deuxième ne cesse d'être menaçant. Il importe donc de punir et de purifier les coupables du mal qui a frappé le groupe par la mort d'un de ses membres.

En rétablissant l'équilibre, l'*akus* refait l'ordre et permet aux femmes, après être passées par une longue et douloureuse mort, d'être délivrées du défunt et de donner, à nouveau, la vie au groupe. Ainsi s'actualise la dynamique vitale à l'occasion d'une remise en cause de la vie du groupe par la mort d'un de ses géniteurs.

Les épreuves de l'*akus* célèbrent aussi la relation hommes-femmes qui entraîne un mouvement dialectique maintes fois observé selon le thème du croisement hommes-femmes. La femme, lors des épreuves, part du lieu féminisé du village, le terrain derrière les cases (le *fálák*) (37), lieu des choses secrètes (le *nse*), pour déboucher sur la cour, lieu public. De plus, c'est un homme du clan du mari, ou une belle-sœur, « femme-masculin », qui affronte une femme du clan allié. Des phases du rite concourent à la fécondité que recherchent la femme et la société (38).

(34) *Tob* : élire ; *awu* : mort.

(35) *Va meté* : bénir.

(36) MESSI A.L., 1966, documents inédits.

(37) *Fálák* : partie de la maison opposée à ce qui est devant.

(38) Lorsque la femme est enduite de blanc (signe du féminin et de la fécondité), lorsqu'elle est lavée à la rivière (l'eau transmet la vie).

De leur lutte et de la mort simulée de la femme surgit une possibilité nouvelle de coopération, qui est création.

Le ntui kabad ésiè (39)

C'est une cérémonie occasionnelle par laquelle un individu (homme ou femme) ou une famille repousse le malheur qui l'atteint : un cabri porteur du mal est chassé vers la brousse où il doit se perdre et mourir.

3. Les rites de protection

Les rites de protection sont les moins connus. Ils ont pour but la protection, contre les esprits, les mânes des ancêtres et toutes les forces nocives, des femmes qui les subissent. Le maintien de leur secret a toujours été considéré comme la condition de leur efficacité et, par contre-coup, il a entraîné la pérennité de beaucoup d'entre eux.

Le ngas

C'est le principal rite de protection. L'Abbé Tsala dit que c'était le plus solennel des rites de femmes chez les Eton et les Manguisa. Il pouvait grouper plus de cent femmes et, dit-il, un grand nombre d'hommes lors de la partie collective des cérémonies.

Les cérémonies avaient pour but de protéger les femmes contre les sortilèges, les malédictions et les envoûtements. Mais J.F. Vincent dit que « le *ngas* était seulement destiné à prouver l'innocence d'une femme suspectée de sorcellerie. (...) Il n'y était pas question de guérison ni d'initiation, mais c'était une fête et un rite à la fois ». De même à Minlaaba (40), le *ngas* était une fête collective avec danses et chants, suivie d'un grand repas d'où étaient exclus les hommes. Avait lieu ensuite la célébration d'un rite.

La responsable et animatrice était nommée « *asuzoa* », ou « front d'éléphant » (41). Le matin, les adeptes se rendaient seules à la rivière, guidées par l'*asuzoa*. Elles y dansaient et chantaient pendant plusieurs heures. Leurs paroles, les mouvements et les cérémonies avaient alors pour but d'augmenter leur fécondité, de « se renforcer » en acquérant la force et la vie bisexualisée qui émanent de la nature de certains êtres humains ou par l'intermédiaire de substances (une grosse chenille, un feu et sa cendre, des graines de courge). Leur retour se déroulait en une vaste procession que guidait un coryphée (femme) qui tenait en main une machette au tranchant étincelant.

Commençait alors la deuxième phase : toutes les participantes se pla-

(39) *Ntui kabad* : chèvre crevée.

(40) LABURTHE-TOLRA Ph., 1977, *Minlaaba*, pp. 1569-1570.

(41) VINCENT J.F., 1976, pp. 25, 150-151.

çaient en cortège dans la cour à laquelle les hommes et les non-initiés avaient accès. Un bananier était spécialement planté en son milieu. A la tête des participantes se plaçait l'*asuzoa*, la cheftaine, qui se détachait du groupe, allait droit sur le bananier comme pour l'affronter, puis « elle le contournait, le contemplait, le mesurait du regard, levait sa machette comme pour le trancher mais se retenait, puis elle se mettait à danser. Elle revenait à son bananier, levait sa machette, s'arrêtait de nouveau. Elle renouvelait encore plusieurs fois son geste et, à un moment donné, pan ! Le bananier était à terre » (42). Le fait qu'il soit tombé du premier coup manifestait l'innocence de l'organisatrice du rite ; elle prouvait ainsi qu'elle n'était pas responsable des morts, qu'elle n'avait pas d'*évu*, de « glande de sorcellerie ».

Les applaudissements tonnaient : le *ngas* serait efficace. Si elle n'avait pas tranché le bananier du premier coup, elle aurait dû recommencer tout le rite, lequel serait devenu alors rite de purification et, surtout, elle aurait été contrainte d'avouer sa culpabilité.

Il semble qu'au cours de la première phase du rite, les femmes, par le moyen de l'eau, véhicule de vie, cherchaient à s'approprier, à travers les cérémonies et une invocation à l'esprit qui anime, l'*ekon*, la force — pouvoir masculin — et la fécondité — pouvoir féminin — pour réduire la tyrannie masculine et augmenter leur pouvoir fécondant.

La deuxième phase du rite peut être interprétée comme la manifestation de la conscience du rôle déterminant des femmes dans l'extension de la famille. En effet, le bananier est la plus fidèle image de la bisexualité, également le signe de la complémentarité homme-femme.

Mais le rite avait aussi pour but de prouver l'innocence d'une femme peut-être détentrice d'*évu*. A l'occasion de cette réaffirmation masculine de la culpabilité des femmes, celles-ci voulaient exprimer l'étendue de leur pouvoir et contraindre les hommes à le craindre.

Les mêmes finalités étaient recherchées dans les rites *nyembe*, *onguda* et *evoto* (ou *evodo*). Ces rites spécifiquement féminins avaient pour but de protéger leurs adeptes contre les forces nuisibles. Ils comportaient de nombreux chants et poèmes, et étaient dirigés par une responsable, femme d'âge mûr et de poids, initiée à sa fonction. Nos enquêtes ne nous ont rien appris de plus sur le *nyembe*. Remarquons seulement qu'une société secrète féminine, très répandue au Gabon, le *ndjembe* est peut-être de même origine et de même but que le *nyembe* des Mvélé, appelé *nyèmbè* chez les Mitsogo. Ce rite semble venir des Eshira et avoir été transmis aux Bèti par les Fang (43).

Au cours des entretiens qu'elle a eus avec des femmes bèti, J.-F. Vincent a entendu parler de l'*evoto* (ou *ewodo*) célébré chez les Ewondo et qui semble avoir été proche à la fois du *ngas* et du *mevungu*. Nous n'avons pas, quant à nous, mené d'enquête à ce sujet.

L'*onguda*, né à la fin du XIX^e siècle, chez les Ewondo, semble avoir

(42) TSALA Ab. T., 1958, p. 67.

(43) Pour un résumé des connaissances sur le *nyembe*, cf. BOCHET DE THÉ M.P., 1970 ; RAPONDA-WALKER A. et SILLANS R., 1962, BIZINDA M. et les archives du CSSP (dossiers 149 et 173).

été d'abord un rite d'initiation sexuelle destiné aux jeunes filles de 14-15 ans, en âge de « partir en mariage ». Toutefois, selon une informatrice isolée de J.-F. Vincent, l'*ongula* était aussi un rite de purification servant de remède. Si une femme avait volé et était malade, on l'emmenait sous des bananiers et, là, elle devait parler, dire tout ce qu'elle avait fait de mal depuis le début de sa vie. Une marmite servait au rite. Ensuite la femme était soignée.

Les rites attachés à la naissance sont nombreux parmi les rites de protection. Ils varient selon les groupes. Les plus connus sont : l'*eban abum*, l'*efanga bendoman*, l'*esali esok ekom kombo* et le *ndan mon*. Nous n'en étudierons que trois qui sont pratiqués par les Ewondo et les Eton.

L'eban abum et l'eyemolo meki me fan, ou bisabega

Traduit littéralement par : « vouer une femme au malheur par le germe fécondant de son mari », ce rite a pour but d'aider le sperme à aboutir à une conception. Bien plus, il empêche les avortements. Il peut s'appliquer à toute femme. Après un serment de fidélité lors de relations avec son mari, elle frotte de sperme ses seins, sa poitrine et son nombril. Parfois son mari lui prend des cheveux, des poils sur tout le corps et des bouts d'ongles, qu'il enfouit avec des herbes soit dans une coquille d'escargot nommée *akoe*, soit dans la tige d'un chasse-mouche, dans un nœud tissé exprès, le *ngit*. La femme ne peut plus s'adresser à un autre homme. Elle craint les conséquences qu'un tel *nsem* (interdit) entraînerait : perte de beaucoup de sang au moment des règles, tuberculose, etc.

L'efanga bendoman

C'est le « dévoilement des noms » des hommes avec lesquels la femme a eu des rapports sexuels avant et pendant sa grossesse. Il a lieu au moment de l'accouchement. Si la femme se tait, le bébé n'acceptera pas de téter. C'est une sage-femme ou le mari qui reçoit les aveux ; les hommes nommés doivent apporter un régime de bananes pour nourrir la femme durant son temps de réclusion.

Le ndan mon (44)

Ndan mon, c'est-à-dire « passer outre l'enfant », est la cérémonie qui précède la reprise des relations entre conjoints, après un accouchement. Le « géniteur » de l'enfant, même s'il n'est pas le mari de la femme, doit se présenter pour cette cérémonie et pour la conception suivante, « afin que les sangs ne se mélangent pas ». C'est à ce

(44) Cf. TSALA T., 1958, p. 103 ; MESSI L., doc. inédit ; et informations orales de F. Essomba.

moment-là qu'a lieu la cérémonie du *ndan*. Elle marque pour l'enfant le début du sevrage.

Lorsque l'enfant a entre deux et trois ans et que commencent à pousser ses premières molaires, la mère prévient son mari. Chez les Mvélé, cette cérémonie se fait entre dix et dix-huit mois, tandis que chez beaucoup d'Eton, le père vérifie que l'enfant a atteint un niveau suffisant de compréhension, afin qu'il puisse rendre service et se débrouiller à peu près seul.

La femme devient alors *nsila mininga*, « femme (à qui on peut poser une) question », qu'on peut à nouveau solliciter. L'acte accompli, les deux conjoints lavent leur sexe dans une décoction (« pour y mettre du liquide géniteur ») que le père a faite avec des écorces d'une mimosée appelée *andog* (45).

Les parents y ajoutent du piment et, au petit matin, la mère purge le jeune enfant avec ce liquide qu'il doit évacuer dans un trou creusé sur le pas de la porte. Les parents bouchent ensuite ce trou avec de la terre qu'ils tassent avec les pieds. Désormais, leurs relations ne nuiront pas à la vie de l'enfant. Chaque fois qu'il viendrait à tomber malade, à cause de la période de transition, la mère lui administre un peu de cette purge.

Même les mamans qui allaitent au biberon sont astreintes à ce rite lors d'une nouvelle conception.

Cette cérémonie est la passation, par le père et la mère, du pouvoir géniteur à leurs enfants et une protection, par eux, contre les maléfices. C'est dans ce but que, chez les Mvélé, le père de l'enfant (le « géniteur » exactement) doit tenir l'enfant pour sa première tétée et qu'il doit se présenter pour la conception suivante.

4. Les rites agraires

Dans la société traditionnelle, les rites agraires établissent un lien direct entre la fertilité du sol et la fécondité de la femme. Ils concernent surtout les cultures les plus valorisées : arachides, graines de courge et concombres. Ils sont très nombreux. Les uns se déroulent de façon régulière à certaines saisons de l'année. Ils réunissent alors toute la famille ou le village. Ceux qui sont destinés à rendre efficaces les travaux agricoles (semailles, récoltes) sont souvent célébrés par une femme seule et adulte, ou par un groupe de femmes âgées parmi lesquelles intervient toujours le nécessaire complément : ou ou plusieurs hommes. D'autres rites sont occasionnels, lorsque la terre est sèche, par exemple, lorsqu'une pluie ne vient pas, ou bien lorsqu'une tempête ou un grand vent a ravagé plusieurs plantations du village ou simplement d'une famille.

Chaque rite a, nous l'avons vu, ses objets forts, « efficaces », et

(45) *Irvingia gabonensis*.

s'adresse à un esprit particulier. Aussi, seuls les devins-magiciens peuvent entrer en contact avec lui et célébrer le rite. Une qualité d'oignons sauvages est souvent utilisée comme « fétiche » pour que le rite produise ses effets. Ainsi, dans les champs d'arachides, aujourd'hui comme hier, la femme chargée de la cultiver plante au milieu de son champ, sur un petit monticule de terre, un paquet de ces oignons pour qu'ils fécondent la terre.

Selon les données recueillies auprès de nos informateurs et informatrices, on peut classer les rites agraires selon les spécificités suivantes :

- a) les cérémonies avant les semailles qui ont pour but de rendre le sol fertile ;
- b) après les semailles d'arachides (chez les Manguisa) ;
- c) au moment des récoltes des graines de courge ;
- d) les cérémonies des prémices ;
- e) et, enfin, les cérémonies de propitiation.

a) *Cérémonies avant les semailles*

L'Étogo-bidi (46)

Étogo-bidi, « fécondité du sol », regroupait autrefois tous les Manguisa. Selon notre informateur, deux à trois mille personnes pouvaient y participer. Le rite se faisait autour d'une marmite, les hommes groupés d'un côté et les femmes en face d'eux.

Le matériel nécessaire était : une cruche d'eau du fleuve (Sanaga), un paquet de sable enveloppé dans des feuilles, des écorces et des feuilles d'arbres fruitiers sauvages, de l'eau de rivière dans des canaris ou des marmites.

Chacun participait à la préparation selon le rôle qu'il jouait dans les activités quotidiennes. Un homme dirigeait le rite. Tandis qu'il allait lui-même puiser une cruche d'eau dans le fleuve, les femmes étaient allées chercher l'eau à la rivière.

Les hommes apportaient les écorces et les feuilles d'arbres qu'ils avaient cueillis sur les indications du célébrant. Les femmes amenaient leurs outils de travail (houes, coupe-coupe) ; elles les posaient à côté d'elles, sans y toucher pendant les cérémonies. Elles avaient également, chacune, un petit panier contenant des semis (graines de courge, arachides, sorgho,...), des mets d'arachide, de graines de courge, et des légumes féculants : ignames, plantains. Les bananes étaient cuites avec leur peau.

La foule se réunissait dans un champ cultivé ou à cultiver. Une marmite était placée au milieu, dans laquelle une femme mettait deux feuilles d'un arbre, tandis que d'autres pilaient des écorces sur des pierres et les jetaient dans la marmite.

(46) Ce rite a été décrit par un vieux Manguisa, à Agnès Atangana, notre interprète.

« Comme elles le font pour la danse, les femmes pilaient en cadence et en chantant des paroles destinées à rendre fertiles les champs et à assurer la « survivance » des jeunes qui sont joie et fécondité du pays (les femmes quand elles enfantent et les hommes quand ils font le *so*)... On attachait alors le goulot de la marmite avec une certaine liane et on posait sur la marmite deux écorces non pilées et une certaine feuille (47)... Puis, chaque femme venait mettre, dans la marmite et dans la cruche d'eau du fleuve, un peu de nourriture cuite qu'elle avait apportée dans son panier, ainsi qu'une petite quantité des différentes graines destinées aux semis. Le sable était alors partagé entre les femmes qui le mettaient dans leur panier ainsi que le reste des écorces. »

Le célébrant lavait les mains des hommes et des femmes dans la marmite à l'aide d'une liane dont un des bouts avait été écrasé d'un côté pour former un pinceau. Puis, un autre célébrant remettait à chaque femme ses outils, en les présentant des deux mains à la propriétaire qui les recevait de la même façon, chacun couvrant une des mains de l'autre. Ce faisant, elles se saluaient mutuellement (48).

« Ensuite on plantait, à côté de la marmite, un bananier qui devait produire, au bout de dix jours, un régime et voir mûrir son fruit au bout de vingt jours. » Un os et une coquille d'escargot étaient mis dans la marmite pour les protéger des malfaiteurs.

On procédait, ensuite, à un grand repas communiel avec des mets d'arachide et de graines de courge.

Ceci fait, l'abondance des récoltes était certaine. On accomplissait ce rite avant le *so*, ce rite exigeant beaucoup de nourriture.

Il fut abandonné après la mort de Zoggo Fouda, en 1938, lequel l'organisait lui-même pour tout le pays.

En étudiant le déroulement du rite, on remarque que chacun, homme et femme, y a un rôle bien défini : tandis que les hommes apportent les produits de la nature « sauvage », écorces et feuilles d'arbres, et de l'eau du fleuve, signe et véhicule de force vitale, les femmes apportent les outils, les semences et les fruits, enfin l'eau de la rivière, signes et moyens de fécondité et de purification, signes et moyens de leurs fonctions de productrices, de nourricières, c'est-à-dire de « donneuses de vie » sous toutes ses formes.

Bien que collectif, ce rite est féminin et, semble-t-il, spécialement manguisa. Ce sont, en effet, essentiellement les femmes qui agissent. Elles réactualisent leur rôle qui est extension de la vie du groupe, pilant les écorces, apport mâle, pour le mélanger avec leurs mets et leurs graines. L'élément fécondant de la marmite, dont l'eau n'est pas le moins efficace, est alors bisexualisé sous le signe du croisement puisque

(47) L'informateur a refusé de donner le nom des plantes et des écorces. Sans doute les utilise-t-il encore.

(48) Ce geste est une transmission rituelle du pouvoir. « Quand on donne quelque chose à quelqu'un, qui doit faire un effet, on le donne et on le reçoit à deux mains, se les couvrant mutuellement, afin de transmettre l'effet à l'autre. Et, jusqu'à ce qu'on soit arrivé chez soi, on ne doit saluer personne en chemin, sinon l'effet serait transmis à celui qu'on a salué. »

les femmes ont reçu, en échange de leurs graines et des mets, du sable et des écorces, éléments mâles.

Cet élément liquide versé sur les mains des participants leur communique un pouvoir fécondant, quel que soit leur rôle. Les femmes recevront en outre, des mains du célébrant et en même temps que leurs outils, le pouvoir que lui-même a reçu des puissances détentrices de force et de fécondité. Par leur verbe — le chant et la danse — les femmes transmettront à leurs champs leur fécondité.

Le mengongon (49)

Le *minfongon* (50) était une danse réservée à des jeunes filles et femmes mariées du village, qui faisaient partie de l'association secrète y correspondant.

« Les femmes du village, qui devaient y participer, préparaient d'abord les mets nécessaires à la célébration. Les enfants allaient chercher des rats en forêt, que l'on faisait cuire dans les mets d'arachide ou de citrouille. Les hommes ne devaient pas en manger, pas même y toucher.

Elles partaient le soir, vers la nuit tombante (vers 18 h) en forêt, avec ces mets. Chacune s'était munie d'une petite quantité de graines de citrouille, de sésame et d'arachide. La danse avait toujours lieu au même endroit choisi par l'ordonnatrice, si possible sous un grand arbre « pour s'installer ». Elles se retrouvaient toutes autour de *mbolo*, le témoin, l'ordonnatrice. Chacune allait verser ses graines dans un pot placé au pied de l'arbre où elles allaient danser. *Mbolo* recevait les graines et les mettait dans le pot. Puis elle allait chercher des feuilles d'*ongom nga na*, *eynna*, et *onut*, et les mélangeait avec les semences. Quand elle avait fini, toutes les femmes venaient se laver les mains dans ce pot pour que les arachides, les citrouilles, le sésame poussent et produisent beaucoup. Puis elles dansaient et mangeaient toute la nuit et la journée du lendemain ; ne revenant au village qu'à la tombée du jour.

Le mélange était laissé dans le pot pendant six jours. Puis la propriétaire allait verser le contenu sous l'arbre, à l'endroit de la danse. Les participantes venaient regarder si les semences poussaient. Si les pousses sortaient vite et si tout poussait bien, cela signifiait que la récolte serait bonne.

Cette danse avait lieu une seule fois dans l'année pendant la grande saison sèche, au moment de la récolte des arachides, au croisement et donc à la rencontre de deux années. »

L'efum bidi (51)

Ce rite se pratique chez les Eton et les Ewondo. Il peut être célébré

(49) Récit de Mme Pangras, née entre 1893 et 1898, veuve, habitant Mékimébo I, Eton-Meniém-Basa.

(50) *Mefon* : exultation, danse de triomphe, de *fon* : exulter. *Ngon* : fille, jeune femelle, lune, mois associé à l'idée de fécondité.

(51) *Efum* : tremper, mélanger, malaxer. Nos informateurs pour ce rite ont été les abbés Tsalla (1966) et Mviéna (1967).

par un homme, pour un champ d'homme. Il nous a été raconté en ce qui concerne les champs de femmes, c'est-à-dire les cultures vivrières.

Lorsqu'une femme commence à semer un champ d'arachide ou de graines de courge, elle fait appel à une femme-devin. Cette dernière installe, au milieu du champ, une marmite dans laquelle elle malaxe des feuilles spéciales. La propriétaire du champ apporte un gâteau de graines de courge (ou d'arachide selon le champ) enveloppé dans des feuilles de bananier. Elle en mélange un peu avec les feuilles dans la marmite et le jette sur le champ. Un homme semble célébrer cette cérémonie, mais la femme-devin la dirige à certains moments. Elle fait allusion au mal pour le faire disparaître par des paroles efficaces. Puis toutes celles qui travaillent dans ce champ consomment le mets de courge, en ayant soin de laisser une part pour les mânes des ancêtres.

Attrapant des *evom*, insectes-parasites qui dévorent souvent les feuilles de graines de courge, la femme-devin les enveloppe dans les feuilles de bananier qu'elle serre fortement, pensant qu'ils mourront asphyxiés, et attache à l'arbuste qui se trouve au milieu du champ.

On dit alors que les insectes ne nuiront plus. Les semences ont reçu une vertu de bonne germination, l'endroit où a été fait ce rite devient sacré. La récolte appartient donc à *Efum bidi*, c'est-à-dire à celle qui a fait la cérémonie.

Ce rite est renouvelé à chaque séance de semailles et pour chaque champ.

b) Cérémonies après les semailles d'arachides

Ce rite est encore pratiqué chez les Manguisa. Il a été notamment célébré en 1963, le premier dimanche après Pâques, lorsque les semailles d'arachide furent terminées, mais il a peut-être subi des changements depuis la fin du siècle dernier. Nous le transmettons tel qu'il nous a été raconté.

« Les semailles d'arachides venaient de se terminer. Les femmes dansèrent toute la nuit autour d'un feu, dans une clairière éloignée du village. Au milieu du feu se trouvait une termitière en forme de fœtus, une touffe de *sissongo* nouée et diverses plantes. Se détachant du cercle, une femme jeta une hache ou un coupe-coupe dans le feu, puis, la reprenant, elle la remit à la prêtresse qui la trempa dans une marmite d'eau où des plantes avaient été mises à macérer (...). »

Cette eau fut répandue dans les sources et sur les plantations d'arachides. La source ne pouvait plus tarir et la récolte serait abondante grâce à la fécondation de la terre et de l'eau que les femmes avaient opérée.

Ce rite était aussi destiné à protéger les champs des voleurs, des catastrophes atmosphériques et de la voracité des corbeaux.

c) *Cérémonies au moment des récoltes des graines de courge*

Au moment de la récolte du *ngoñ*, ou graines de courge, des graines sont mélangées à de la terre pour être mieux séchées et disposées en cercle sur une aire. Au milieu de ce cercle est constituée une couronne de *ngon* blanches (parce que non mêlées à la terre), couronne immaculée qui symbolise le soleil.

On plante une lance en son centre. Des formules de bénédiction et de remerciements, dites par un ancien que l'on veut honorer, demandent que l'abondance demeure. Ainsi, tandis que la lance arrête ou fixe l'abondance dans la terre familiale pour qu'elle ne s'en aille pas, les paroles efficaces attirent les bienfaits des esprits « forts ».

Avec les graines blanches, les femmes font un gâteau pour une personne de la famille à laquelle elles veulent montrer de l'attachement ; ce sera un gendre, le chef de famille, etc. La lance fixe aussi cette alliance ou cette amitié nouvelle en la faisant pénétrer dans la vie familiale.

« Chez les Mvélé d'Omván, cette partie blanche (le soleil) permet d'arrêter la pluie. Une marmite d'eau sur la cour symbolise l'eau des hommes et une lance, à côté, est là pour arrêter la pluie si elle venait. »

d) *Cérémonie des prémices après la récolte des arachides (52) :*

« Une fois le *mbú* (53) à la rencontre de deux années, vers décembre, chez les Eton et les Batsinga, après la récolte des arachides, les femmes descendaient vers le bord de la rivière en portant avec elles leurs outils et un gros gâteau d'arachide.

Après plusieurs cérémonies, la prêtresse faisait des incantations pour remercier les dieux et leur demander une meilleure récolte l'année suivante. Une fois les outils des femmes rassemblés, la prêtresse crachait dessus quelques gouttes de salive, leur insufflant, par la puissance de son verbe, le pouvoir de fécondité ; puis elle prononçait les formules... »

A l'occasion des prémices du champ de graines de courge, on faisait l'*ekiege bidi*, la « dégustation de la nourriture ». Les prémices étaient en général mangées en famille, dans sa joie, pour rendre hommage à Dieu. Ces repas communiels peuvent être interprétés suivant une relation dialectique : les femmes faisaient la cuisine tandis que le président, chef de famille, était le célébrant, représentant le groupe, interposé entre les assistants et la puissance invisible maîtresse de cette fécondité ou entre les assistants et l'objet (les prémices) qui manifeste cette puissance de fécondité.

e) *Cérémonies de propitiation**Pour obtenir la pluie*

Le devin-guérisseur et magicien bienfaisant, *mingengam*, ayant des

(52) Informations de Ph. Ombédé, Yaoundé, 1963.

(53) Au début de l'année (*mbú* = 12 lunes), fin de la grande saison des pluies et début de la grande saison sèche, période de rencontre, de croisement.

relations avec des esprits, peut les rencontrer la nuit ou le jour et les appeler pour demander « à l'Esprit de l'eau » qu'il pleuve. Ce dernier indique à quelle condition ; il faudra par exemple arracher une herbe, la tourner, la frotter dans ses mains, puis la jeter dans la direction d'où vient la pluie. Il s'agit d'une cérémonie occasionnelle.

Les *mingengam* appellent aussi les esprits pour que les récoltes soient abondantes.

Lors d'une disette par suite d'une mauvaise récolte

Pour mettre un terme à cette période de pénurie, le village organisait la cérémonie appelée *metunenga me ngōn Zamba* avant de procéder aux nouvelles semailles. Les membres du clan ou de la tribu concerné se donnaient rendez-vous à une rivière ou en haut d'un vallon d'où partait une source, ou encore sur une route fréquentée, à la frontière de deux clans ou de deux tribus.

Après être montés en procession, hommes et femmes se disposent face à face sur les deux berges, après les avoir largement nettoyées. Chaque femme a apporté des produits de son champ. Quant tout le monde est là, on observe un long moment de silence. Une femme commence la cérémonie (après un formulaire pour l'expliquer) par le grand cri de l'*oyanga*. Puis les femmes entonnent un chant : « la jeune fille (*ngōn*) est arrivée... », l'appel à ce concept féminin évoquant la fécondité. Tout comme la lune *ngōn* apporte un changement dans la nature et détermine la pluie, la fertilité (54). La femme en état de concevoir peut, en effet, attirer la fécondité sur la nature.

Les hommes à leur tour entonnent le chant de l'eau. N'est-ce pas l'élément vital de la fécondité qu'appelle le groupe et qui transmet, en se répandant, la fertilité à la terre ?

Danses et chants alternent, entrecoupés par des incantations pour se protéger des esprits malfaisants. Des invocations sont également faites, par des « connaisseurs », pour demander la fertilité du terrain. Tour à tour un prêtre et une prêtresse clament ces demandes qui, dans leur complémentarité, appellent la vie intégrale dans sa bisexualité.

Le prêtre immole des bêtes qui sont partagées, entre les participants, par ordre de progéniture. L'effet de ce repas communiel se prolongera au sein de chaque famille ayant emporté une partie des animaux sacrifiés.

Le soir, après d'ultimes invocations, tous les légumes apportés — taros, macabos, ignames — sont découpés et jetés dans l'eau et dans la brousse en offrande à *Ngon Zamba*, le Tout-Puissant, tandis que le célébrant prononce des bénédictions. Cette eau courante, dans laquelle sont jetés les fruits de la terre, n'est-elle pas le véhicule qui transmet à la manifestation fécondatrice de *Ngon Zamba* les offrandes des participants présentées sous le signe du croisement hommes-femmes ? En

(54) Les offrandes sont faites à la lune dans ses phrases cycliques pour attirer la fécondité sur les hommes et leurs œuvres.

retour, cette eau transmettra à la nature la fertilité souhaitée. La part jetée dans la brousse semble être une offrande aux esprits, aux génies et aux mânes des ancêtres, pour attirer sur les hommes — par la terre — leur bienveillance et leur intercession auprès de *Zamba*, afin que l'année soit bonne et la terre fertile.

Plusieurs informateurs nous ont parlé d'un rite *Ngon Zamba* qui se faisait après les semailles ou avant les récoltes. Nous ne l'avons pas sélectionné car il avait beaucoup de points communs avec ces dernières cérémonies.

Tous ces rites agraires tiennent une grande place dans la vie féminine en société traditionnelle.

Conclusion

La plupart des rites que nous venons de décrire mettent en branle des groupes d'hommes et/ou de femmes, des associations coutumières dont certaines sont très ésotériques, des communautés villageoises, des regroupements claniques, etc. C'est dire que, par eux, les femmes d'un même village vivent ensemble des temps forts d'autant plus qu'elles y ont, bien souvent, un rôle de tout premier plan. D'une façon générale, on peut affirmer que les associations traditionnelles féminines, à la fin du XIX^e siècle et dans les premières décades du XX^e siècle, ont assumé un rôle primordial au sein de la société bėti pour les raisons suivantes :

a) En renforçant la cohésion féminine, ces associations offrent à chacun de leurs membres, à travers les activités collectives, le moyen d'épanouir leur personnalité, de s'équilibrer et d'accroître leur sentiment de sécurité. Ces appartenances aident chaque femme à assumer les rôles que le groupe allié (celui de son mari) attend d'elle, alors qu'elle y rencontre le plus souvent méfiance et hostilité, qu'elle y est peu considérée et toujours suspectée de culpabilité lorsqu'un mal atteint ce groupe.

Les rituels des femmes leur assurent la protection contre les hommes, les forces et les puissances supranaturelles hostiles, en même temps qu'un pouvoir de fécondation sur tous les facteurs de leur réussite : leur corps, la terre, les outils et les semences.

Outil de participation et du renforcement du lien social, l'association est pour les femmes un puissant moyen d'intégration sociale. Elle rassemble les femmes par groupes d'âge, chaque groupe étant fraternel puisque ses membres ont suivi ensemble le même processus d'initiation rituelle et contribué conjointement aux activités agricoles et sacrées communes. Les initiées ont, de surcroît, un rôle de marraine dans la vie ordinaire des candidates à l'initiation.

b) Affirmant une discrimination sexuelle, l'association institue des relations de complémentarité, de réciprocité et de solidarité entre hommes et femmes. Les rituels font tous ressortir une relation dialectique où la participation du partenaire est un nécessaire complément.

Rites féminins ou collectifs reflètent un affrontement simulé entre

les participants et le représentant du groupe masculin ou son signe. Cet affrontement entre une société féminine, bouc émissaire dans les rites collectifs et symbole du désordre, en même temps que source de fécondité, et la société masculine, symbole d'ordre, mené à son paroxysme, provoque une libération totale, une nouvelle naissance du groupe. Confessions, purifications, douches ou bains, lavages de mains, lavement par l'eau et les plantes, etc., ne sont-ils pas les instruments privilégiés de ce besoin de rénovation ?

On voit se réaliser le cycle complet de la dialectique dans les rites collectifs où les deux parties remplissent des rôles complémentaires. Principes masculins et féminins sont au cœur et au croisement du passage symbolique de la mort à la vie. Pour la pensée bēti, le principe adverse est d'ailleurs toujours « au milieu ». Le rite *melan*, par exemple, illustre parfaitement cette dialectique (55).

c) Les étapes de l'élévation d'un être, homme ou femme, apparaissent comme conditionnées par une série de passages du désordre à l'ordre. Elles font partie d'une vaste initiation qui se déroule tout au long de la vie pour parvenir à l'état de *nya-môdo* (« homme complet ») et de *nya-binga* (« femme complète »), les étapes étant réalisées au cours des rituels. Chacune d'entre elles actualise la relation dialectique qui permet à l'individu de sortir renforcé vitalement. Toutefois les stades les plus importants de l'initiation chez la femme semblent être franchis lors des cérémonies du *mevungu* et du *ngas*. Par les rites destinés à renforcer sa sexualité, en récupérant un peu de la fécondité qui émane de la sexualité d'un élément masculin ou d'une femme ayant fait la preuve de sa fécondité, la femme se crée par elle-même. Elle accapare, à son profit, la capacité d'être mère, et le moyen de réaliser, comme partenaire, son rôle dans la réalisation de réciprocité. Par là, elle peut apparaître comme voulant s'opposer à la société.

Le patriarche, pour être « homme complet », doit être maître de la nuit, *ayem*, « celui qui sait », *nnemē*, magicien qui a accédé au monde de la nuit. Pour cela, il a dû rompre l'ordre, sacrifier sa mère ou un membre de sa famille, ou encore briser l'interdit de l'inceste, par exemple en faisant sur sa mère un inceste rituel. De même, dans l'étape suprême de son initiation, la femme âgée, pour être pleinement *benya binga*, doit dominer le jour comme la nuit. En accaparant, par sa sexualité fortement développée et son action de magicienne (dont elle se sert le jour pour augmenter son prestige et son autorité), le moyen de s'opposer à la société, de faire pression sur elle, elle manifeste sa volonté de récupérer à son profit ce qu'est l'homme. Ainsi la *benya binga* devient-elle femme-homme, un être pleinement réussi, comme le *nya-môdo* est devenu homme-femme.

On a besoin de ces hommes et de ces femmes complets, centres et moteurs du procès vital qui font avancer la société. La femme âgée, d'expérience, ayant de l'initiative, initiée à plusieurs rites et adepte de

(55) BOCHET DE THÉ M.P., 1970, p. 52 et annexe I.

plusieurs associations, mère d'enfants bien venus ; la *benya binga*, la « femme importante » ; l'*ekomba* souvent matrone, guérisseuse, prêtresse et femme-devin ; la *nyia-dzal*, la « mère du village » respectée et consultée par tout le *nda-bot* ; toutes ces femmes jouissent d'une influence qui s'étend souvent bien au-delà du village. La grand-mère du village, qui est aussi l'*ayem*, est celle qui agit sur la lutte en éliminant ses adversaires après avoir mis toutes ses amies dans son camp, par la négociation.

Les hommes doivent assurément compter avec de telles femmes.

Plus que jamais moyen de vie pour la société, partenaires indispensables mais peu considérées, les femmes bėti remettent en cause l'ordre social et sont, en cela, signe et symbole de désordre, mais elles assurent le décollage d'un système social qui aurait tendance à se figer. Elles forcent leurs partenaires masculins à tenir compte de l'évolution de leurs comportements et à accepter leurs initiatives, ceux-ci craignant les nombreux moyens de pression dont elles disposent ainsi que la force de la cohésion féminine alimentée directement au sacré. Ainsi les femmes participent-elles non seulement à l'ordre social, mais aussi à son évolution. Moyen d'équilibre entre deux groupes antagonistes, celui de leur père et celui de leur époux, elles jouent un rôle de médiateur, portant en elles-mêmes la contradiction : le désordre se crée par elles, par elles s'instaure l'ordre, s'accomplit la société...

BIBLIOGRAPHIE

- BOCHET DE THE (M.P.), *La femme dans la dynamique de la société bėti, 1887-1966*, Paris, Université de la Sorbonne (Paris V), thèse de III^e cycle, 1970.
- LABURTHE-TOLRA (Ph.), *Minlaaba ; histoire et société traditionnelle chez les Bėti du Sud-Cameroun*, Lille, Université, thèse d'État, 2 tomes, 1 923 p., 1977.
- MALLART-GUIMERA (L.), « Ni dos ni ventre, religion, magie et sorcellerie chez les Evuzok (Cameroun) », *L'Homme*, vol. XV, n° 2, pp. 6-35.
- OWONO (J.), *Tante Bella*, Yaoundé, Librairie du Messager, 1959.
- TSALA (Abbé Th.), « Mœurs et coutumes des Ewondo », *Études camerounaises*, n° 56, pp. 8-112, 1958.
- VINCENT (J.-F.), *Traditions et transition, entretiens avec des femmes bėti du Sud-Cameroun*, Paris, ORSTOM, Berger-Levrault, 167 p., 1976.

Index des noms d'associations coutumières, de rites et de cérémonies

- angan* : rite lié à une association, pratiqué collectivement dans un but de propitiation.
- akus* : rite de « délivrance du veuvage ».
- eban abum* : rite accompli par les époux afin que la femme reste fidèle à son mari durant sa grossesse. Est également appelé « *eyomobo meki me fan* », c'est-à-dire « vouer sa femme aux malheurs par le sperme de son mari », ou encore *bisabega*.
- efanga bendoman* : rite de protection attaché à la naissance.
- efum bidi* : rite pratiqué dans un champ d'homme ou de femme, avant les semailles.
- ekiege bidi* : repas communiel à l'occasion des prémices de la récolte de graines de courge.
- ekora ntombe* : rite pratiqué chez les Mvélé et les Ewondo pour cas d'inceste.
- esali esok ekom kombo* : rite de protection attaché à la naissance.
- esani* : cérémonie en honneur d'un défunt masculin, chef de famille.
- eso binio* (ou *esob-ny l*) : rite de purification pratiqué par un individu, homme ou femme.
- ésob ny l* : « ablutions du corps », rite individuel qui se pratique occasionnellement comme remède purificateur.
- esoe meyok* (ou *etóbó awu*) : les funérailles.
- etobo awu* : la procédure d'héritage.
- etogo-bidi* : rite pour la fécondité du sol pratiqué avant les semailles, en pays manguisa.
- evaa meté* : l'investiture du nouveau chef de famille.
- ewodo* ou *evoto* : rite de purification chez les femmes lorsqu'un interdit avait été brisé.
- fui* : épreuve subie par les veuves lors de l'*akus*.
- kindi* : épreuve que les veuves subissent lors de l'*akus*.
- kua* (ou *akoa*, ou *koa*) : rite de fécondité accompli par le couple.
- mazili ndzoé yanda bit* : pratiqué chez les Mvélé, ce rite est destiné à un foyer stérile.
- mbabi* : rite collectif de fécondité, pratiqué par tous les adultes eton et batsinga qui, au seuil de la vieillesse, n'arrivent plus à procréer.
- melan* : rite collectif très solennel organisé par une association d'initiés masculins et féminins chargée de garder les crânes des ancêtres.
- mengongon* : rite agraire pratiqué avant les semailles.
- metunenga me ngon Zamba* : cérémonie réalisée avant les semailles, après une période de pénurie.
- mevungu* : le plus grand rite d'initiation féminin chargé de favoriser la prospérité.

minfongon : danse réservée à des jeunes filles et femmes mariées du village, faisant partie de l'association coutumière correspondante.

ndan mon : cérémonie qui précède la reprise des relations entre conjoints, après un accouchement.

ndongo osoe (ou *ngal ndongo*) : rite pour effacer les souillures qui rendent les femmes stériles.

ngas : le principal rite de protection des femmes chez les Bëti.

nkok : épreuve dite « de la biche » que subissent les veuves lors de l'*akus*.

ntui kabad ésiè : cérémonie occasionnelle où un cabri, bouc émissaire, est chassé en brousse.

nyembe : rite de protection.

nziba : rite traitant la femme dans son rôle de génitrice.

onguda : rite de protection pour les femmes.

tsogo : rite collectif pour tout le village lorsque les femmes sont menacées de stérilité.

so : grand rite d'initiation masculin.

Index des acteurs sociaux

- abom* : l'embryon.
asuzoa : femme-chef.
ayem : maître de la nuit, voyant.
ayom : le clan.
bankal : neveux utérins (sing. *monkal*).
dzal : le village.
ékon : esprit qui anime.
ekomba : première épouse d'un chef de famille.
elum minku : les génies.
esok : le conseil des anciens.
evu ngbel : le meurtrier.
fek : jeune adolescente ayant déjà l'âge de raison.
m̄b̄ōl̄ō : l'ordonnatrice du *mengongon*.
mgbē : individu puissant et malvaillant.
mingengam : devin guérisseur et magicien bienfaisant.
mingongon : sœurs du mort.
mkpangoe ewodo : la femme responsable du rite *ewodo*.
mkpeg : épouse favorite.
mvon : adepte d'un rituel.
nda bot : la lignée.
ndgo : patriarche.
ndongo mba : le président du rite *ndongo osoe*.
ndu osoé : celui qui baigne les patients lors du rite *eso binio*.
ndzo : vieux réputé pour son éloquence.
ngōn : la jeune fille en état de concevoir.
ngon Zamba : le Tout-Puissant.
nnemē : magicien ayant accès au monde de la nuit.
nsila mininga : femme disponible pour une relation sexuelle.
nya-binga : femme complète.
nya-dzal : « la mère du village ».
nya-môdo : homme complet.
omvoa ndongo : adjoint du *ndongo mba*.