

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES, SOCIALES
ET ÉDUCATIVES

UNITÉ DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES



UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POST-GRADUATE SCHOOL FOR THE
SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH
UNIT FOR SOCIAL
SCIENCES

DEPARTEMENT D'HISTOIRE
DEPARTEMENT OF HISTORY

**IDENTITÉ ET ALTERITÉ RELIGIEUSES CHEZ
LES EWONDO: (1901-1998).**

Thèse :

Thèse présentée et soutenue le 26 juillet 2022 en vue de l'obtention du diplôme de
Doctorat PH/D en Histoire.

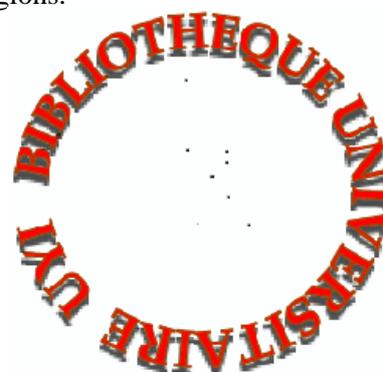
Option : Histoire des civilisations et des religions.

Par :

Michèle Carmèle Bolo Mbala

Titulaire d'un Master en Histoire.

jury :



Statuts	Nom	Université
President :	M. Philippe Blaise Essomba, Pr.	Yaoundé I
Rapporteur :	M. Moussa II Lissou, Pr.	Yaoundé I
Membres :	M. Roger Bernard Onomo Etaba, Pr.	Yaoundé I
	M. Achille Elvice Bella, Pr.	Yaoundé I
	Mme. Celestine Fouellefak Kana, Pr.	Dschang

À mes parents.

REMERCIEMENTS

Nous exprimons une profonde gratitude d'abord aux professeurs Robert Kpwang Kpwang et Moussa II Lissou qui, de bout en bout, ont guidé notre recherche. Nous leur devons particulièrement une reconnaissance pour leur disponibilité à nous prodiguer de précieux conseils, critiques et suggestions. La rigueur scientifique et l'exigence de la perfection qu'ils consacrent à la formation en histoire nous auront permis de mener à bien cette étude.

Nous sommes ensuite redevable envers tous nos enseignants depuis l'école maternelle jusqu'à l'université ; ils ont été parmi nos initiateurs à l'histoire. Hommages particuliers au corps enseignant du département d'histoire de l'Université de Yaoundé I pour l'encadrement et la formation académique sans lesquels ce travail n'aurait pu aboutir.

Nous remercions également les informateurs ainsi que le personnel de tous les centres de recherche où s'est effectuée cette enquête. Cette étude n'aurait pu être réalisée sans la disponibilité, l'accueil chaleureux et surtout le désir de partage qu'ils ont su nous témoigner.

Qu'il nous soit permis d'exprimer une grande et humble reconnaissance envers toute notre famille, particulièrement notre père, le Docteur Mbala Nguete qui a consenti durant des décennies, d'immenses sacrifices pour l'aboutissement de ce travail.

Enfin, que tous ceux qui auront facilité la réalisation de ce travail, de par des soutiens inestimables, reçoivent l'expression de notre gratitude infinie.

SOMMAIRE

DEDICACE	i
REMERCIEMENTS	ii
SOMMAIRE	iii
LISTE DES ILLUSTRATIONS	iv
RÉSUMÉ	v
ABSTRACT	vi
LISTE DES ABREVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES	vii
GLOSSAIRE	viii
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
CHAPITRE I :	29
LES FONDEMENTS DE LA RELIGION TRADITIONNELLE <i>EWONDO</i>	29
CHAPITRE II : LES CROYANCES ET RITES TRADITIONNELS <i>EWONDO</i>	114
CHAPITRE III : LES FACTEURS D'ALTERITE RELIGIEUSE CHEZ LES <i>EWONDO</i>	208
CHAPITRE IV: LES MUTATIONS RELIGIEUSES CHEZ LES <i>EWONDO</i>	302
CHAPITRE V: LES CONSEQUENCES DES MUTATIONS RELIGIEUSES CHEZ LES <i>EWONDO</i> ET LES PERSPECTIVES	352
CONCLUSION GENERALE	409
ANNEXES	422
SOURCES ET RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES	458

LISTE DES ILLUSTRATIONS

I-Carte

II-Tableau

RÉSUMÉ

Notre étude intitulée: « Identité et altérité religieuses chez les *Ewondo* (1901-1998) », entend restituer la religion authentique des *Ewondo*, un sous-groupe *beti* du peuple bantou *Ekang* d'Afrique équatoriale, puis examiner son évolution durant un siècle environ de contact avec le christianisme, et en dégager l'impact.

De la présentation en prolégomènes des *Ewondo*, se dégagent des liens étroits entre leurs croyances, origines, culture et environnement. Monothéistes, les *Ewondo* croient en un Dieu suprême et justicier, *Ntondobe*. A cette croyance fondamentale se rattachent d'autres à savoir : la lutte entre le bien et le mal, les interdits, la survie de l'âme après la mort, le culte des ancêtres et le tribunal divin *post mortem*. Les principaux rites, expressions de ces croyances et ultimes remparts sont : *éva'a mete*, *ésob nyol*, *ésié*, *tso'o*, *so*, *ongunda*, *édzep mbîm*, *akus*, *melan* et *ngi*. Ils forment le socle de l'identité religieuse des *Ewondo*.

Or, à peine installés autour de Yaoundé dans les années 1850, suite à de vagues migratoires depuis la vallée du Nil, comme d'autres *Beti*, les *Ewondo* font face à l'expansion chrétienne en Afrique. C'est ainsi que dès leur arrivée à Yaoundé le 13 février 1901 les missionnaires catholiques pallotins, en collaboration avec l'administration allemande implantée au Cameroun depuis le 12 juillet 1884, lancent une croisade contre les rites non chrétiens taxés de « diableries », dans l'optique de la « mission civilisatrice » de l'Occident. Qu'advient-il à la religion ancestrale des *Ewondo*? Plusieurs influences tant exogènes qu'endogènes se sont révélées en faveur de l'altérité religieuse de ce peuple. Parmi elles, au plan exogène : la mission catholique, l'administration et les transformations socio-économiques. Et au plan endogène : l'ésotérisme, les discriminations, les tensions fratricides, les angoisses et le mythe du « revenant blanc », *Nanga kôn*. Dans ce sillage, il apparaît clairement que la déperdition de la religion ancestrale n'aurait pas eu lieu si les *Ewondo* eux-mêmes n'avaient pas des prédispositions voire des pierres d'attente à la christianisation. Aussi, grâce à des convergences découvertes entre le christianisme et la religion *ewondo*, la croisade envisagée ici aboutit à un choc civilisationnel plutôt pacifique, marqué par l'acculturation, puis l'inculturation à la faveur du concile Vatican II (1959-1965). S'y greffe le pluralisme religieux avec de nouvelles églises « pentecôtistes » à l'ère de la mondialisation. Il en résulte des mutations profondes et des perspectives intéressantes qui s'inscrivent dans la dynamique des bouleversements du XX^e siècle, dont la saisie permettrait la réappropriation de l'héritage religieux ancestral et son apport au rendez-vous du donner et du recevoir.

ABSTRACT

Our study, entitled "Religious Identity and Otherness among the Ewondo (1901-1998)", aims to reconstruct the authentic religion of the Ewondo, a Beti sub-group of the Ekang Bantu people of equatorial Africa, and then to examine its evolution during approximately one century of contact with Christianity, and to identify its impact.

From the prolegomena of the Ewondo, close links between their beliefs, origins, culture and environment emerge. As monotheists, the Ewondo believe in a supreme and just God, Ntondobe. This fundamental belief is linked to others, namely: the struggle between good and evil, the prohibitions, the survival of the soul after death, the cult of the ancestors and the post-mortem divine tribunal. The main rites, expressions of these beliefs and ultimate ramparts are: éva'a mete, ésob nyol, ésié, tso'o, so, ongunda, édzep mbîm, akus, melan and ngi. They form the basis of the religious identity of the Ewondo.

However, as soon as they settled around Yaoundé in the 1850s, following waves of migration from the Nile Valley, the Ewondo, like other Beti, were confronted with the Christian expansion in Africa. Thus, as soon as they arrived in Yaoundé on 13 February 1901, the Pallottine Catholic missionaries, in collaboration with the German administration, which had been established in Cameroon since 12 July 1884, launched a crusade against non-Christian rites, which were considered to be 'devilish', with a view to the 'civilising mission' of the West. What will happen to the ancestral religion of the Ewondo? Several influences, both exogenous and endogenous, have been shown to favour the religious otherness of this people. Among them, on the exogenous level: the Catholic mission, the administration and the socio-economic transformations. And on the endogenous level: esotericism, discrimination, fratricidal tensions, anxieties and the myth of the 'white returnee', Nanga kôn. It is clear that the loss of the ancestral religion would not have taken place if the Ewondo themselves had not had a predisposition or even waiting stones for Christianisation. Thus, thanks to the convergences discovered between Christianity and the Ewondo religion, the crusade envisaged here led to a rather peaceful civilisational clash, marked by acculturation, then inculturation in the wake of the Second Vatican Council (1959-1965). Religious pluralism was grafted on to this with new 'Pentecostal' churches in the era of globalisation. The result is profound mutations and interesting perspectives that are part of the dynamics of the upheavals of the 20th century, the seizure of which would allow the reappropriation of the ancestral religious heritage and its contribution to the meeting of giving and receiving.

LISTE DES ABREVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

A.N.Y. : Archives Nationales de Yaoundé.

A.P.A. : Affaires Politiques et Administratives.

C.D.O.Y. : Centrale de la Diocésaine des Œuvres de Yaoundé.

C.E.N.C. : Conférence Episcopale Nationale du Cameroun.

C.L.E. : Centre de Littérature Evangélique.

C.R.A. : Centre de Recherches Africanistes.

Cf. : Confère.

D.I.P.E.S. : Diplôme de Professeurs d'Enseignement Secondaire.

F.A.L.S.H. : Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines.

F.L.S.H. : Faculté des Lettres et Sciences Humaines.

I.F.A.N. : Institut Français d'Afrique Noire.

M.P.A. : Mission Presbytérienne Américaine.

M.S.T. : Maladie Sexuellement Transmissible.

O.R.S.T.O.M. : Office de la Recherche Scientifique et Technique d'Outre-mer.

P.U.F. : Presses Universitaires de France.

R.P. : Révérend Père.

S.C.F. : Sacrée Congrégation de la Propagation de la Foi.

U.C.A.C. : Université Catholique d'Afrique Centrale.

GLOSSAIRE

Nous avons estimé judicieux de traduire ou d'expliquer les termes spécifiquement *beti* employés dans notre étude, à partir du dictionnaire de T. Tsala¹, des ouvrages de Ph. Laburthe-Tolra², de J.C. Atangana³ et de J.F. Vincent⁴ :

Abe : mal, mauvais.

Akab : généreux.

Akpe : vipère.

Akuma : richesse.

Avouman : parenté.

Awoe : tuer.

Ayan : oignon (protecteur ou propitiatoire).

Ayon : unité lignagère, clan, peuple.

Bawok : ils entendent.

Bekon : pluriel de *kôn* (ancêtre, revenant).

Belo : pluriel d'*olo'o* (esclave domestique).

Bian : remède, charme magique.

Bidi : pluriel d'*adi* (nourriture).

Biki : interdits, pluriel d'*éki* (un interdit).

Bikie : fers, pluriel d'*ékié* (fer, sorte de monnaie.).

Bilabi : rituel d'échange de cadeaux.

¹ T. Tsala, *Dictionnaire Ewondo-Français*, Lyon, Imprimerie Emmanuel Vitte, 1956.

² Ph. Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun essai sur la religion béti*, Paris, Karthala, 1985.

³ J.C. Atangana, *Des us et coutumes de nos ancêtres à l'usage des jeunes générations Asu metum be tara ai be nana De majorum nostrorum usibus*, Yaoundé, Presses de l'Isiprint, 2013.

⁴ J.F. Vincent, *Femmes beti entre deux mondes : entretiens dans la forêt du Cameroun*, Paris, Karthala, 2001.

Bilanda : maladies (exemple les abcès) causées par le vol de bétail ou de récolte.

Bituga : pluriel d' *étuga* (esclaves très asservis).

Dibi élog: herbe des ténèbres.

Dzo : dire, parler.

Dzongo : ruine, déchéance.

Eba : plante utilisée dans les rituels de purification.

Ebouboua : catastrophe, calamité.

Eboue : pourriture, souillure.

Ekomba : première épouse et conseillère du *nkukuma*.

Elog : herbe.

Esie : rituel de guérison, de purification, de réconciliation.

Esob nyol : rite de lavage, de purification.

Etog : bassin médicinal.

Evu : principe de la sorcellerie.

Feg : sagesse.

Kabad : nom générique pour tout ovin ou caprin.

Kal : sœur.

Kap : partager.

Ke : partir.

Ki : interdire.

Man : fils de, descendant de.

Mebanga : blocages.

Mebe'e/Mebegue: Dieu

Mebian : pluriel de *bian*, charme magique.

Meken : pluriel d'*aken*, qui signifie rite.

Melan : rituel de protection.

Mevungu : rite de purification, de propitiation et d'initiation des femmes.

Mgba : amitié.

Mgbë : sorcellerie.

Minkom : pluriel de *nkomb* (captif).

Minkug : pluriel de *nkug* (génie).

Minkukuma : pluriel de *nkukuma* (chef, riche).

Minsem : pluriel de péché ou faute.

Mintobo : pluriel de *ntoba* (serf / client).

Mintomba : pluriel de *ntomba* (noble).

Mkpek : l'épouse préférée.

Mod : homme, être intelligent.

Mvag : mangouste.

Mvoe : paix, bonne santé, tranquillité, bon ordre, quiétude.

Mvog: unité résidentielle, lignage.

Ndzoe : chef.

Ngab : part (héritage).

Ngì : rite de protection.

Ngon : lune, menstrue, jeune fille.

Nkouk : colonne vertébrale.

Nnam : village.

Nnyamodo : “homme-mère”, adulte, grand.

Nnyandom : oncle.

Nsem : bris d’interdit, péché, faute.

Nsisim : ombre, esprit.

Ntondobe : Dieu créateur et soutien de l’univers.

Nyol : corps.

Obobogo zen : fougère utilisée dans les rituels de purification.

Osoé : ruisseau.

Otombo : ficus.

Oven : copalier.

Owondo : arachide.

Sem : couper.

So : rite d’initiation masculin.

Tso, ou *tsogo* : état d’impureté découlant du meurtre d’un parent ou de l’inceste.

Tso’o : rite de purification des victimes du meurtre d’un consanguin ou de l’inceste.

Tuloa : esclave marqué par une extrême maltraitance.

Wok : entendre, écouter.

Yen : voir.

Yob : ciel.

Yom : fleuve légendaire, probablement un affluent de la Sanaga franchi par les *Beti* pourchassés par les musulmans foubés à partir du plateau de l'Adamaoua entre les XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles.

Zamba : le premier homme dans la mythologie *Ekang*, adopté par les missionnaires comme Dieu.

Zoe : civette.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le sujet qui fait l'objet de notre étude est une contribution à l'histoire des civilisations et es religions. Il s'intitule : "Identité et altérité religieuses chez les *Ewondo* : (1901-1998)".

Au préalable, il est judicieux d'évoquer les raisons du choix de ce sujet, nos cadres conceptuel et théorique, la délimitation spatio-temporelle, la revue critique de la littérature sur notre thématique, la problématique, la méthodologie, les difficultés rencontrées et le plan.

Raisons du choix du sujet

Le choix de ce sujet part des raisons d'ordre à la fois socio économique, historique, géographique, méthodologique, et académique.

Au plan socio économique, cette étude tient d'un ensemble de constats. Le premier est la recrudescence dans nombre de pays africains en général et au Cameroun en particulier, des calamités telles que : les morts précoces et violentes, les maladies incurables, les conflits fratricides interminables, les suicides, la précarité et autres crises compromettant la santé, la prospérité, l'harmonie et la paix. La rhétorique de la littérature postcoloniale s'accorde à penser qu'avant l'expansion de la colonisation européenne en Afrique et même au lendemain des indépendances, l'ampleur du mal n'avait pas atteint le niveau actuel. La paupérisation s'accroît, la morbidité et la mortalité accablent les populations et n'épargnent pas évidemment les *Ewondo*. Les valeurs traditionnelles d'une grande importance telles que la parenté, la solidarité, l'entraide sont en voie de s'éroder. C'est avec une grande nostalgie doublée de remords que les arrière-grands parents de la génération actuelle évoquent des souvenirs du temps passé où la mort était chose rare, les cérémonies de gaieté et d'épanouissement plutôt courantes¹. Dans l'optique de la contextualisation de cette étude, il convient de souligner que la crise économique, l'explosion démographique, le chômage et la mauvaise gouvernance (corruption, trafic d'influence, tribalisme, népotisme...) engendrent des disparités criardes entre les couches démunies voire défavorisées, de plus en plus nombreuses, et une minorité de nantis. Les frustrations qui en

¹ J-F. Vincent, *Traditions et transition. Entretiens avec des femmes beti du Sud-Cameroun*, Paris, Éditions Berger-Leyrault, 1976, pp. 142-147. ; E. Fouda Etoundi, *La tradition beti et ses rites*, Yaoundé, Sopecam, 2012, pp. 10-24 et J.M. Ela, *Le cri de l'homme africain*, Paris, l'Harmattan, 1980, pp. 7-8. A lire également à ce sujet S. Smith, *Négrologie, pourquoi l'Afrique meurt ?*, Paris, Calman-Lévy, 2003, pp. 10-13 ; Kä Mana, *Théologie africaine pour temps de crise : le christianisme et la reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, Paris, 1993, pp. 93-94 et p.161 ; R. Dumont, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Le Seuil, 1962, pp. 15-16 et du même auteur, *L'Afrique étranglée*, Paris, Le Seuil, 1980, pp.8-12 et *Pour l'Afrique j'accuse*, Paris, Plon, 1986, pp. 26-27.

résultent compromettent la cohésion sociale ainsi que la coexistence pacifique des populations. Autant, l'adhésion à de nouvelles religions aboutit souvent à des résultats peu reluisants : extorsions de biens, abus de confiance, meurtres, suicides²... Face à cette crise multiforme, une question fondamentale mérite d'être posée : Que sont devenues les valeurs religieuses qui ont pendant des millénaires constitué des boucliers voire des remparts contre les forces du mal ?

Au plan historique, les *Ewondo* nous intéressent par le fait que ce sous-groupe *Beti* du Sud-Cameroun est parmi les premiers à accueillir pacifiquement les tout premiers explorateurs allemands et missionnaires catholiques pallotins au Cameroun, respectivement les 15 janvier 1888 et 15 février 1901 à Yaoundé³. La mission catholique bâtie à Mvolyé, une colline de Yaoundé, devient très tôt le centre de diffusion du catholicisme dans les régions du Centre, du Sud et de l'Est du Cameroun. Yaoundé est donc la mission-mère des autres stations catholiques et des diocèses qui ont vu le jour dans l'arrière-pays : Doumé en 1949, avant d'être scindé en 1983 pour donner naissance aux diocèses de Bertoua et Doumé-Abong Bang ; Mbalmayo en 1961 ; Bafia en 1965 et Obala en 1987. En outre, Yaoundé est depuis le synode diocésain (1980-1990), le lieu de recueillement et de retraites spirituelles et de rassemblement des associations mariales de l'Archidiocèse de Yaoundé. C'est aussi le lieu de résidence de l'Archevêque métropolitain, le siège de la Conférence Episcopale du Cameroun et la résidence du Nonce apostolique du Vatican au Cameroun et en Guinée équatoriale. C'est également le berceau d'une importante élite du Cameroun formée dans les institutions scolaires et confessionnelles catholiques. Qu'il suffise de citer entre autres, l'Ecole Saint Laurent, les séminaires de : Nlong, Mvolyé, Otelé, Akono, Mbalmayo et les collèges de renom tels que: Francois Xavier Vogt, la Retraite, Mimetala, etc.

Aussi, après un siècle de contact avec des religions étrangères et en premier le catholicisme, les *Ewondo* comme d'autres *Beti*, face aux diverses calamités, se confient tantôt aux prêtres, pasteurs, apôtres des églises nouvelles et autres marabouts ayant pignon sur rue dans les centres urbains, tantôt aux tradi-praticiens africains appelés "guérisseurs". Il va sans dire que l'urbanisation galopante et le cosmopolitisme qui en est le corollaire, catalysent le déracinement

²Journal l'*Anecdote*, n° 596 du lundi 06 novembre 2012, "De 1992 à 2012 : Voyage au cœur de la tragédie des *Beti* orchestrée par les *Beti*"; C. Ateba Eyene, *Les paradoxes du pays organisateur : élites productrices et prédatrices : le cas de la province du Sud-Cameroun à l'ère Biya* (1982-2007), Yaoundé, Ed. Saint-Paul, 2008, pp. 26-54 et J. F. Owona, *Pauvreté ou paupérisation de l'élite *Beti*, une étude exégético-éthique de la pauvreté chez les *Beti-Fang* du Cameroun*, Bamberg, University of Bamberg, 2011, pp.16-74.

³<https://gsbmhenrivietter.net>, consulté le 18 mars 2020 et Mveng (Engelberg), dir., *Album du centenaire (1890-1990). L'Eglise catholique au Cameroun, 100 ans d'évangélisation*, Bologne, Presso Grafiche, 1990, pp. 81-123.

culturel et partant, l'aliénation de la conscience religieuse de ce peuple. Dans le contexte de la globalisation, on assiste de plus en plus à l'expansion de plusieurs confessions agissant à l'échelle internationale, usant de nouvelles technologies d'information et de communication. Dans cette mouvance, prospèrent des prophètes ou gourous qui proposent à leurs ouailles de nouvelles voies pour résorber les difficultés quotidiennes. Yaoundé, capitale du Cameroun ainsi que d'autres villes du pays *ewondo* deviennent leurs terreaux de prédilection⁴. Dès lors, les *Ewondo* comme la plupart des Africains, se trouvent à la croisée des chemins, déboussolés, déracinés, bouleversés, et à la recherche de repères voire de remparts susceptibles de vaincre le mal. Quel avenir ?

Par ailleurs, au plan géographique le territoire ancestral des *Ewondo* occupe une position stratégique favorable à la diffusion et aux échanges d'éléments culturels, religieux en l'occurrence, au Cameroun et en Afrique Centrale. Ce territoire couvre trois régions administratives du Cameroun méridional : le Centre, l'Est et le Sud, plus principalement les départements actuels du Mfoundi, du Nyong et So'o, de la Mefou et Afamba, de la Mefou et Akono, du Ntem, et de l'Océan. Rappelons que le mot Yaoundé désignant aujourd'hui la capitale du Cameroun, dérive d'une déformation linguistique de « *Ewondo* ». La contrée habitée par les *Ewondo* autour de la ville de Yaoundé suite à de vagues migratoires partant de la vallée du Nil à des temps immémoriaux, et ayant traversé avec d'autres *Beti* le fleuve Sanaga, est connu comme le foyer primitif de nombreux peuples bantou qui y ont séjourné aux environs des années 1800, avant qu'ils essaient ailleurs en Afrique équatoriale. De par cette position charnière au cœur de l'Afrique équatoriale, le pays *ewondo* est donc une terre d'accueil, de brassage et de transit de peuples divers, y compris des étrangers dont les missionnaires chrétiens, vers d'autres pays d'Afrique centrale (Tchad, République Centrafricaine, Congo, Gabon et Guinée Équatoriale).

Cette contrée nous intéresse autant comme pivot voire épicerie de la conquête des âmes sous la bannière de l'expansion chrétienne de la fin du XIX^e siècle et partant, l'un des creusets de la déperdition des rites ancestraux dans le contexte de la fameuse « mission civilisatrice » de

⁴ Au Cameroun comme partout ailleurs en Afrique la liberté de culte proclamée dans le contexte du vent de la libéralisation et de la démocratisation des années 1990-1992 a favorisé l'expansion fulgurante d'une offre religieuse renouvelée, où les églises pentecôtistes tiennent une place remarquable. À titre d'illustration, l'expansion du pentecôtisme touche aujourd'hui l'ensemble du continent africain. Le nombre de lieux de culte des "assemblées de Dieu" en Afrique serait passé de 12000 environ en 1988 à 25000 en 1999. Cf. [Http: www.cairn.info](http://www.cairn.info), consulté le 17 mars 2018. On lira également à ce propos C. Ateba Eyene, *Le Cameroun sous la dictature des loges, des sectes, du magico-anal et des réseaux mafieux : de véritables freins contre l'émergence en 2035 : la logique au Cameroun de la performance*, Yaoundé, Saint-Paul, 2012, pp. 25-40.

l'Occident chrétien⁵. Signalons que plusieurs agglomérations du pays *Ewondo* sont depuis les années 1990, les centres de diffusion du pentecôtisme et d'autres confessions religieuses au Cameroun et ailleurs en Afrique centrale. Par là le pays *ewondo* devient également aujourd'hui le centre du pluralisme religieux qui, on le verra, hypothèque considérablement leur identité religieuse.

Au plan méthodologique, l'intérêt que cette enquête accorde aux *Ewondo* est double : D'une part, ils sont un prototype de la société africaine acculturée. D'autre part, nous faisons nôtre l'orientation de la recherche historique proposée par Charles Samaran qui postule que l'efficacité de la recherche est moins dans la prospection massive de millions d'individus que dans les études en profondeur sur de petits groupes⁶. Ainsi, il s'est avéré intéressant de focaliser notre champ d'étude à un sous-groupe *Eakang* : les *Ewondo*, représentatif des autres *Beti*, disposant tous d'un vivier religieux ancestral commun, et ne se distinguant les uns des autres que par quelques nuances dialectales. Mais pourquoi s'intéresser plus particulièrement au sous-groupe *Ewondo* ?

Ce faisant, une étude sur la revalorisation de la culture d'un peuple africain, tel que les *Ewondo*, loin de viser un repli identitaire -d'ailleurs irréaliste dans le train de la mondialisation- s'inscrit au demeurant dans la dynamique de la restauration de l'identité culturelle africaine, forte de sa diversité. Cette identité étant conçue, ainsi que le fait remarquer Cheikh Anta Diop, comme : "La somme des histoires locales fortement vécues, dans lesquelles les peuples africains, segmentés par diverses forces extérieures dont la principale est la colonisation, se recroquevillent et végètent aujourd'hui"⁷. Dans cette optique, l'identité et l'altérité religieuses des *Ewondo*, illustrent l'évolution des croyances et rites des *Beti* et in *extenso*, du vaste ensemble Pahouin dit *Eakang* d'Afrique équatoriale. Sous ce prisme, ce travail participe, à partir du cas des *Ewondo*, à la connaissance de l'identité religieuse africaine ainsi que de sa dynamique évolutive suite à un siècle de contact avec le christianisme. C'est dans ce sens que F. Eboussi Boulaga réitère : "Au commencement, ce sont des traditions multiples qui s'ignorent mutuellement, qui n'existent pas

⁵ Mbala Nguele, "La Mission Presbytérienne Américaine et le nationalisme camerounais 1866-1957", Thèse de Doctorat III^{ème} cycle en Histoire, F.L.S.H., Yaoundé 1989, pp. 74-78. Entre 1866 et 1998, eu égard à cette situation stratégique du pays *ewondo*, les stations missionnaires catholiques et protestantes fondées au Sud-Cameroun, leurs écoles, hôpitaux et orphelinats ont reçu des flux considérables d'élèves, de malades et de déshérités, provenant non seulement des autres régions du Cameroun, mais aussi des pays frontaliers tels que le Gabon, la Guinée Equatoriale, la Centrafrique, le Congo et le Tchad.

⁶ C. Samaran, *L'histoire et ses méthodes*, Paris, Gallimard, 1961.

⁷ Cheikh A. Diop, *Civilisation et Barbarie*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 274.

les unes pour les autres. Après coup, on peut en faire la somme, en rassembler les traits récurrents ou constants, et nommer ce dénominateur la tradition africaine’’⁸. Plus largement, la Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles, stipule en son article 6 que : ‘‘Loin d’entraver la communion des valeurs universelles qui unissaient les peuples, les particularités culturelles la favorisent. La reconnaissance du fait que les identités culturelles se côtoient là où coexistent les traditions différentes constitue l’essence même du pluralisme culturel.’’⁹. Notre étude partage donc la déclaration de Mexico, et insiste sur le fait que : ‘‘l’humanité s’appauvrit lorsque la culture d’un groupe déterminé est inconnue ou détruite’’¹⁰. Seulement, il convient de situer le développement des identités culturelles, puisqu’on sait que ces dernières peuvent être bien meurtrières.

En outre, la présente étude s’appesantit sur le fait religieux que les historiens des civilisations et des religions s’accordent à considérer comme le pilier de toute civilisation. En ce sens, notre étude s’intègre dans la recherche et la restitution des valeurs religieuses authentiques africaines, à partir de l’exemple des *Ewondo*, dans la perspective que ces valeurs ainsi que leur enseignement outilleraient les générations actuelles et futures d’Afrique et d’ailleurs, dans le processus de construction ou de reconstruction de la paix et de la prospérité durables, tant souhaitées.

En tout état de cause, la présente étude, en s’inspirant de la religion ancestrale des *Ewondo* et de son altérité, se propose en substance de dévoiler le patrimoine religieux millénaire es peuples « primitifs », africains en l’occurrence qui aura apporté des solutions riginales aux multiples crises vécues par les aïeux avant l’esclavage, la colonisation et la mondialisation. Plus concrètement, il est question de réfléchir à partir de l’expérience historique des *Ewondo*, sur les stratégies susceptibles de restituer l’héritage religieux africain, et le mettre au service des Africains voire de l’humanité toute entière. Tant il est vrai que les défis de la paix et du développement sont de plus en plus des préoccupations universelles. Pour ce faire, l’on pourrait donc interroger l’histoire afin de dévoiler le précieux trésor religieux des Africains à l’instar des *Ewondo*, occupants du plateau sud-camerounais depuis les années 1850, après de vagues migratoires successives venant de l’Égypte¹¹. Ils sont avec d’autres Bantou, parmi les premiers

⁸ F. Eboussi Boulaga, *La crise du Mantu*, Paris, Présence Africaine, 1977, p. 144.

⁹ U.N.E.S.C.O., Mexico City (26 juillet-6 août 1982).

¹⁰[Http://portail.unesco.org/culture](http://portail.unesco.org/culture), consulté le 16-07-2018.

¹¹Plusieurs auteurs s’accordent sur l’inexactitude de la date d’arrivée des migrants *Beti* au plateau sud camerounais. Nombreux se réfèrent à la tradition orale étant compris que dans ces sociétés sans écriture les repères chronologiques sont sujets à caution. On peut lire à ce propos : J. Ki-Zerbo, *Histoire de l’Afrique noire d’hier à demain*, Paris,

Africains à l'intérieur du continent à affronter la croisade occidentale chrétienne contre les religions non-chrétiennes, dites "païennes" à partir de 1901, à la rencontre des missionnaires catholiques Pallotins. De par cette étude, l'on peut saisir en fin de comptes les effets d'acculturation, (en allemand *Mabekerung* qui signifie conversion en masses) et d'inculturation post Vatican II. L'altérité religieuse qui en découle ne manque pas d'avoir, on le verra, des conséquences sur tous les plans de la vie quotidienne. D'où la nécessité qui s'impose à s'inspirer du cas *ewondo* afin de restaurer les valeurs de la religion ancestrale africaine, sous peine d'être phagocytée durablement par le cosmopolitisme imposé par la mondialisation.

Enfin, au plan académique, notre choix thématique tient de notre cursus d'historienne. Il s'impose au demeurant comme un devoir de mémoire visant à restituer et à transmettre les valeurs porteuses des idéaux constructifs. Ce faisant, nous entendons suivre le chemin d'Hérodote-le plus ancien des historiens grecs-, en empruntant son objectif-certains novateur au V^{ème} siècle av. J.-C., mais encore actuel-, d'"empêcher que les actions accomplies par les hommes ne s'effacent avec le temps"¹². Notre enquête s'efforce par conséquent d'éviter que tombent dans l'oubli les faits et événements religieux constituant la mémoire des Africains à la veille et après un siècle d'évangélisation chrétienne. Dans cette optique, notre souci majeur est, somme toute, de sensibiliser davantage les institutions en charge de la culture, de l'éducation, de la paix et du développement, en vue de l'appropriation et de la mise à profit des valeurs des religions africaines ancestrales que nous entendons dévoiler tout au long de la présente étude. Dans cette perspective, cette enquête entend contribuer à la réhabilitation du patrimoine religieux voire culturel des *Beti* en général et des *Ewondo* en l'occurrence, en tant que ressource de vertus nécessaires à l'heure où des menaces multiformes plombent la cohésion et la prospérité, tant à l'échelle nationale qu'internationale.

Mieux encore, il ne fait aucun doute que la découverte des valeurs religieuses constructives d'un peuple africain et leur mise à profit sur l'échiquier du "village planétaire" participeraient à reconnaître la dignité du Noir africain et impliquer sa culture au rendez-vous du donner et du recevoir. Ce faisant, nous rejoignons les pères de la Négritude, en l'occurrence A. Césaire, qui affirmait justement qu' "aucune race ne possède le monopole de la beauté, de

Hatier, 1978, pp. 96-100 ; E. Mveng, *Histoire du Cameroun*, Paris, Présence Africaine, 1963, pp. 222-223, et pp. 239-248 ; P. Laburthe-Tolra, *Les Seigneurs de la forêt, Essai sur le Passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Beti du Cameroun*, Paris, Karthala, 1981, p. 46 et I. Dugast, *Inventaire ethnique du Sud-Cameroun*, Yaoundé, I.F.A.N., 1945, p. 71.

¹²Samaran, *L'Histoire et ses méthodes...*, p. 4.

l'intelligence, de la force et il est place pour tous au rendez-vous de la conquête"¹³, et avant de conclure : "Ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale"¹⁴. Autrement dit, il y a deux façons de se perdre : être muré dans le particulier ou dissout dans l'universel. La Négritude, selon ses chantres, A. Césaire, L-G. Damas et L. Sédar- Senghor notamment, se veut être une affirmation de valeurs culturelles authentiques de l'être négro-africain. Il s'agit donc d'une réflexion de l'être Noir sur son identité à lui connaître tout ce qu'il a de particulier et tout ce qu'il a de commun avec l'humanité. La tour ouvrant à un horizon infini, tandis que la cathédrale, par ses murs, traduit simplement l'isolement qui renvoie à l'idée selon laquelle le Noir n'aurait rien de commun avec les autres êtres humains¹⁵.

À ces raisons se greffe l'ambition propre de chercheur que nous sommes dans la science historique. En effet, la présente thèse fait suite à nos deux travaux antérieurs réalisés en vue de la revalorisation du patrimoine traditionnel africain : le premier travail y relatif est un mémoire de Master en Histoire des Civilisations et des Religions, intitulé : "Les rites de purification *Beti* à Mvolyé entre 1901 et 1998", soutenu à la Faculté des Arts et Lettres de l'Université de Yaoundé I. Le second : "Stratégies managériales de promotion optimale de la culture traditionnelle par les structures étatiques : étude menée au Centre Culturel Camerounais", est un mémoire de sciences humaines et sociales appliquées à l'éducation permanente, soutenu à l'Institut National de la Jeunesse et des Sports de Yaoundé. Y faisant suite, la présente étude qui s'intitule "Identité et altérité religieuses chez les *Ewondo*: (1901-1998)", prolonge donc une série d'enquêtes que nous entreprenons sur la problématique du patrimoine culturel africain, en tant que vivier de solutions aux différentes crises contemporaines.

En clair, il s'agit ici d'une approche historique de sortie de crises, à base d'une réappropriation de l'héritage culturel négro-africain, religieux en l'occurrence, qui a été violé, pillé, bafoué par l'esclavage et la colonisation d'une part, puis oublié voire ignoré par les Africains eux-mêmes à travers les vicissitudes de l'histoire, d'autre part. Au risque de faire de

¹³A. Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1971, pp. 139-140.

¹⁴ Ibid., p. 117.

¹⁵ La négritude est un concept et un mouvement littéraire nés dans le courant des années 1930 dans l'entre-deux-guerres, et inauguré par A. Césaire, L-G. Damas et L. Sedar Senghor. Le terme négritude apparaît pour la première fois en 1934, dans un texte du Martiniquais Césaire intitulé "Négrerie", publié dans la revue *L'Enfant noir*. La négritude traduit l'affirmation des valeurs culturelles, historiques et spirituelles africaines. Non seulement littéraire et artistique, la négritude se veut politique, à travers notamment la lutte contre le colonialisme et l'humiliation subis par l'Afrique noire. En effet, la négritude apparaît dans le courant des idées qui circulent dans les milieux intellectuels noirs depuis l'entre-deux guerres mondiales pour la remise en question de la suprématie des valeurs des sociétés occidentales. Elle proteste en outre contre l'assimilation et réclame la reconnaissance des valeurs des civilisations noires.

ces derniers, un peuple anhistorique : sans passé, ni présent, ni avenir, selon la perception raciste d'une certaine historiographie ethnocentriste occidentale.

En plus de ce devoir de mémoire et d'une contribution à la renaissance de l'Afrique, notre travail s'efforce en même temps de restituer la place de la religion dans l'évolution des civilisations. Aussi, nous a-t-il semblé opportun d'élucider les concepts-clés de cette étude.

Cadre conceptuel

Afin de mieux cerner notre problématique et d'éviter des confusions autour des concepts diversement appréhendés, il est judicieux de clarifier au préalable les termes-clés en rapport avec cette étude en l'occurrence: identité, altérité et religion, en les illustrant le plus possible au contexte qui est le nôtre.

S'agissant d'abord du concept "identité", le dictionnaire Larousse le définit comme un ensemble d'éléments permettant de reconnaître un individu, un groupe ou un peuple, et de prouver sans équivoque qui on est. Autrement dit, l'identité est comprise comme l'ensemble de caractères propres et fondamentaux par lesquels on reconnaît une personne ou un groupe. Ces caractères propres à un peuple, qui consacrent son identité, sont liés à ses origines, à son passé et à son milieu.

En clair, le concept d'identité implique l'ambition d'affirmer ou de réaffirmer et de respecter la personnalité, la spécificité d'un groupe d'individus, quel qu'il soit, parmi tant d'autres. La question de l'affirmation de l'identité d'un peuple se pose généralement dans un contexte de méprise par des forces de domination extérieure ou alors de concurrence sur un échiquier de pluralisme culturel. Il s'agit donc d'un ensemble d'éléments authentiques de la culture d'un peuple dans un contexte où s'échangent diverses civilisations. En ce sens, ce travail qui vise la connaissance des valeurs caractéristiques et fondamentales de la religion de l'*Ewondo*, apparaît inéluctablement comme une contribution à la compréhension et à la réaffirmation de ce qu'il a de particulier, c'est-à-dire son identité.

L'altérité quant à elle dérive étymologiquement du mot latin *Alter* qui signifie autre, différent. De cette origine latine, le terme « altérité » désigne l'état de ce qui est autre que soi, qui a subi une dégradation. Grammaticalement, l'altérité est le substantif du verbe altérer, synonyme de changer, modifier quelque chose en détériorant ses qualités, c'est-à-dire en la dégradant. En ce sens, l'altérité connote une idée péjorative. Car, elle est comprise comme l'état de ce qui est abîmé, dégradé, aliéné, changé.

Au plan de la discipline historique, l'étude de l'altérité amène donc à mettre en lumière les mutations économiques, sociales, psychologiques, politiques, culturelles et environnementales intervenues au terme d'un processus dont les causes et les conséquences sont à déterminer. Elle induit la mise en évidence des facteurs d'aliénation, de la dépersonnalisation voire de la perte de ce qu'un peuple est, par ses origines, son passé et son environnement. Elle puise ainsi dans les différentes époques historiques depuis l'antiquité, lorsque les peuples, en l'occurrence les *Beti*, de gré ou de force, sont entrés en contact avec d'autres.

Dans le cadre de ce travail, il est donc question d'élucider en plus de l'identité religieuse, les facteurs ainsi que l'impact du processus d'altérité de la religion ancestrale des *Ewondo*, suite à un siècle de cohabitation avec le christianisme.

S'agissant du concept "religion", il est polysémique de par son étymologie latine. Il dérive tantôt du verbe *religare* : relier, tenir ensemble, tantôt d'un autre verbe *religere* : être attentif, observer. Dans ce sens, le terme religion renvoie à la relation entre le transcendant et les humains. Il s'exprime différemment suivant les peuples et les langues. Les Grecs par exemple, dans l'antiquité, désignaient la religion par le mot "thérapie", c'est-à-dire soin, accordé aux autels, à l'entretien des lieux et des ministres de culte. Dans la Rome antique, le terme *religio* fut défini pour la première fois par Cicéron, (106-43 av. J-C.) comme étant "le fait de s'occuper d'une nature suprême que l'on appelle divine, et de lui rendre un culte"¹⁶. En ce sens, la religion concerne *in extenso* la tradition, les coutumes et les cultes d'un peuple. Il est à relever en outre que les langues latines et grecques traduisent l'idée de religion par le terme dérivé du latin *religio* qui exprimait alors la crainte, la piété, le sentiment de respect à l'égard du sacré. Dans le Coran, le terme *din* qui peut être considéré comme équivalent de la religion, désigne avant tout les prescriptions de Dieu, Allah, à la communauté des fidèles musulmans. Au Moyen-âge, on en vient à penser que la religion (*religio*) traduit tout simplement la vie monastique. Au début du XVIII^{ème} siècle, les Chinois désignent la religion par "l'enseignement des ancêtres". Ce faisant, ils mettent l'accent sur la transmission du savoir et surtout des pratiques rituelles. Notons qu'au XI^{ème} siècle, les Japonais traduisent religion par l'enseignement de l'essentiel.

Le dictionnaire Larousse définit la religion comme "l'ensemble des croyances, de dogmes et de rites définissant le rapport de l'homme avec le sacré"¹⁷. Cette définition rejoint celle du dictionnaire Encarta selon laquelle, la religion est "un système de croyances et de

¹⁶ Cicéron, *De l'inventaire oratoire*, II, 53. Pour un commentaire de cette définition, cf. J. Grondin, *La philosophie de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, Que-sais-je ? 2009, pp.66-67.

¹⁷ *Petit Larousse illustré*, Paris, 2000, p. 875.

pratiques fondé sur la relation avec un être suprême, un ou plusieurs dieux, à des choses sacrées ou à l'univers''¹⁸. Ce sens du terme religion se rapproche de celui que lui attribue E. Durkheim (1810-1890). D'après le sociologue français, la religion renvoie à un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites. Dans son *Petit traité de la vraie religion*, à l'usage de ceux qui souhaitent comprendre un peu mieux le XXI^{ème} siècle, G. Menard quant à lui, conçoit la religion comme "la gestion du sacré"¹⁹.

De toutes ces définitions, il ressort que la religion est primordialement le lien entre le transcendant et l'être. S'y dégagent quatre acceptions qui ne sont que des justifications de la pratique religieuse, mais qui ne se substituent pas autant à la définition étymologique du terme religion. Citons principalement : la recherche du bonheur, le rapport entre le sacré et le profane, les croyances et les rites.

À propos de la recherche du bonheur, L-V. Thomas relève que "La religion est une quête de l'ordre, donc de la sérénité et de la paix"²⁰. Selon l'auteur, les adeptes d'une religion la considèrent comme un rempart de l'homme en difficulté qui recourt à des forces supra-humaines pour obtenir deux éléments fondamentaux du concept bonheur que sont la sécurité et la paix. Sapir partage cette acception lorsqu'il affirme que "la religion est l'effort incessant de l'homme pour découvrir à travers les problèmes de la vie quotidienne un chemin vers la sérénité spirituelle"²¹. Dans cette optique, le fait religieux est une démarche qui vise la résolution des problèmes individuels ou collectifs. E. Kant (1724-1804) ne pense pas autrement: "La religion, écrit-il, est la loi qui est en nous dans la mesure où elle reçoit sa forme sur nous d'un législateur et d'un juge. C'est une morale appliquée à la connaissance de Dieu. Si la religion n'est pas liée à une moralité, elle n'est qu'une recherche de faveurs"²². Autrement dit, il soutient que la pratique religieuse se justifie par des supplications que les croyants adressent aux divinités afin qu'elles leur apportent des solutions aux difficultés de la vie quotidienne. Le sens que K. Marx (1818-1883) donne à la pratique religieuse paraît en partie intéressant pour notre problématique.

¹⁸Dictionnaire Microsoft Encarta, 2009.

¹⁹ G. Menard, *Petit traité de la vraie religion*, Montréal, Liber, 2007, p. 217.

²⁰ L-V. Thomas et R. Luneau, *La terre africaine et ses religions*, Paris, Larousse, 1975, p. 65.

²¹ E. Sapir, *Anthropologie : Culture et Personnalité*, v.1, Paris, Edition de Minuit, 1967, p. 46.

²²Le philosophe et homme de science allemand E. Kant explique ainsi la raison qui justifie la pratique religieuse. Il a exposé sa vision de la religion dans son chef-d'œuvre *Critique de la raison pure* (en allemand : *Kritik der reinen Vernunft*). Il concilie idéalisme transcendantal et réalisme empirique. En substance, la philosophie kantienne de la liberté arrache l'homme au déterminisme de la nature et de son passé pour le faire accéder à l'autonomie intellectuelle et morale. Prenant sa source et trouvant son fondement dans l'expérience humaine et ce, dans le prolongement de J. J. Rousseau, la pensée kantienne s'oriente vers la philosophie pratique. Elle récuse la théologie traditionnelle et le principe divin comme raison suffisante, cause explicative de l'univers.

Le philosophe et historien allemand estime en effet que “la religion est l’expression pathologique d’une misère économique éprouvée par des gens qui espèrent et qui croient en un au-delà qui viendra compenser toutes les privations au cours de cette existence, traversée par une vallée de larmes”²³.

S’agissant du concept “croyance”, il est compris comme l’adhésion qui se passe de la justification à une doctrine ou à un dogme. C’est la conviction non fondée ou motivée rationnellement que quelque chose est vraie ou de la vérité de quelque chose²⁴. Cette conviction peut être personnelle ou commune, privée ou publique, liée à l’ensemble des comportements et des activités qui fondent une culture. À cet égard, la croyance renvoie à la foi. Mais la foi va au-delà de la croyance tout en l’incluant. Elle indique un mouvement de toute la personnalité, impliquant à la fois la volonté et l’intelligence vers une personne, une idée ou dans le cas de la foi religieuse- un Dieu. C’est ainsi que l’apôtre Paul affirme avec vigueur que le chrétien ne peut obtenir le salut par les bonnes œuvres mais seulement par la foi dans la grâce de Dieu. Selon cette pensée, réaffirmée par Martin Luther (1483-1531) au moment de la Réforme du XVI^{ème} siècle, les bonnes œuvres ne sont qu’une conséquence de la foi. Le concept “foi” est la substance de ce qu’on espère, la preuve de ce que l’on ne voit pas. Le mot employé pour désigner la foi en grec *ipsis* est plus révélateur ; il exprime le fait de donner sa confiance.

Ainsi explicitée à partir de ses composantes, la religion énonce des prescriptions morales dont l’application permet aux ouailles de bénéficier des avantages dans divers domaines de la vie. S. Kierkegaard (1813-1855) parle à juste titre d’ “un saut de la foi vers un mode de vie qui constitue le seul engagement susceptible de sauver l’individu du désespoir”²⁵. Sous ce prisme, la foi est abstraite, mais peut se manifester sur divers terrains de la vie pratique.

Selon ces acceptions des éléments constitutifs du concept “religion”, la présente étude, entend rechercher les prescriptions de la religion traditionnelle des *Ewondo*, les codifier pour contribuer à l’établissement d’une sorte de *Bible*, c’est-à-dire de livre de l’histoire et des croyances du peuple *Beti*, *Ewondo*, en l’occurrence. De là, nous nous proposons dans ce travail d’exhumer un ensemble de connaissances voire de valeurs de la religion ancestrale, exprimées à travers des symboles, signes, légendes, mythes, dictons, proverbes, contes, récits divers et l’art. Ces valeurs étant susceptibles de sortir les *Ewondo*, *in extenso* les *Beti* en général et d’autres

²³K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, éd. sociales, 1972, p.143. [Http://www.Question-en-partage.com](http://www.Question-en-partage.com) consulté le 26 mars 2018.

²⁴Microsoft® Encarta® 2009.

²⁵*Ibid.*

peuples, des maux récurrents tels que : la pauvreté, les conflits fratricides, la corruption, les maladies incurables et autres calamités.

Au terme des éclairages des concepts-clés de notre problématique, il est opportun de convoquer les théories à même d'orienter cette enquête.

Cadre théorique

Sur le plan historique, existent des schémas d'évolution du fait religieux qui ont abouti à des théories intéressantes pour notre étude, à savoir : la théorie de la transmission des éléments culturels, la théorie de la survivance des vestiges des stades d'évolution, la théorie de l'histoire totale, le structuralisme, le retour du religieux et la théorie de la rationalité de la pratique religieuse.

La première théorie ayant inspiré certains pans de la présente enquête est relative au processus de transmission et d'emprunt d'éléments culturels. Étudiée par les ethnologues américains J. Melville, Herskovits et R. Linton, récemment en France par le sociologue G. Balandier. Cette théorie ne postule que le contact de sociétés différentes induit des phénomènes de transmission et d'emprunt, qui peuvent déboucher à l'acculturation. Dans notre étude deux cultures, faut-il le rappeler, s'affrontent : la culture africaine, *ewondo* en l'occurrence et celle occidentale chrétienne. Nous dévoilons par la suite l'impact de cette évolution. Cette théorie de transmission et d'emprunt d'éléments culturels est complétée par le diffusionnisme, qui soutient l'idée de la diffusion des éléments d'une culture, piste féconde développée par les anthropologues américains F. Boas (1858-1942) et A. L. Koeber (1876-1960)²⁶.

Par ailleurs, l'explication de l'héritage des croyances et pratiques rituelles chez les *Beti* en général et les *Ewondo* en l'occurrence, à partir de leurs origines lointaines, s'inscrit sur la théorie de la survivance des vestiges des stades culturels défendue par l'anthropologue britannique E. Burnett Tylor, dont les travaux ont fondé l'anthropologie culturelle. En effet, l'auteur se penche sur les religions, plus précisément sur leurs origines et s'intéresse à ce qu'il considère comme la forme primitive de la croyance. Dans une perspective évolutionniste, il soutient la mise en évidence les stades d'évolution d'un peuple, afin de dégager le concept de "survivance" des vestiges de stades culturels antérieurs, qui paraissent ne plus avoir de signification- pour expliquer la pérennité d'éléments "archaïques" dans les systèmes culturels élaborés²⁷.

²⁶[Http://www.persée.fr](http://www.persée.fr), consulté le 18-05-13.

²⁷Ibid.

Ces théories inspirent notre travail sur un tryptique : D'une part, elles aident à considérer les vestiges de l'héritage religieux des *Ewondo*, en remontant à des stades assez éloignés des pratiques actuelles. D'autre part, elles aident à comprendre la survivance et même la pérennité de certaines croyances et rites traditionnels à l'époque post missionnaire. Ces théories orientent enfin la compréhension de la résistance de certaines catégories sociales à l'éradication de leurs croyances primitives.

La théorie de l'histoire totale de l'Ecole des Annales prône quant à elle la prise en compte dans la science historique des influences, tant géographiques que culturelles et économiques. Rappelons que l'Ecole des Annales se singularise des autres courants historiographiques par des apports épistémologiques majeurs. Elle est constituée autour de la *Revue des Annales de l'histoire économique et sociale* fondée en 1929 par M. Bloch (1886-1944), L. Febvre (1878-1956) et F. Braudel (1902-1985)²⁸. Influencés par les critiques des sociologues, les disciples d'E. Durkheim, M. Bloch et L. Febvre ont pour objectif de parvenir à une histoire totale qui tranche avec celle des individus et des événements. Au-delà de cet élargissement du champ de l'histoire, tous préconisent un décloisonnement des histoires nationales en faveur des périodes plus larges, grâce à une interdisciplinarité de l'histoire avec les autres sciences sociales. Mentionnons que la "Nouvelle histoire", troisième génération de l'Ecole des Annales, née dans les années 1970 - avec la publication par P. Nora et J. Le Gif de "Faire de l'histoire" (1973-1974) - recourt à l'anthropologie, et se veut promotrice d'une histoire totale et cohérente²⁹.

Les structuralistes ne pensent pas assez différemment. Ils considèrent que seule l'analyse de la structure sociale peut rendre compte de façon pertinente, de la manière dont les individus et les groupes produisent, et sont les produits de la culture. Ils soulignent donc le primat du système social dans l'analyse des phénomènes culturels. En ce sens, F. Boas, soutient que les formes et les modes de vie des hommes n'évoluent pas de manière linéaire, en fonction du niveau de développement. Il pense qu'ils sont plutôt les produits des processus historiques locaux³⁰. Ces processus étant déterminés non seulement par les conditions environnementales dans laquelle vit

²⁸[Http://www.persée.fr](http://www.persée.fr) consulté le 18-05-13 et F. Braudel., *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1982, pp. 30-37.

²⁹ *Ibid.* Pour sa part, le géographe allemand Ratzel, l'un des fondateurs de la géographie humaine, précurseur de la géohistoire, a lancé à la fin du XIX^{ème} siècle le déterminisme géographique, comme un fatalisme issu des sciences naturelles, résumé dans la formule : "Le milieu fait l'homme". Plus décisif dans cette approche, aura été *La terre et l'évolution humaine*, publié par L. Febvre en 1922. H.-I Marrou, un des tenants de la critique historique, souscrit à ces théories. Selon l'auteur, l'histoire aujourd'hui est devenue une connaissance beaucoup plus large qui veut embrasser le passé de l'homme tout entier dans toute sa totalité et sa richesse. Cf, Samaran, *L'histoire et ses méthodes...*, p. 72.

³⁰ Microsoft® Encarta® 2009.

et évolue la société considérée, mais aussi par des contacts que celle-ci entretient avec les sociétés avoisinantes.

À la recherche des racines de la religion authentique des *Ewondo* et de la compréhension de son évolution, le présent travail va donc s'atteler à montrer que les croyances et pratiques rituelles ancestrales sont tributaires de certaines conditions géographiques, du système social, de l'histoire et des contacts que les *Ewondo* ont eus.

Aussi, la théorie du retour du religieux aide à étayer notre problématique, en la situant dans le courant de l'historiographie contemporaine. En effet, la thèse du retour du religieux prend le contre-pied de celle de la sécularisation, développée tout au long du siècle dernier par nombre de chercheurs, qui, comme on le sait, ont jugé que la religion avait cessé d'être un facteur déterminant dans l'histoire. À vrai dire, ce corpus- autrement connu comme théorie de la modernisation et de la sécularisation- remonte au XIX^{ème} siècle à des penseurs tels que K. Marx, J. Stuart Mill, M. Weber (1806-1873), S. Freud, A. Comte (1798-1857) et Nietzsche (1844-1900). Ce dernier, on s'en souvient, déclara la mort de Dieu face aux prouesses de la révolution scientifique et technique industrielle depuis le XIX^{ème} siècle³¹. Bien que ce corpus soit loin d'être monolithique- ce qui rend difficile la perception de son influence- il pose néanmoins quelques jalons. À l'extrême, beaucoup ont affirmé que la religion était en phase terminale et que la théorie de la sécularisation avait atteint un statut paradigmatique en sciences sociales. Nous savons que les États modernes appuyaient alors leur légitimité sur des bases plus séculières que religieuses. Mais aujourd'hui, force est de constater la montée de la contre-sécularisation. M. Gaucher, l'un des théoriciens du retour du religieux, reprenant l'expression de M. Weber, "le désenchantement du monde", pense que la croyance individuelle n'est nullement appelée à disparaître, qu'elle est seulement reléguée dans la sphère privée. Cette réserve apportée par Weber au primat du phénomène religieux réduit certes son champ à la sphère individuelle, mais reconnaît sa permanence voire sa durabilité. Gaucher pose en substance qu'il existe en tout temps un "pur religieux" remontant aux origines de l'humanité. Selon l'auteur, cette constance du phénomène religieux est pertinente, car le monde reste un rapport avec une transcendance qui en est l'origine et le fondement, suivant la définition étymologique de la religion. Soulignons enfin que la thèse du retour du religieux s'appuie inéluctablement sur la critique formulée quant à l'apport des

³¹Ces disciples de Hegel (1770-1831) qui adoptèrent une position athéiste, constituaient en fait l'aile gauche des hegelien, opposée à l'aile droite qui livrait plutôt une interprétation conservatrice de l'œuvre de Hegel, mettant en avant la compatibilité de la philosophie hegelienne et le christianisme. Puis la religion a subi des humiliations infligées par ses détracteurs qui furent notamment : L. Feuerbach (1804-1872), F. Engels (1820-1895) et K. Marx, entre autres.

sciences et des technologies modernes, eu égard aux atrocités et génocides causées par celles-ci. Qu'il suffise de citer les hécatombes et autres désastres des deux dernières guerres mondiales, et dont le point d'orgue est la bombe atomique, suscitant encore aujourd'hui la peur d'une fin du monde qui scande l'humanité. Au XXI^{ème} siècle, le spectre d'une technologie hors du contrôle, dépasse puis terrasse notre espèce, hante la communauté internationale : il s'agit de l'intelligence artificielle et des prothèses numériques qui promettent à *l'homo sapiens* un sort apocalyptique. Tel que l'envisageait l'astrophysicien S. Hawking (1942-2018) lors de sa fameuse déclaration reprise en mars 2018, à l'occasion de ses obsèques, par la presse et les réseaux sociaux : "Le développement d'une intelligence artificielle générale pourrait signer la fin de l'humanité"³². Longtemps cantonnée au registre de la science-fiction, la peur de l'intelligence artificielle s'enracine donc depuis quelques années dans les débats publics, associée tantôt à l'automatisation des métiers et au chômage, tantôt à la perspective non moins terrifiante de robots tueurs³³.

La prise en compte du "retour du religieux" comme élément de "ré-enchantement", nous aidera à élucider l'altérité religieuse chez les *Ewondo*, par des adhésions massives à de multiples sectes et entreprises religieuses nouvelles ayant pignon sur rue dans notre pays. Ce paradigme situe ainsi notre problématique dans le courant du ré-enchantement post-guerre froide à travers la récrudescence du phénomène religieux.

S'agissant enfin de la théorie de la rationalité du religieux, d'après le postulat fondamental de la métathéorie, base de la méthode compréhensive, les croyances d'un individu correspondent au sens qu'elles ont pour lui. En d'autres termes, selon la rationalité du religieux soutenue par M. Weber, l'adhésion à un système de croyances implique que ce dernier s'explique logiquement par ses ouailles. L'analyse sociologique des phénomènes religieux relève donc de la méthode compréhensive. La métathéorie de Weber se veut continuiste, c'est-à-dire que l'adhésion à tout type de croyances, religieuses comme juridiques ou scientifiques, s'explique par le fait que le sujet a des raisons fortes d'y croire, et que ces croyances font sens pour lui. Il s'agit donc pour l'historien de reconstruire (*nachbilden*) ces raisons. Cela suppose que l'observateur et l'observé obéissent aux mêmes règles de pensée³⁴.

³² C. Perragin et G. Renouard. "L'autre fantasme du grand remplacement. A quoi sert le mythe du transhumanisme ?", *Le Monde Diplomatique*, août 2018, p. 20.

³³ L. E. Pfmilin, "Les Nations-Unies contre "Terminator" ", *Le Monde Diplomatique*, mars 2017.

³⁴ Un autre type de théorie du religieux se veut discontinuiste, c'est-à-dire qu'elle fait des croyances religieuses un système distinct et éloigné de la pensée humaine. Elle propose que le fidèle reste soumis à des lois de la pensée, distinctes de celles qui régissent la pensée scientifique. Les pensées de Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss, Shweder ou Andrade s'inscrivent dans ce cadre. A. de Tocqueville (1986), avant Weber, partage déjà les mêmes principes de théorie et de méthode. Pour Tocqueville, les différences dans le contenu et la distribution macroscopique des

Mais la conception “rationnelle” des croyances religieuses que défend Weber n’implique pas qu’elles soient endossées par l’individu à la suite d’un raisonnement de sa part. L’auteur reconnaît que, quelle que soit leur nature, les croyances sont normalement transmises par l’éducation et généralement par la socialisation. Les nouvelles croyances s’imposent par la médiation du charisme : c’est l’autorité particulière que le sujet accorde au novateur qui l’induit à accepter les théories et croyances nouvelles qu’il propose. Seulement, l’autorité charismatique (pas plus que l’autorité traditionnelle) ne suffit pas à assurer l’installation et la survie des croyances. Il faut aussi que celles-ci apparaissent au sujet comme fondées : une proposition qui découle immédiatement de la notion de compréhension. Il convient donc de considérer le “charisme” comme un *medium*, et observer que celui-ci n’est pas absent des sociétés modernes, même s’il est surtout caractéristique des sociétés n’ayant pas encore connu le désenchantement.

En substance, pour M. Weber, la cause de l’adhésion aux croyances religieuses est donc à rechercher du côté des raisons que le sujet social, placé dans tel ou tel contexte, accepte de les endosser. Encore faut-il voir que ces raisons appartiennent à un éventail très ouvert. Il ne s’agit pas ici de se limiter, à l’instar des tenants du *rational choice model*, à la tradition benthamienne, ni comme beaucoup de “postmodernistes”, à la tradition nietzschéenne. Une donnée affective comme le ressentiment peut contribuer à installer telle croyance. Mais il faut avant tout que les messages religieux proposent des explications convaincantes et des recettes perçues comme utiles. C’est pourquoi Weber insiste tant sur la dimension cognitive de la rationalité : comment le paysan confronté aux caprices de la nature admettrait-il facilement l’idée que l’univers est le fait d’une volonté unique ? Comment un Dieu tout-puissant pourrait-il avoir besoin de rituels ?

En entreprenant la présente étude, force est de constater qu’elle s’inscrit dans un contexte de mutation permanente. Comme on le verra, aussi bien le cadre naturel, l’environnement socio-éducatif des *Ewondo* et leur rationalité, permettront de saisir d’une part, les différentes évolutions de leurs croyances et pratiques religieuses, et d’autre part, les catégories de tendances qui en ont résulté.

À partir des théories ainsi évoquées, nous nous sommes efforcés de mettre en évidence tout au long de ce travail l’interdépendance entre la pratique religieuse et les réalités

croyances religieuses observées entre les États-Unis et la France sont “compréhensibles” : les Américains ont des raisons, que les Français n’ont pas, de rester attachés à leurs croyances religieuses traditionnelles. Renan et E. Durkheim partagent les mêmes principes. En un mot, l’on ne saurait expliquer les croyances religieuses comme des illusions ; les interprétations scientifiques se situent dans la continuité des interprétations religieuses du monde. Cf. R. Boudon, “La rationalité du religieux selon Max Weber”, in *L’année sociologique*, 2001, vol 51, pp. 9-50.

environnementales, psychologiques, sociologiques, historiques et économiques en pays *ewondo* dans le but de mieux appréhender l'identité et l'altérité religieuses durant un peu plus d'un siècle d'histoire. Dans ce prisme, on s'aperçoit aisément que la rationalité du religieux évoquée dans le cadre conceptuel, ferait bon ménage avec "l'histoire totale" prônée par l'Ecole des Annales et les autres théories sus examinées.

En tout état de cause, la combinaison des cadres conceptuel et théorique évoqués dans cette partie introductive servira de fil d'Ariane qui inspirera notre effort de restituer à partir des contextes, faits et évènements, l'identité religieuse des *Ewondo* et son processus d'altérité, entre le début et la fin du XX^e siècle.

Délimitation spatio-temporelle

Tel que nous l'avons déjà laissé comprendre, la présente étude s'étend de 1901 à 1998. S'agissant de la première borne chronologique, le 13 février 1901, c'est en fait le jour d'arrivée des premiers missionnaires pallotins à Mvolyé au cœur du pays *ewondo*. Il est fort significatif de noter qu'à cette date on a l'état des lieux exact des croyances et rites authentiques des *Ewondo* fixés depuis leurs origines. Quant à 1998, la seconde borne, et précisément le 20 mars, c'est la date du décès de Monseigneur J. Zoa ; cette borne chronologique est intéressante pour un tryptique :

Primo, Mgr J Zoa est le premier archevêque métropolitain africain du Cameroun, d'origine *Beti* depuis 1961; à ce titre, il est témoin et surtout acteur privilégié de l'évolution du catholicisme en pays *Ewondo*. Aussi le rôle de ce prélat sera plus marquant au cours de la période post conciliaire Vatican II qui, comme on le verra, fut un tournant décisif entre la première évangélisation endossée sur la table-rase des religions ancestrales non chrétiennes et l'inculturation décidée par le concile Vatican II, (1959-1965), auquel par ailleurs, Mgr J. Zoa avait participé.

Secundo, les querelles de chapelles qui survinrent sous son magistère après Vatican II au sein du clergé et ses prises de positions relatives à l'inculturation influencèrent considérablement, comme on le verra, le processus de mutations des pratiques rituelles des *Ewondo* dont nous dévoilons l'impact au dernier chapitre, non seulement au plan religieux *stricto sensu*, mais aussi dans divers domaines de la vie quotidienne : social, économique, culturel et environnemental. Les positions et prises de décisions de l'archevêque métropolitain de Yaoundé lors d'importantes assemblées épiscopales nationales et internationales sans omettre les

événements cruciaux au cours de son épiscopat nous renseignent autant sur l'altérité religieuse, que sur les mutations qui en découlent chez les *Beti*.

Tertio, au demeurant, en choisissant comme seconde borne chronologique la fin du magistère de Mgr J. Zoa le 20 mars 1998, date de son décès, nous estimons comme J. Ellul, que les institutions ne valent que par les hommes qui les dirigent³⁴. Ainsi, il ne fait l'ombre d'aucun doute que l'évolution de la religion catholique en pays *ewondo* porte les empreintes indélébiles du Magistère des lieux, qui a pris le relais de Mgr Graffin, dernier archevêque métropolitain non africain de Yaoundé.

C'est donc en raison de ces bornes chronologiques chargées d'histoire de la religion chez les Ewondo et les *Beti* en général, que nous situons la présente étude consacrée à l'évolution religieuse des Ewondo de l'identité à l'altérité, entre 1901 et 1998, environ un siècle.

Quant au cadre spatial de cette étude, les *Ewondo* dont il est question, occupent à l'arrivée des missionnaires pallotins le 13 février 1901, le plateau sud-camerounais entre les bassins de la Sanaga et du Nyong. Il se retrouve entre les 10°40 à 11°40 degrés de longitude Est et entre les 3°10 à 4°05 degrés de latitude Nord, dans les régions administratives actuelles du Centre, du Sud et de l'Est³⁵. Nous retenons dans le cadre de notre recherche que le pays *ewondo* concerne surtout Yaoundé et ses environs, plus précisément les départements suivants : Mfoundi, Mefou et Afamba, Mefou et Akono Nyong et So'o, Nyong et Mfoumou, Ntem et Océan. Il convient de souligner que les *Ewondo* y cohabitent avec d'autres groupes *Beti*, *fang*, *Bulu* et *Bassa* depuis la traversée de la Sanaga, et actuellement avec d'autres Camerounais et étrangers dans toute l'étendue du Camerun à partir de l'ère coloniale. La situation géostratégique et la prééminence de ce peuple dans le choc civilisationnel entre l'Afrique centrale et l'Occident chrétien ont déjà été étayées parmi les raisons du choix de notre problématique.

Toutefois, en nous intéressant à l'histoire des *Ewondo*, précisément à leurs croyances et rites, nous n'avons aucune prétention de faire œuvre de pionnier ni de dire le dernier mot sur cette thématique. Nous ne voudrions pas non plus nous contenter des sentiers battus. Dans cette veine, une revue critique de la littérature amène à saisir certains aspects de notre travail évoqués ou non par des ethnologues, anthropologues, hommes d'Église, sociologues et autres historiens. Ce qui amène à situer au mieux la problématique de notre étude dans l'historiographie des civilisations et des religions.

³⁴ J. Ellul, *Histoire des institutions*, T.1, Paris, P.U.F. 1970, p.35.

³⁵ I. Dugast, *Inventaire ethnique du Sud-Cameroun*, Yaoundé, I.F.A.N., 1945, pp.70-71.

Revue critique de la littérature

En effet, bien d'auteurs avant nous se sont intéressés à la culture des *Beti* auquel appartient le groupe *Ewondo*. L'une des premières enquêtes écrites est l'ouvrage posthume du Consul T.J. Hutchinson³⁶. C'est à partir de 1888 que paraissent des observations écrites de première main sur les *Ewondo* : rapports de Kund, Weissenborn, Tappenbeck, Morgen, Zenker et Von Stein, parus dans la revue littéraire *Mittheilungen von Forschungsreisenden und gelerten aus den Deutschen Schutzgebüten* de 1888 à 1899 ; le livre de Morgen, *Dursh Kamerun von Süid nach Nord*, souvenirs publiés par Riebede Dominik ; travaux scientifiques de Nekes und Assiga (1911-1912). Dans ce registre, il y a lieu de relever également l'ouvrage majeur de L. Johnson Mac Neil, missionnaire presbytérien américain intitulé *The Great Ngee*, Library congress card, 1959.

Sans ces documents, nous n'aurions pas retrouvé les témoignages vivants des aïeux *Beti* nés avant 1900, tous étant déjà décédés. L'importance de ces documents réside donc sur le fait qu'ils sont des rares premières sources écrites concernant la religion ancestrale des *Ewondo*, et qui de surcroît, contiennent les plus anciens récits des légendes et des cérémonies rituelles.

Néanmoins, on le constate, ces auteurs qui font encore autorité aujourd'hui, n'accordent pas un intérêt particulier aux mutations intervenues dans la pratique religieuse des *Ewondo* à l'époque coloniale et celle post-coloniale. Ils ne se sont pas non plus préoccupés de l'impact de ces mutations.

Il convient aussi de mentionner des ouvrages généraux de : I. Dugast³⁷, J.V. Slageren³⁸, W. Stark, *Le martyr des missionnaires évangéliques au Cameroun*, Berlin, Stelitz, Bibliothèque J. R. Brutsch, 1915; W.R.Wheeler, *The words of God in an African forest. The story of an American Mission in West Africa*, New York, Fleming H. Revell, 1931; A. J. Brown, *One hundred years; a history of the foreign missionary work of the Presbyterian Church in the U.S.A. with some accounts in countries people and the politics and problems of modern missions*, New York, Fleming H. Revell, 1936; J. Mac Neil, *Esquisse de la vie des missionnaires*, Elat-Ebolowa, Halsey Memorial Press, 1954.

³⁶T.J. Hutchinson, *Ten years' wandering among the Ethiopian : with Sketches of the Manners and Customs of the Civilised and Uncivilised Tribes from Senegal to Gaboon of African Studies*, Oxford, Hurst and Blackett, 1861, pp. 240-241.

³⁷ I. Dugast, *Inventaire ethnique ...*

³⁸ J. V. Slageren, *Histoire de l'Eglise en Afrique*, Yaoundé, C.L.E., 1969; J. Bouchaud, *La côte du Cameroun dans l'Histoire et la cartographie : des origines à la conquête allemande*, Yaoundé, I.F.A.N., 1952 et J.R. Brutsch, "Fernando-Pô et le Cameroun", *Etudes Camerounaises*, n°43-44, mars-juin 1955, Yaoundé, I.F.A.N., p. 72.

Ces auteurs et bien d'autres encore retracent les évènements survenus au Cameroun pendant l'expansion chrétienne en Afrique entre les XIX^e et XX^e siècles. Hormis leurs récits intéressants sur l'oeuvre des premières organisations tant protestantes que catholiques, ils n'abordent pas l'altérité religieuse des Africains, seconde préoccupation de la présente étude.

D'autres chercheurs se sont penchés sur la religion traditionnelle des *Beti*. C'est notamment le cas de P. Laburthe-Tolra. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages qui leur sont consacrés, et les résultats de ses recherches nous ont été d'une utilité indéniable³⁹. Cependant, les préoccupations de P. Laburthe-Tolra ne rencontrent pas entièrement les nôtres. En dépit de l'apport de ses travaux et de son intervention en faveur de la connaissance de la religion ancestrale des *Beti*, son oeuvre ne saurait répondre entièrement à notre problématique. Nous nous intéressons non seulement aux faits qui incluent les trois périodes, précoloniale, coloniale et post-coloniale, mais aussi à l'analyse des fondements des pratiques ancestrales dans une dimension à la fois culturelle et historique.

Dans le même registre, il convient de citer des historiens, sociologues et ecclésiastes d'origine *Beti*, en l'occurrence les abbés L. Anya Noa, S. Atangana⁴⁰, I. Tabi⁴¹, P. Mviena⁴², T. Tsala, et J.P. Ombolo⁴³. Leurs travaux nous ont servi de sources d'inspiration pour décrypter des rites *Ewondo*. Cependant, ils ne se sont pas penchés sur la dynamique historique qui est la nôtre, celle de l'évolution religieuse des *Ewondo*, durant un siècle de contact avec l'église catholique.

Pour sa part, l'ethnologue française J.-F. Vincent nous fournit un recueil de témoignages des femmes *ewondo* ayant vécu la période de transition entre la tradition et la christianisation⁴⁴. Cependant, ses sources orales qui sont 16 entretiens avec les femmes de la Région du Centre ne s'appesantissent pas suffisamment sur les facteurs explicatifs ayant favorisé l'altérité des pratiques rituelles ancestrales. L'auteur n'analyse pas non plus les fondements de la religion traditionnelle. L'apport de ses entretiens réside dans la contemporanéité des personnes

³⁹ P. Laburthe-Tolra, *Les Seigneurs de la forêt. Essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Beti du Cameroun*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1981 ; *Vers la lumière ? Ou le désir d'Ariel : A propos des Béti du Cameroun*, Paris, Karthala, 1999, *Initiations et sociétés...*

⁴⁰ L. Anya Noa et S. Atangana, "La sagesse Beti dans le chant des oiseaux", *ABBIA* n°8 février-mars 1965, pp. 97-141. Anya Noa, G. Many, G. Mfomo, *EnigmesBeti*, Yaoundé, imprimerie Saint-Paul, s.d. (Reprise de l'article paru dans B.S.E.C). 1962, pp.11-112.

⁴¹ I. Tabi, *La théologie des rites Beti : essai d'explication des rites Beti et ses implications socio-culturelles*, Yaoundé, C.E.N.C., 1991.

⁴² P. Mviena, *Univers culturel et religieux du peuple Beti*, Yaoundé, Imprimerie Saint Paul, 1970.

⁴³ T. Tsala, "Mœurs et coutumes des Ewondo", in *Etudes camerounaises*, n°56 année 1958, pp.8-112 ; J.P., Ombolo, *Etre Beti, un art africain d'être un homme et de vivre en société ? Essai d'analyse de l'esprit d'une population, une étude ethno-historique*, Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, 2000.

⁴⁴ J.-F. Vincent, *Traditions et Transition : entretiens avec les femmes beti du Sud-Cameroun*, Paris, Edition Berger Levrault, 1976.

interviewées avec les anciennes pratiques rituelles, mais exclusivement féminines, telles que : *mevungu*, *ongunda* et *evodo*. L'auteur ne s'est donc pas intéressé aux autres grands rites tels que *so*, *ngi*, *esié*, *melan* et *edzep mbîm*.

Quant à L-P. Ngongo, il se focalise plutôt sur l'intrusion des forces religieuses dans le champ politique au Cameroun⁴⁵. Cela ne constitue pas le centre de nos intérêts. L'auteur ne s'intéresse pas aux rites *beti*. Sur ce plan, nous avons exploré avec intérêt d'autres travaux relatifs aux coutumes *beti*, tels que ceux du Professeur H. Ngoa⁴⁶, de J. M. Onambele⁴⁷, de Boche De Thé⁴⁸ et du Père Mviena⁴⁹. Notre travail se démarque de ces derniers du fait qu'ils ne se penchent pas amplement sur l'évolution de la religion ancestrale des *Ewondo*.

Enfin, il n'est pas sans intérêt de signaler des auteurs ayant largement abordé l'histoire de l'évangélisation au Cameroun⁵⁰. Mais ces derniers se sont concentrés sur l'histoire générale des missions chrétiennes à l'oeuvre dans l'ensemble du territoire. Certes, leurs études rapportent des faits et événements liés à la christianisation des peuples du Cameroun. Mais elles ne portent pas une attention particulière sur des groupes pahouins, en l'occurrence les *Ewondo*.

Comme on peut s'en apercevoir, notre étude se particularise donc des précédentes au moins sur deux points : nos limites chronologiques ne se recoupent que partiellement, nos sujets d'études également. Et ce n'est que sporadiquement que les auteurs précités font allusion à notre problématique relative à l'identité et à l'altérité religieuses de 1901 à 1998 chez les *Ewondo*. Ceux-ci étant singulièrement mis en relief dans notre étude, en tant que premier groupe lignager *beti* à accepter favorablement l'implantation sur son terroir des missionnaires catholiques, à partir de Mvolyé (Yaoundé), et qui devient très tôt le centre de diffusion du catholicisme dans l'*hinterland* du Cameroun et d'Afrique centrale, objet non amplement étayé par les études antérieures que nous avons parcourues.

⁴⁵ L-P. Ngongo, *Histoire des forces religieuses au Cameroun, de la première guerre mondiale à l'indépendance (1916-1955)*, Paris, Karthala, 1982.

⁴⁶ H. Ngoa, "Le mariage chez les Ewondo : étude sociologique", Thèse de Doctorat III^{ème} cycle en Sociologie, Paris, Sorbonne, 1968.

⁴⁷ J.M. Onambele, "De l'origine et de la structure sociale des Ewondo", Thèse de Doctorat en Anthropologie, Yaoundé, 1995.

⁴⁸ Boche De Thé, *Des Sociétés secrètes aux associations...*

⁴⁹ P. Mviena, "La notion de péché chez les Beti du Sud-Cameroun", Thèse de Doctorat en Théologie, Rome, 1968 et *L'univers culturel et religieux du peuple beti*, Yaoundé, Imprimerie Saint Paul, 1970.

⁵⁰ E. Mveng, *Histoire des Eglises chrétiennes au Cameroun : les origines*, Yaoundé, Presses de l'imprimerie Saint-Paul, 1990 ; J.P. Messina et J.V. Slageren, *Histoire du christianisme au Cameroun des origines à nos jours*, Paris, Karthala, 2005.

Problématique

Le présent travail entend dévoiler l'évolution religieuse des *Ewondo* depuis l'arrivée des missionnaires Pallotins à Yaoundé en 1901 jusqu'à l'ère post missionnaire chrétienne, soit environ un siècle de cohabitation avec la civilisation occidentale.

Au premier plan, la religion, on le sait, se veut fondamentalement être le lien entre le transcendant et l'être. Ses pratiques rituelles qui en sont des expressions constituent des démarches propres et stéréotypées pour obtenir la paix, la santé, la prospérité, en un mot le bonheur. Nombre de spécialistes des religions en conviennent. De ce postulat, il va sans dire que les *Ewondo* possèdent depuis la nuit des temps une religion, pilier de leur culture. Or, depuis le XVIII^{ème} siècle, ce peuple *beti*, parti de la vallée du Nil depuis des temps immémoriaux, par vagues successives, migre de l'au-delà du fleuve Sanaga vers le sud du Cameroun dans les années 1750-1850. Il entre en contact avec les missionnaires catholiques pallotins à partir de 1901. Comme il fallait s'y attendre, au bout d'un siècle de contact, les croyances et rites traditionnels ont dû subir des influences inhérentes à la rencontre de deux cultures. La question principale est la suivante : Quelle a été l'évolution des croyances et rites traditionnels des *Ewondo* après un siècle de cohabitation avec la civilisation occidentale chrétienne ? À cette question centrale se rattachent les suivantes : qui sont les *Ewondo* ? Quelle est leur religion originelle ? Pourquoi et comment la religion des *Ewondo* a-t-elle été altérée entre le début et la fin du XX^{ème} siècle ? Quelles en sont les conséquences et les perspectives ?

Apporter des réponses à ce questionnement, requiert évidemment une démarche méthodologique conséquente.

Démarche méthodologique

À titre principal, nous nous sommes servis de la méthode historique classique consistant à collecter les documents, les critiquer, analyser et synthétiser pour une exploitation intégrale, selon les objectifs de l'enquête. Tel que le recommande la science historique, nous avons eu recours à diverses sources : écrites, orales, iconographiques, sonores, audio-visuelles, numériques, linguistiques et artistiques⁵¹.

⁵¹Cf. L-E. Halkin, , *Initiation à la critique historique*, Paris, Armand Colin, 1951; Mace, G. et F. Pétry, *Guide d'élaboration d'un projet de recherche*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2000 ; H-I. Marrou, *De la*

S'agissant des documents écrits, hormis les recueils de tradition orale, nous nous sommes penchées sur une multitude d'ouvrages et de travaux antérieurs concernant les *Ewondo*, et les *Beti* en général ; s'y est ajoutée l'exploitation des archives et informations internet, ainsi que des articles relatifs aux courants idéologiques et religieux intéressants ce travail. De la même manière, nos notes sur les conférences et débats autour des thématiques ayant trait à la religion traditionnelle *ewondo* ont enrichi nos sources.

Au demeurant, l'oralité fait partie des techniques premières de transmission des connaissances dans les sociétés africaines. Le recours à de multiples sources orales nous a ainsi permis de retracer de manière vivante l'histoire religieuse des *Ewondo* depuis les temps immémoriaux. Dans ce sillage, il nous a semblé primordial de se rapprocher des patriarches *ewondo*. Mieux encore de chercher des recueils de la tradition orale. Ces derniers, à travers des interviews et questionnaires, ont constitué une mine rare, compte tenu des âges avancés, du statut social des témoins et surtout des expériences vécues.

Toutefois, soucieux de la critique scientifique préalable des documents ainsi collectés, nous avons procédé, selon les règles de l'érudition historique, à l'analyse des sources avant leur synthèse. Tant il est vrai qu'il n'y a point d'histoire sans critique préalable des témoignages quels qu'ils soient⁵². C'est fort de cette exigence épistémologique que nous avons pu déceler des réponses pertinentes à notre problématique. Dans la même veine, nous avons eu des entretiens avec des *Ewondo* et d'autres groupes de diverses confessions religieuses.

Ce faisant, au lieu d'accumuler les informations, une démarche qualitative a été utilisée en empruntant la méthode comparative car, comme le pense E. Durkheim, dès qu'on a prouvé que dans un certain nombre de cas deux témoignages varient, on peut être certain qu'on se trouve en présence d'une loi ou d'une vérité⁵³. Signalons en outre l'apport de la linguistique dans sa perspective de l'utilisation du langage ancestral, vecteur vivant des valeurs de la religion. Ce

connaissance historique, Paris, Seuil, 1954 ; N'da, P., *Méthodologie et guide pratique du mémoire de recherche et de la thèse de doctorat*, Paris, l'Harmattan, 2007 ; L. Olivier, G. Bédard et Ferron J., *L'élaboration d'une problématique de recherche*, Paris, L'Harmattan, 2005 ; J., Pycke, *La critique historique*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-academia, 2000 ; C. Seignobos, *La méthode historique appliquée aux sciences sociales*, Paris, Félix Alcan, 1901 ; C. Seignobos et C-V. Langlois, *Introduction aux études historiques*, Paris, Hachette, 1897.

⁵³ M. Grawitz, *Méthode des sciences sociales*, Paris, Dalloz, 1993, p. 421.

qui a permis de mieux saisir les contenus des documents en langue vernaculaire (proverbes, contes, codes d'appels...), pour la meilleure connaissance des croyances et rites *Ewondo*.

En somme, les sources exploités dans ce travail proviennent à la fois de la tradition orale, des études antérieures sur les *Ewondo* et les missions chrétiennes. De cette documentation si diversifiée on retient trois types de sources :

– les textes des tout premiers voyageurs européens et américains en pays *ewondo* pendant la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, relayés par des auteurs africains et étrangers s'étant intéressés à l'histoire de ce peuple, ainsi qu'à celle d'autres qui ont cohabité directement et durablement avec les différents groupes *Beti*;

- nos multiples entretiens ;
- les textes écrits par des *Ewondo* et d'une manière générale par les *Beti* eux-mêmes : sociologues, historiens, prêtres, et patriarches.

A cet égard, les écrits d'E. Fouda Etoundi ⁵⁴ ont considérablement inspiré la présente étude. Il s'agit d'un patriarche *ewondo* de Mvengue à Ndzong Minkan qui a rassemblé des détails sur des pratiques religieuses ancestrales, assisté par un collectif de patriarches (*zomeloa*) et guérisseurs (*mingegan*) d'autres groupes *beti*. Les informations de ces dépositaires de la tradition nous ont été utiles ; elles viennent compléter les idées sur la religion et la culture *beti*, abordées dans les textes des ethnologues et voyageurs européens en Afrique. L'importance que nous tenons à ce recueil de tradition réside sur le fait que nombre d'auteurs de ce précieux sésame ont eux-mêmes été de grands initiés *Mengi mengi* des rites traditionnels ; d'où la crédibilité relative accordée à leur connaissance des croyances et rites ancestraux. Citons-les : Haron Pythagore Mbom, Omgba Etoundi Prospère, Owona Anaba Albert, Ottou Gabriel, Wong Victor, Bikoe Barthélémy, Ambassa Mengong, Zanga Andegue Patrice, Foe Fouda, Mvogo Paul et Zeh Engamou Benoît. La préface du Professeur J. Owona dans ce recueil est révélatrice de la mine de renseignements contenus dans cet ouvrage qui, de son avis en tant qu'élite *Ewondo* de Mvengue, livre un ultime message des âges immémoriaux de la tradition ancestrale. Il fait état, en substance, du *Weltaanschaung* (Vision du monde), du *Way of life*, des croyances, des façons de se marier, de se purifier, de sonder l'avenir avec le *ngam*, de penser *Ntondobe*, Dieu, de vivre les interdits, bref d'être authentiquement *Beti* sans complexe. Et le professeur achève la préface en disant : "C'est pourquoi on nous appelait les *Beti*...Et le mérite de l'auteur réside en cela,

⁵⁴ Fouda Etoundi, *La tradition beti et la pratique de ses rites...*

dans cette refondation, de s'être travesti en dernier messager de nos vénérables ancêtres, de notre culture, ancienne et forte, de notre sang''⁵⁵.

Ceci dit, malgré la quantité relativement considérable de nos sources, et en dépit de nos efforts à y extirper la vérité historique, nous sommes conscientes de n'avoir pas épuisé la documentation relative à notre problématique. Aussi restons-nous disponibles à toute information qui pourra compléter notre recherche. Nous pensons néanmoins, à travers la présente étude, apporter une contribution à la prise en compte de la religion *ewondo* comme une issue pour éradiquer les différents maux qui les accablent et ce, en restituant et en transmettant, à l'aide de ces différentes sources, les valeurs positives de la religion traditionnelle à la postérité.

Notre démarche a par conséquent privilégié une approche triptyque, combinant les aspects factuels, analytiques et évolutifs. Dans cette optique, nous avons opté pour l'interdisciplinarité, eu égard à la transversalité du phénomène religieux et suivant la perspective de l' "histoire totale". Ce faisant, nous sommes restés fidèles à la dimension épistémologique de la discipline historique rappelée par C. Samaran en ces termes :

L'histoire a pour but et pour raison d'être la recherche de la vérité...L'histoire est une science sociale liée indissolublement aux autres sciences de l'homme qu'elle ne doit jamais perdre de vue et avec lesquelles elle doit collaborer fraternellement, l'histoire doit être totale. Rien dans le passé de l'homme ne doit lui être étrange. Tout est objet d'histoire. Il n'y a pas de "faits historiques" et de faits non historiques...⁵⁶

D'où la prise en compte, et de manière critique, des faits et événements relevant de tous les domaines de la vie quotidienne en pays *ewondo* de 1901 à 1998, aux plans : environnemental, sociologique, anthropologique, économique, psychologique et artistique. Il va sans dire que ce travail n'a pas manqué de difficultés qu'il convient de relever.

Difficultés

Comme tout travail de recherche, la présente étude a été confrontée à certaines difficultés. L'une d'entre elles est la rareté des sources primaires relatives à notre problématique. Il n'a pas toujours été aisé pour nous d'entrer en possession de documents de première main sur des périodes historiques antérieures à l'ère coloniale. Ceux que nous avons pu exploiter ont parfois été dans un état de délabrement avancé, empêchant ainsi leur totale exploitation. Pour ceux qui subsistent, il nous a été contraint de les consulter et de les traduire avec minutie en évitant tout contre-sens, afin d'effectuer des traductions justes, pour une bonne compréhension des données

⁵⁵ *Ibid.*, pp.9-10.

⁵⁶C. Samaran, *L'histoire et ses méthodes*, Paris, Gallimard, 1961, p. 323.

à exploiter. En outre, nous avons souvent été face à certains informateurs qui ont affiché leur refus catégorique de nous renseigner sur des questions religieuses considérées par eux comme taboues.

Dans le même ordre d'idées, il convient de mentionner que notre enquête nous a amené à poser parfois des questions sensibles aux informateurs, qui n'ont pas toujours eu l'audace de nous répondre sans gêne. Aussi, le caractère ésotérique de certaines pratiques rituelles n'a pas favorisé leur transmission, notamment en ce qui concerne les ingrédients des potions de purification et de guérison. En réalité, il était jadis proscrit de divulguer les secrets des rites afin de conserver leur efficacité. Enfin, certains ouvrages sollicités n'ont pas pu être accessibles. Il n'est pas superflu de raconter à loisir les entraves qui jalonnèrent notre enquête du terrain. Certaines font partie de la routine du métier d'historien : démarches vaines, rendez-vous manqués, duperies nées de la vantardise ou de la cupidité des quelques détenteurs d'informations sur un prétendu leg ancestral. Dans la même veine, nous parcourions quelques fois une dizaine de kilomètres à pied par un sentier qui n'avait de route que de nom, parfois aidés par un conducteur de moto-taxi, seul moyen ultime actuel de transport pour accéder à des zones enclavées de la forêt du Sud-Cameroun et même à certains quartiers. L'étranger étant une curiosité dans les villages et bidonvilles, n'importe quelle supercherie était utilisée pour nous attirer des personnages particuliers : tantôt des vieillards ignorants presque tout, sinon pas grand-chose de la tradition, pour la simple raison que nombreux parmi eux avaient à l'aune de la colonisation, abandonné leurs terroirs à la recherche d'emplois rémunérateurs dans les métropoles telles que Douala, Yaoundé, Kribi, ou encore dans les chantiers de travaux publics ou privés. Il s'agissait tantôt des fonctionnaires retraités appartenant à la catégorie des premiers "évolués", ayant peu ou prou gardé quelques bribes de la tradition, glanées dans leur jeune enfance. Mais la plupart se targuent de connaître des secrets des rites d'autrefois. Malgré la volonté d'authenticité culturelle qui animent les chefs traditionnels désignés par l'administration, que nous avons eu de la peine à rencontrer sur place, rares sont ceux qui purent nous présenter des documents relatifs à leur généalogie, ni des recueils de rites. La quasi-totalité, née peu avant ou après l'indépendance du Cameroun en 1960, se contentaient de transmettre des témoignages oraux qu'ils déclaraient avoir reçus de leurs parents ou à la limite de leurs grands-parents, presque tous décédés il y a des années. Quelques uns, malgré tout, ne tarissaient pas d'émerveillement en rencontrant pour la première fois ou l'une des rares fois, une chercheuse *Beti* venue les questionner sur un passé lointain de leur religion ancestrale. Leur sympathie à notre endroit et

leur disponibilité à s'entretenir avec nous sur ce sujet, paraissent supplanter les vagues souvenirs qu'ils gardent encore de leur tradition.

A ces aspects se greffent les coupures d'électricité intempestives qui ont considérablement ralenti la rédaction de la présente étude, au même titre que notre travail administratif contraignant à bien des égards. Cependant, ces difficultés n'ont pas arrêté notre enquête. C'est justement en les bravant que nous sommes parvenus à accomplir ce travail, notamment : par le recours à d'autres sources d'énergie comme les lampes solaires, à travers la confrontation des témoignages tant oraux qu'écrits alimentée par une bonne dose de patience et de persévérance.

C'est ainsi qu'une fois les difficultés suffisamment résorbées, nous avons élaboré le plan de notre étude, dont les parties visent à répondre aux principales préoccupations de la problématique.

Plan

Inscrite dans l'intervalle d'un siècle environ, entre 1901 et 1998, notre enquête compte quatre étapes correspondant à autant de chapitres :

Le premier chapitre : "Les fondements de la religion traditionnelle *ewondo*", identifie au préalable les *Ewondo*, et met ensuite en relief les bases de leurs croyances et rites ancestraux.

Le deuxième chapitre : "Les croyances et les rites traditionnels des *Ewondo*" dévoile les principales croyances religieuses des *Ewondo* et décrypte leurs rites ancestraux.

Le troisième chapitre: "Les facteurs d'altérité religieuse chez les *Ewondo*" met en lumière les déterminants tant exogènes qu'endogènes de l'évolution religieuse des *Ewondo*.

Quant au quatrième chapitre : " Les mutations religieuses chez les *Ewondo*", il élucide les changements importants intervenus dans l'évolution religieuse des *Ewondo* suite à un siècle d'évangélisation chrétienne.

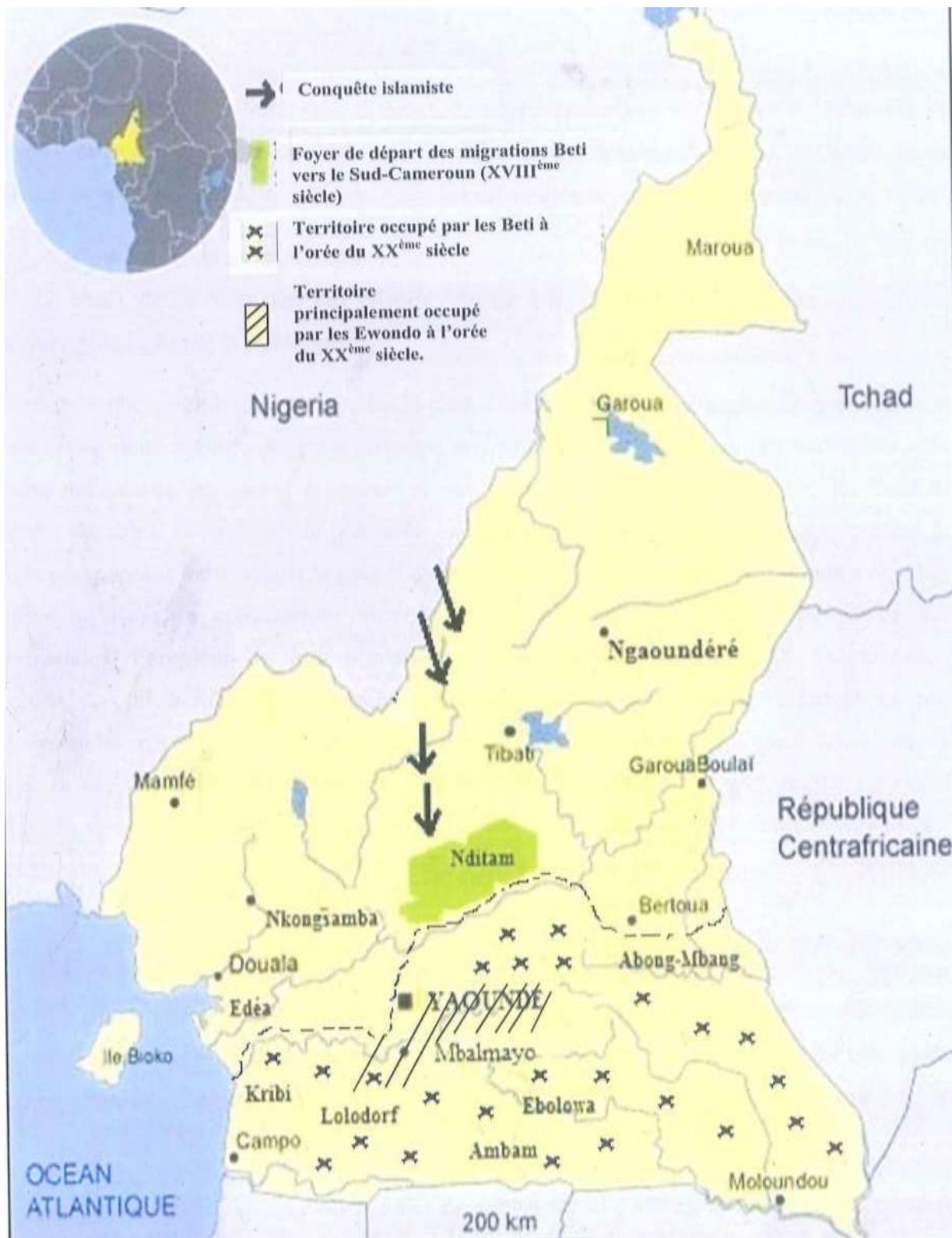
Le cinquième chapitre enfin : "Les conséquences des mutations religieuses chez les *Ewondo* et les perspectives" dégage l'impact multiforme des changements religieux engendrés par la coexistence des *Ewondo* avec les forces religieuses étrangères, en premier, la mission catholique romaine d'une part, et entrevoit des axes de sauvegarde et de transmission du patrimoine religieux ancestral victime de l'acculturation et de l'inculturation, notamment à ce

moment crucial où les *Ewondo* comme les autres peuples, doivent relever les défis de la mondialisation.

CHAPITRE I :

**LES FONDEMENTS DE LA RELIGION
TRADITIONNELLE *EWONDO***

le pays *Ewondo* au XIX^{ème} siècle dans le Cameroun actuel



Source : Carte établie par Michèle Carmèle Bolo Mbala à partir de : Ph. Laburthe-Tolra, *Les Seigneurs de la forêt. Essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Beti du Cameroun*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1981, p.6 et du site : <http://apanews.net>; consultée le 17 octobre 2019

‘‘L’Histoire, écrit C. Samaran, ne se déroule pas seulement dans le temps, elle se situe ou elle s’étale aussi dans l’espace. L’évènement à la dimension de l’individu, comme la lente histoire des groupes humains, s’inscrivent dans le passé avec des doubles et inséparables coordonnées : coordonnées de temps et coordonnées de lieux ou d’environnement géographique’’¹.

Suivant cette théorie de « l’histoire totale » défendue par l’école des Annales, l’évolution d’une civilisation tient à la fois à des réalités géographiques, historiques et culturelles. Dans cette perspective, pour mieux appréhender l’identité religieuse des *Ewondo*, il importe d’élucider de manière profonde ses racines voire ses piliers en considérant non seulement le contexte historique mais aussi les conditions géographiques, anthropologiques, socio-économiques et psychologiques. Dans ce prisme, une question préalable est de savoir : Quels sont les fondements existentiels de la religion ancestrale des *Ewondo* ? Y répondre permettra de mieux saisir les ressorts voire les fondements des croyances et rites authentiques des *Ewondo*. Pour ce fait, ce chapitre préliminaire comporte deux volets : le premier volet présente sommairement le peuple *Ewondo* et le second perce les mystères des fondements de sa religion ancestrale.

I- Qui sont les *Ewondo* ?

Pour y répondre, il convient, suivant l’approche de « l’histoire totale », de saisir respectivement : le cadre géographique, les origines, le peuplement, ainsi que l’organisation traditionnelle des *Ewondo*. Comme on le verra, cette présentation préliminaire permet d’appréhender au mieux les fondements des croyances et rites *ewondo*.

A. Le cadre géographique

Il dévoile la situation, le relief, le climat, l’hydrographie, la végétation et la faune du pays *Ewondo*.

1. La situation géographique

Le 13 février 1901, à l’heure où arrivent les tout premiers missionnaires catholiques Pallotins à Yaoundé, les *Ewondo* occupent les contrées environnantes, allant du sud-ouest de la vallée du Nyong jusqu’à Kribi et du sud de la vallée du Mbam à l’océan atlantique, précisément entre les 10° 40 à 11° 40 E. Gr., 3°10 à 4°05 lat. N². Cette zone couvre une

¹Samaran, *L’Histoire et ses méthodes...*, p. 68.

² Dugast, *Inventaire ethnique...*, p. 70.

superficie avoisinant 4.320 km² dans les régions administratives actuelles du Centre, de l'Est et du Sud du Cameroun³. Y cohabitent une trentaine de sous groupes *Beti* et d'autres populations bantou : *Bulu*, *Fang*, *Ngumba* et *Bassa*, sans omettre les Pygmées, premiers habitants de la forêt équatoriale.

2. Le relief

Le relief est un plateau accidenté, vallonné et remonté par des collines qui culminent à 1500 mètres environ⁴. Ces collines offrent naturellement à leur sommet un environnement doux, calme et partant, propice au recueillement, à la méditation et donc à des pratiques religieuses. L'organisation des rites et la construction des églises en ces sites élevés ne sont donc pas un hasard.

3. Le climat

Le climat est de type équatorial : chaud et humide, avec des températures moyennes qui avoisinent de 23° à 29°, suivant la latitude et l'altitude⁵. Avant les effets actuels du réchauffement de la planète, l'eau, ressource vitale, était plus disponible qu'aujourd'hui en pays *Ewondo*⁶

4. L'hydrographie

Le pays *Ewondo* bénéficie d'un réseau hydrographique dense constitué d'important cours d'eau telque la Sanaga, le Nyong, la Lokoundjé et le Ntem avec leurs multiples affluants. Grâce à ces conditions géographiques, les *Ewondo* bénéficient des bassins hydrographiques vastes et donc propices pour les rites de purification⁷. Mais nombre de cours d'eau sont parsemés de chutes et rapides ; ce qui rend leur traversée en pirogue périlleuse et renforce

³Cf. Carte illustrant l'occupation des *Beti* au Cameroun à la fin du du XIX^{ème} siècle.

⁴ [Http://www.cameroun.unbloc](http://www.cameroun.unbloc), consulté le 16/06/2013.

⁵ Les pluies sont abondantes et régulières, (entre 4500 et 6000 mm de moyenne par an). Le cycle saisonnier est marqué par quatre saisons : une grande saison sèche de la fin du mois de novembre en fin mars, une petite saison pluvieuse d'avril en juin, une petite saison sèche de fin juin en août, et une grande saison de pluies de fin août en octobre. En dépit de cette répartition saisonnière, il n'y a pas de mois sans pluies.

⁶[Http://www.cameroun.unbloc](http://www.cameroun.unbloc), consulté le 16/06/2013.

⁷ Ibid.

l'enclavement des villages de la grande forêt du Sud-Cameroun. En revanche, ces handicaps naturels parmi tant d'autres, amènent les populations à se forger une pensée religieuse susceptible de relever les défis naturels⁸.

5. Les sols

Les sols sont généralement humides, riches en humus, latéritiques, marécageux ou sablonneux. Arables en grande partie, ces sols sont favorables aux plantes tropicales comme : le bananier, le palmier, la canne à sucre, l'ananas, l'arachide, le cacaoyer, le caféier et l'hévéa. Ce qui fait dire à I. Dugast que "tout le pays est très fertile, favorable en cultures vivrières et de belles cacaoyères"⁹.

6. La végétation

Au demeurant, grâce à l'humidité et à la fertilité des sols, le paysage naturel offre à l'aube du XX^{ème} siècle une végétation luxuriante et sempervirente¹⁰. Des liens étroits entre l'homme et la nature qui se sont tissés ici créent une interconnexion entre l'ensemble des éléments de l'écosystème de la forêt équatoriale et la religiosité¹¹.

À cette époque précoloniale, notons que peu d'activités de grande ampleur à l'échelle industrielle ont été entreprises ici. Raison pour laquelle il n'y eu pas une quelconque exploitation intensive des ressources naturelles du sol et du sous-sol. D'ores et déjà, celles-ci, longtemps restées intactes, ont constitué un énorme gisement pour les pratiques rituelles. Ces réalités géographiques ont de toute évidence était à la base d'une économie de la nature au Sud-Cameroun avant l'ère coloniale.

⁸ Ibid. Aussi, on assiste actuellement à des catastrophes naturelles, qui, bien que de moindre ampleur encore, affectent considérablement l'écosystème : assèchement des cours d'eau, irrégularité des pluies, éboulements, tempêtes et incendies.

⁹I. Dugast, *Inventaire ethnique du Sud-Cameroun*, Mémoire de l'Institut Français d'Afrique Noire (Centre du Cameroun), Yaoundé, 1949, p. 71. On observe depuis quelques années, eu égard aux changements climatiques, au bouleversement du rythme saisonnier marqué par une chaleur de plus en plus forte et une diminution de la pluviométrie. Ce qui ne manque pas d'affecter l'environnement et par corollaire les pratiques religieuses traditionnelles qui bénéficiaient jadis des eaux abondantes et régulières.

¹⁰ Ce concentré de la forêt équatoriale naguère dense, est aujourd'hui très exploitée, cédant de plus en plus la place à une forêt secondaire voire une savane anthropique, surtout à la lisière de la savane et de la forêt au Nord de Yaoundé. Les plantations familiales dans les vallées de la Sanaga et du Nyong donnent la forte impression d'un pays naturellement riche, que découvrent les premiers Européens qui parcourent le Sud Cameroun dès la seconde moitié du XIX^{ème} siècle.

¹¹[Http://www.cameroun.unbloc](http://www.cameroun.unbloc), consulté le 16/06/2013. Thomas L-V et Luneau en font large écho. Cf., *La terre africaine et ses origines*, Paris, Larousse, 1975.

7. La faune

En outre, de nombreuses et diverses espèces fauniques et végétales bénéficiant ici des conditions de vie idoines, notamment l'abondance et la régularité des eaux, plus une végétation exubérante, rares dans bien de régions de la planète. Ce qui développa ainsi un écosystème riche et varié, faisant finalement du pays *ewondo* une niche écologique unique au monde, abritant une impressionnante biodiversité qui fait penser à la forêt primaire amazonienne¹². On peut s'imaginer aujourd'hui ce que serait cet écosystème de la forêt vierge équatoriale si elle ne fût pas le théâtre de la surexploitation par des sociétés forestières, le braconage, et les constructions de nouvelles infrastructures routières et urbaines, consécutives à la colonisation (fin XIX^{ème}-début XX^{ème} siècles). Toutes ces activités modernes qui perdurent et participent *in obliquo* à la dégradation du milieu naturel et partant, de la vie primitive et sauvage des êtres vivants.

Et pourtant, la forêt dense et ombrophile du Sud Cameroun est longtemps restée ténébreuse et mystérieuse ; c'est en fait un concentré de cette "Afrique ténébreuse", *The darkest Africa*, dont parlait l'explorateur J. Stanley. En effet au début du XX^{ème} siècle, le pays *ewondo* avant l'implantation des stations missionnaires, est à la fois généreux et terrifiant ; on y trouve des épizooties, des insectes, vecteurs de maladies tropicales endémiques redoutables, des reptiles et des fauves dangereux¹³. Le paludisme ou malaria, à cause d'innombrables marais, y était et demeure encore la maladie la plus mortelle. Soulignons qu'il causa la mort de nombreux missionnaires et administrateurs européens. J. Criaud et Z. Njeuma donnent d'intéressants détails sur le péril que représentent les maladies tropicales à l'arrivée des colons européens¹⁴.

¹² E. Mveng, *Histoire des Eglises chrétiennes au Cameroun : les origines*, Yaoundé, Presses de l'Imprimerie Saint-Paul, 1990, p. 87.

¹³Ibid. La toponymie des villages qu'on traverse en parcourant le Sud Cameroun de Yaoundé à Kribi en est révélatrice. En témoignent les noms des localités tels que *Nkol Bewa*, "colline des chimpanzés", *Nkol Ngi*, "Colline des gorilles", *Nkil Zoak* "sentier des éléphants", *Nkol Emomôdo*, "Colline de monstre animal-homme", genre de sphynx.

¹⁴ J. Criaud, *Mgr. H. Vieter, les premiers pas de l'Eglise au Cameroun, Chronique de la Mission catholique 1890-1912*, Yaoundé, Presses de l'imprimerie Saint-Paul, 1989, p.166. A ce sujet on peut également consulter M. Z. Njeuma, *Histoire du Cameroun (XIX^{ème}-début XX^{ème} s.)*, Paris, l'Harmattan, 1989, p.138. Le Père J. Baumann raconte des scènes effroyables vécues non loin de Yaoundé à la lisière de la forêt et de la savane, dans les années 1900. Écoutons-le : "Chez les Yesum, chez le chef Semikoa, j'avais créé cette école en 1914 avec l'aide du maître Franz Tsala. A ma première visite de l'école, pendant la leçon de catéchisme, les jeux et les cris me dérangeaient tellement dans la forêt voisine que j'envoyais mon chasseur leur tirer dedans ; ainsi, les singes se sauvèrent. A pas mal d'endroits le léopard était un vrai fléau, parfois une véritable panique. Ainsi dans la région de Batsenga, près de la Sanaga, que de fois j'ai entendu pleurer les villages parceque le léopard venait encore de tuer quelqu'un ! Le plus souvent, c'était des femmes, pauvrement habillées, surprises au travail dans leurs champs. J'ai souvent vu un homme armé (lance, flèche) accompagner ces femmes pour les protéger, lorsqu'elles allaient chercher l'eau. Deux écoles n'ont pas été épargnées. À l'école Dzuni à Batsenga, un enfant avait un jour disparu sans laisser de traces. Sur la route de l'école, il avait été victime d'un léopard. Dans une autre école, au sud-ouest de Batsenga, qui, plus tard en 1914, a été transférée à Möbekon près d'Olinga, sur la route Yesum-Semikoa, du temps où Pierre Samba y était maître, trois enfants d'un coup qui étaient en train de se baigner furent tués par des léopards. Le maître

Dans ce contexte, une quinzaine d'années plus tôt, à Etoudi, quartier actuel de l'entrée nord de Yaoundé, se produisit en 1914 un événement inoubliable : un gorille furieux avait arraché une main à un homme et un mollet à un autre ; les deux hommes sont morts de leurs blessures¹⁵. L'on pourra citer d'autres scènes macabres où des bêtes féroces arrachèrent la vie aux habitants de la forêt primaire du Sud-Cameroun jusqu'au début du XX^{ème} siècle¹⁶. Ce qui a fait dire aux nombreux observateurs que l'Afrique Noire fut à cette époque "le tombeau de l'homme Blanc"¹⁷.

De ce qui précède, il apparaît que l'hostilité de la forêt vierge va de pair avec les liens harmonieux entre les règnes végétal, animal et humaine dans cet écosystème. Comme nous le dévoilons dans la suite de ce chapitre, leur proximité et leur interconnexion constituent des ressorts d'une pensée religieuse marquée par des relations paradoxales : orientées tantôt en faveur d'une symbiose entre l'homme et les autres composantes de l'écosystème, tantôt dans la lutte des populations contre les périls de la forêt ténébreuse. Il en découle une vision religieuse qui attribue à chaque élément de l'environnement une force. C'est donc à ce niveau qu'on peut raisonnablement appréhender les fondements naturels et métaphysiques de la religion originelle des *Ewondo*¹⁸.

En tout état de cause, les *Ewondo*, comme nombre de peuples d'Afrique noire, associent les plantes et les animaux à leur religion¹⁹. C'est dans ce sens que le Père Baumann, l'un des premiers missionnaires pallotins au Cameroun, révèle qu'au cours d'une tournée qu'il effectue au Nord de Yaoundé au cours de l'année 1914, ayant offert un piège à léopards aux populations d'un village Yesum, mais à sa grande surprise, les habitants de ce village ne l'utilisèrent guère. Il raconte :

d'alors amena les trois cadavres au bureau de la région de Yaoundé pour demander du secours contre des léopards". Cf. E. Mveng, *Histoire des Eglises chrétiennes au Cameroun : les origines*, Yaoundé, Presses de l'imprimerie Saint-Paul, 1990, p. 87.

¹⁵V. Tsala, *Mille et un proverbes Beti : la société à travers ses proverbes*, Yaoundé, 1973, pp.14-15.

¹⁶P. Du Chaillu, *L'Afrique sauvage, nouvelles excursions au pays des Ashangos*, Paris, Michel Lévy, 1868 et du même auteur, *L'Afrique occidentale, nouvelles aventures de chasse et de voyage chez les sauvages*, Paris, Michel Lévy, 1875, pp. 30-33.

¹⁷J. Ki Zerbo, *Histoire de l'Afrique Noire d'hier à demain*, Paris, Hatier, 1972, p. 401. Le Rév. Pasteur F. O. Emerson est l'un des pionniers de la M.P.A. au Cameroun. Il fonda à l'Est du pays en 1929 la station de Nkol Mvolan qui signifie en Ewondo "Colline de secours" ou d' "assistance" ; car cette station dotée d'un hôpital allait sauver les populations indigènes menacées d'extermination par la maladie du sommeil et par la lèpre. La M.P.A. y créa une léproserie. Soulignons que l'épouse du missionnaire Philipp May y attrapa la maladie du sommeil. Pour renforcer l'aide des populations menacées d'extermination par la maladie du sommeil et la lèpre, on renforça l'équipe de la MPA en envoyant les médecins Lehman et Thorne.

¹⁸[Http://www.culturevive.com](http://www.culturevive.com), consulté le 15-12-2014.

¹⁹ Camara Laye, *L'enfant Noir*, Paris, Plon, 2006, p. 20. Camara Laye nous en donne une parfaite illustration à travers l'épisode d'un petit serpent noir qui serait le génie de sa famille et procurerait ainsi le succès à son Père. Ce dernier lui déclare : "Est-ce à ce serpent que je dois tout ; et c'est lui qui m'avertit de tout (...) et a établi ma renommée d'artisan".

Je reçus alors un piège à léopards que je fis tendre par le maître avec un succès partiel. C'est alors qu'un léopard fut pris au piège et on aurait pu facilement le tuer à la lance ou avec une flèche quand il s'était démené quelques temps ; mais on ne fit rien. Pourquoi ? On ne savait qui avait conclu un pacte secret d'aide mutuelle avec ce léopard ! (totémisme ?). En fin de compte, le léopard réussit peu à peu à libérer sa patte, ne laissant que la peau et des poils.²⁰

On le voit, les *Ewondo* n'utilisaient pas le piège à léopards que leur donnaient les missionnaires Pallotins à l'instar du Père J. Baumann. La raison était l'entretien des liens étroits et intimes- tantôt risqués, tantôt sympathiques- entre les hommes et les animaux sauvages de cette forêt vierge où les *Ewondo* se sont installés dans les années 1850²¹. Mais si l'usage tardif des fusils importés est l'une des causes indéniables de la cohabitation plus ou moins pacifique de l'homme avec les animaux, c'est surtout en raison des rapports symbiotiques naturels que nous éclairons amplement au chapitre suivant, que fut préservé le vivier géographique de la religion ancestrale.

Ayant ainsi présenté le cadre physique riche et mystérieux de la forêt équatoriale où s'implantent les *Ewondo* entre la fin du XVIII^{ème} et le début du XX^e siècles, il convient de mettre en lumière le cadre humain.

B. Le cadre humain

Ce volet dévoile les caractères anthropologiques des *Ewondo*, puis des données démographiques du territoire qu'ils occupent à l'heure où arrivent les premiers missionnaires pallotins le 13 février 1901 à Yaoundé. Au demeurant, il faut signaler que les limites des résultats d'enquêtes antérieures effectuées sur les *Ewondo* seront relevées à la période postcoloniale par des Camerounais tels que : Henri Ngoa²², Prosper Abega²³, A. E. Bella²⁴, B. Bilongo²⁵ et J.P. Ombolo²⁶. Sur ce, nous pouvons admettre, en confrontant les différentes

²⁰ Mveng, *Histoire des Eglises chrétiennes au Cameroun...*, p. 87.

²¹ J.P. Messina, *Des témoins camerounais de l'évangile*, Yaoundé, Presses de l'U.C.A.C., 1998, p. 49. L'une des raisons de cette harmonie est que l'usage du fusil de chasse, qui s'avèrera peu après dévastateur pour la faune, était encore inexistant en pays *ewondo*, sinon assez limité avant le milieu du XIX^{ème} siècle. Les animaux pouvaient ainsi se promener, se nourrir et se sentir plus libres qu'aujourd'hui, en côtoyant sans crainte les hommes.

²² H. Ngoa, "Situation historico-généalogique des Ewondo. Etude critique", *Abbia* n°22, Yaoundé, mai-août, 1969, pp. 3-8.

²³ P. Abega, "Le préfixe nominal *Ewondo*", Thèse de Doctorat III^{ème} cycle, Ecole Pratique des Hautes études, Paris, 1968, pp. 20-25.

²⁴ E. Bella, "La dynamique historique de croyances dans l'évolution de la société beti du Cameroun", *Mémoire de Maîtrise en Histoire*, Université de Yaoundé I, 2003, pp. 21-30.

²⁵ B. Bilongo, *Les Pahouins du Sud-Cameroun*, Yaoundé, C.L.E., 1974, pp. 58-59.

²⁶ J.P. Ombolo, *Etre Beti, un art africain d'être un homme et de vivre en société : essai d'analyse et de l'esprit d'une population, une étude ethno-historique*, Yaoundé, Presses Universitaires, 2000, pp. 16-22.

sources, que les *Ewondo* font partie du groupe *Beti*, peuple pahouin d'Afrique centrale composée d'une trentaine de sous groupes que les ethnologues ont désigné par les termes « ethnies », « tribus » et « clans » qu'ignorent les Africains. Notre enquête révèle que les *Ewondo* se nomment eux-mêmes *Ewundu*, nom désignant leur ancêtre dans l'arbre généalogique des *Beti*. Ils sont communément appelés tantôt *Ewondo*, tantôt *Yéwondo*, ou encore *Yiwondo et Yaoundé* : ce dernier mot désigne aussi la ville de Yaoundé, actuelle capitale du Cameroun dont les habitants accueillent les premiers missionnaires catholiques, les Pères Pallotins, le 13 février 1901.

1. Les caractères anthropologiques

Ils apparaissent au triple plan physique, social et linguistique.

a. Les caractères anthropologiques physiques

Nombre d'observateurs et de voyageurs dans la partie méridionale du Cameroun s'accordent sur la taille moyenne, la corpulence, la carrure et la carnation de la peau de l'homme *Ewondo*. Dans son rapport de 1889 sur les *Ewondo*, Kund atteste :

Tous sont d'une taille extraordinairement grande et élancée, bien nourris, les yeux noirs et étincellants, resplandissants de santé, avec une peau couleur de bronze et une musculature parfaitement développée ; les types musclés, de 1,70 m à 2 m, sont prédominants tant chez les hommes que chez les femmes²⁷.

Le Père Vieter, après son passage à Lolodorf en février 1901 relève que «les Jaunde sont pour la plupart de haute et puissante stature»²⁸. Pour sa part, le gouverneur Bertaut remarque que les «Yaoundé» ne sont pas plus grands que la moyenne des Européens mais que la taille de leurs chefs a donné l'impression contraire aux Européens... Des chefs comme Max Abé, Tsanga Manga, Zogo Fouda, étaient très grands²⁹.

On retient qu'au plan morpho-anthropologique, les *Ewondo* que rencontrent les premiers voyageurs étrangers au Sud-Cameroun entre 1888 et 1901 sont de taille sur-moyenne, (moyenne homme : 1,67m ; femme : 1,59 m) ; ce sont des mésocéphales et platyrhiniens. Leur formule sanguine est celle des Noirs typiques avec excès de groupe AB : O : 55,7% ; -A : 13,

²⁷ G. Zenker, «Yaounde», M.D.S, t VIII, 1895, pp.38-40.

²⁸ Laburthe-Tolra, *Les Seigneurs de la forêt...*, p. 111.

²⁹ Ibid., p. 442.

8% ; B : 17,5% ; AB : 12,9%³⁰. Ils sont robustes et musclés, adroits et intelligents ; ils émigrent facilement³¹.

Compte tenu des données précédentes, les *Ewondo* considèrent toute autre forme anthropologique étrangère à celles sus mentionnées comme une anomalie voire une malformation dont les causes, les conséquences, la prévention et les soins relèvent des pratiques religieuses appropriées que nous décryptons au chapitre II.

b. Les caractères anthropologiques sociaux

L'un des caractères anthropologiques des *Ewondo* est leur attachement profond à la parenté. Tel qu'au sein des autres groupes *Beti*, la parenté, (*avuman*) demeure au centre des relations consanguines entre individus, familles et lignages. Elle désigne le lien de sang qui existe entre deux ou plusieurs individus. Ce lien consanguin peut être descendant, ascendant ou collatéral. Soulignons que la parenté s'étend au niveau du sous-ensemble *ayong* formé de plusieurs *mvogs* (lignages). *Mvog* désigne les descendants d'un géniteur fondateur d'un lignage ; plus étendu que le lignage, *Ayong* se constitue des descendants se réclamant d'un ancêtre commun. Dans ce prisme, tout géniteur est le point de départ d'un autre *mvog* qui s'emboîte dans le précédent. À la naissance déjà, l'enfant appartient au *mvog* de son géniteur, à celui de son grand-père, ainsi de suite³². Il en découle une société lignagère polysegmentée, dont la parenté (*avuman*) demeure le trait d'union indéfectible entre familles, lignages qui se reconnaissent d'un ancêtre commun.

Plus profondément, pour les *Beti*, le sang considéré comme la source vitale est sacré. À la fois biologique, génétique et anthropologique, le sang constitue un tissu qui relie les descendants d'une même lignée ancestrale. D'où la sensibilité des *Ewondo* et des *Beti* en général, à toute forme de violation de la parenté (*awoé avuman*), que la coutume sanctionne par une succession de malheurs appelée *tso*. Cette sacralisation de la parenté induit l'exogamie et l'exoplémie. Force est de constater que chez les *Beti*, l'extension de la parenté est à la fois verticale et horizontale. Entre descendants d'un même ancêtre familial, lignager ou multilignager, il n'y a pas de mariage autorisé par la tradition, au risque de tuer la parenté *awoé avuman*³³. En effet, pour les *Ewondo* comme pour les autres *Beti*, la famille (*nda bôt*) est

³⁰ Dugast, *Inventaire ethnique...*, pp. 70-71.

³¹G. Olivier, "Anthropologie comparée des principales tribus de la région de Yaoundé", BSEC, n° 10, p. 53-76 ; Olivier et Aujoulat, cités par I. Dugast, *Inventaire ethnique...*, p. 73.

³² Doum René, 97 ans environ, patriarche, Yaoundé, le 23 août 2013 ; Bingono Bingono François, 55 ans, anthropologue et expert en communication traditionnelle africaine, Yaoundé, le 05 septembre 2013

³³ Pascaline Nkili, 75 ans, ménagère, Sangmélina, 28 septembre 2017 et Augustine Mvogo, 72 ans, Institutrice retraitée, Evodoula, 17 mai 2017.

constituée d'un ensemble de personnes dont la parenté est établie par le lien de sang. Ces personnes sont issues d'un même parent selon une hiérarchie qui va de l'aîné *ntol*, au dernier né (*melig mvoa*). On distingue en fait trois types de familles :

-la famille nucléaire *tîn nda bôt* : la plus petite unité de base composée du père, de la mère et des enfants ;

-la famille élargie *nkug nda bôt* : un ensemble de familles nucléaires issues d'un même géniteur qui est le grand-père. C'est la famille nucléaire étendue aux cousins, cousines, tantes et oncles

-et la lignée : un ensemble de familles élargies dont le géniteur est l'arrière-grand père³⁴.

Eu regard à ces considérations, toute transgression de la parenté est automatiquement suivie de conséquences malheureuses à large spectre, jusqu'à la quatrième génération de la lignée. La purification de cette abomination (*tso*), ne peut se résorber que par un rite appelé *tso 'o*. que nous décryptons au deuxième chapitre.

c. Les caractères anthropologiques linguistiques

Nombre d'études antérieures à la nôtre s'accordent quant aux étonnantes similitudes découvertes entre les dialectes de tous les groupes pahouins. Le Père Nekes qui fait autorité en la matière relève justement les affinités très proches de la langue *ewondo* avec les parlers *fang* et *bulu* du Gabon, de la Guinée Equatoriale et du Cameroun. En effet, en dépit de la zone *bulu* qui les sépare, Gabonais et *Ewondo* se comprennent facilement tout comme les *Bulu*, les *Bene*, les *Beti* et les *Fang* de l'aire culturelle *Ekan* de l'Afrique équatoriale. Leurs parlers, nonobstant les nuances dialectales, somme toute surmontables, appartiennent à la langue *Ati* du groupe *Ekan*. C'est d'elle que dérive le terme *Bati*, pluriel d'*Ati*, mot qui signifie aussi "noble", "insoumis", et conçu comme ethnonyme de "Beti"³⁵. Mais l'*ewondo* et le *bene* se démarquent nettement du *bulu* par le lexique et la phonétique. Tandis qu'entre eux, on ne relève que des différences linguistiques insignifiantes. D'ailleurs, les *Ewondo* parlent comme les *Bene* du Nord du Nyong. Alors que les *Ewondo* du Sud (ceux de Ngomedzap par exemple) parlent comme les *Bulu*. Les différences sont observées non seulement dans les noms propres (par exemple Owona, un nom *ewondo* dont la version *bene* est *Owono*) mais aussi et surtout dans les noms des rites : on dit par exemple *esana* (danse funéraire) au sud du Nyong et *esani* au nord ; *bilabi*

³⁴ Fouda Etoundi, *La tradition ...*, pp. 21-22.

³⁵ On peut lire à ce propos B. Bilongo, *Les Pahouins du Sud-Cameroun*, Yaoundé, C.L.E., 1974, pp 38-40 ; J.-M. Aubame, *Les Beti du Gabon et d'ailleurs : croyances, us et coutumes*, Paris, L'Harmattan, 2002, pp. 10-30 et G. Tessman, *Die Pangwe Wolkerkundliche monographische eines West-afrikanischen negrestammes, Ergebnisse der Lübecker Pangwe-Expedition*, Berlin, Ernst Wasmuth, 1913, pp. 6-10.

ou *bilaba* etc. Le “d” du nord est donc prononcé “r” au sud ; si bien que *kodé* (libérer) y devient (*koré*). Notons qu’avec l’intensification des échanges entre la côte et l’arrière-pays dès la fin du XIX^{ème} siècle, *l’ewondo* est devenu la langue fixée et écrite, diffusée par la mission catholique. De ce fait, elle s’est imposée parmi les parlers voisins. D’après Frédérick Essomba, neveu de Charles Atangana qui fut 30 ans le Chef supérieur des *Ewondo* et des *Bene*, ce dernier, soucieux de l’unité des *Beti* et de leur identité commune, demandait explicitement qu’il ne fût plus jamais question de leur différence de langage³⁶. Il est intéressant de souligner qu’à l’Est de la vallée du Nyong les Yebekolo parlent des dialectes proches de l’ewondo, *manewondo*, “petit *Ewondo*” que comprennent les autres *Beti*.

Sans prétendre trancher sur la question de l’identité linguistique des *Ewondo*, l’unité ou tout au moins l’apparement linguistique entre les sous-groupes *beti*, *fang* et *bulu* est établi. Leur intercommunication est fluide d’où le terme *ma dzo na’a*, dialecte des *Kolo Beti*, improprement appelé *Ewondo* voire Yaoundé par les premiers explorateurs et missionnaires chrétiens allemands pour désigner l’ensemble des peuples *Ekang*.

Dans la perspective historique qui est la nôtre, l’apparement linguistique ainsi établi entre le parler *ewondo* et les autres dialectes pahouines fut doublement utile : d’une part, il aide à véhiculer les connaissances des us et coutumes africains, notamment des croyances et rites, dans la vaste aire culturelle allant de la Sanaga au Gabon, en Guinée Equatoriale et certainement au-delà. D’autre part, cet apparement linguistique facilite la transmission de l’évangile en Afrique Centrale. Le témoignage du missionnaire Dr. A C. Good en est révélateur: “Quand, lors d’une conversation d’une demi-heure avec un *Yewondo* je fus capable de déceler quelques variations avec le *Bulu*, mon dernier doute se dissipa et je remerciai Dieu que nous avions trouvé notre champ”³⁷.

A l’analyse, on peut raisonnablement postuler que les apparements linguistiques peuvent devenir à la fois des instruments d’intégration et d’altérité religieuses dans une vaste aire culturelle, à l’instar des *Ekang* en Afrique Equatoriale. Nous verrons plus loin au chapitre III comment les missions chrétiennes en tirèrent profit dans la croisade contre les croyances et rites non chrétiens.

2. Les données démographiques

En toute probité intellectuelle, la population totale des *Ewondo* au début du XX^{ème} siècle ne saurait être déterminée avec exactitude, en raison de l’absence d’un recensement et partant,

³⁶ Laburthe-Tolra, *Les seigneurs...*, p. 9.

³⁷ W.R. Wheeler, *The words of God in African forest*, New York, Flemurg H. Revell, 1931, p. 95,

de statistiques pendant la tranche de l'histoire qui précède l'arrivée des missionnaires pallotins. En 1916, d'après I. Dugast, la population *ewondo* dans la circonscription administrative de Yaoundé est de 70.994 dont 15359 dans la subdivision de Mbalmayo³⁸. En fait, la densité de la population *ewondo* dans les années 1900 est faible et varie suivant les deux principales zones d'occupation : 49,3 hab. au km² au nord du Nyong et 13,1 hab. au km² au Sud du Nyong³⁹. Nonobstant le caractère approximatif de ces chiffres, force est de constater que le Sud-Cameroun est faiblement peuplé à l'arrivée des missionnaires catholiques allemands⁴⁰. Jusque dans les années 1940, la densité avoisine ici entre 5 et 13 habitants seulement au kilomètre carré⁴¹. La toponymie dans cette zone révèle de vastes étendues de *no man's lands* à la période précédant la ruée vers la côte des peuples de l'arrière-pays, à partir des années 1870. Quelques noms de villages le prouvent : *Mfou*, "vide" ; *Eyibodo*, "avide d'hommes", *Feg fi'i*, "ébahi par l'absence d'hommes". Les deux rares agglomérations de forte concentration humaine que Zenker et Curt von Morgen découvrent au Sud-Cameroun en parcourant la région entre 1887 et 1888, sont quelques villages *bene* de la vallée du Nyong, *ewondo* et *eton* aux alentours de Yaoundé. Deux faits expliquent leur relative forte densité : la fertilité des sols alluviaux des bords de ce fleuve, propice à la polyculture vivrière. S'y ajoutent les nombreux affluents poissonneux et une riche biodiversité où chaque espèce trouve suffisamment de nourriture et de l'eau. Ce qui favorise l'installation des flux incessants de migrants dans la vallée du Nyong. Située à mi-chemin de la côte et de l'arrière-pays, la contrée de Yaoundé et ses environs constitue alors le carrefour des pistes de transit des produits exotiques et intérieurs dans le commerce intermédiaire entre la côte atlantique et l'hinterland. D'où l'ambition de chaque groupe *beti* et non *beti* à s'enraciner entre Yaoundé et Ebolowa, notamment dans la vallée du Nyong⁴².

³⁸ Dugast, *Inventaire ethnique...*, p. 71.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ N. Stanislas Desmaison, "Problèmes pygmées dans l'arrondissement de Njom (Cameroun)", Mémoire pour le Brevet des Hautes Etudes, Essai d'un développement zonal intégré, 1968, pp. 17-30.

⁴¹ Dugast, *Inventaire ethnique...*, p. 70.

⁴² En tout état de cause, les grandes agglomérations qui apparaissent ici doivent leur essor grâce aux conditions de vie agréables, au dynamisme et au courage des patriarches à l'instar de Mbala Mesolo, *Mvog* Amugu, qui franchit le premier le Nyong et s'installe vers 1820, à Mbedumu. Son fils Zambo Nsa (1820-1897), appelé "Jambong" par les premiers explorateurs allemands, fonde Nkofum vers 1830 (à une quarantaine de kilomètres de Mbalmayo), un vaste village décrit par Kund et Tappenbeck comme le plus peuplé depuis la côte. D'autres clans Bene (*Mvog* : Zambo, Essisima, Evundu...) et de tribus résiduelles tels que les Yembaé, Elende s'installent eux-aussi dans cette zone. Avec les Mbidambani vers l'Est de la vallée du Nyong, ces immigrants constitueront progressivement ici grâce aux alliances matrimoniales et militaires une zone de peuplement stable, entre Mbalmayo, Metet et Mengueme, dans le département actuel du Nyong et So'o, englobant les arrondissements actuels de Dzeng, Mbalmayo, Nkolmetet, Akoéman et Mengueme. Cf. Curt von Morgen, "Durch Kamerun von Süd nach Nord", ouvrage traduit par Laburthe-Tolra, *A travers le Cameroun du Sud et du Nord...*, p. 251.

Dans la perspective religieuse, il va sans dire que le sous-peuplement général du Sud-Cameroun développe une tradition nataliste matérialisée au plan religieux par l'engouement pour des rites de fécondité, protection et défense, sans omettre la polygamie. En témoigne le patriarche Fouda Etoundi:

Tout le village se réjouissait d'une grossesse intervenue dans le clan. Il en était de même des naissances (...): c'était un insigne honneur de donner à l'enfant le nom d'un tel. Les notables s'assemblaient pour accorder la bénédiction au nouveau-né, pour le présager à de hautes fonctions⁴³.

Dans ce contexte, les familles se rivalisent sur le nombre de naissances survenues dans les villages et les familles, tant il est vrai qu'il faut nécessairement :

- fonder sa propre descendance et créer une seigneurie ;
- posséder des vassaux destinés à effectuer des travaux pénibles;
- préparer des invasions et des résistances ;
- assurer l'auto-subsistance alimentaire de sa famille ou de son village.

A. Le cadre historique

Marcus Garvey (1887-1940) pensait qu' « un peuple sans connaissance de ses origines, de son histoire, et de sa culture est un arbre sans racine »⁴⁴.

En l'affirmant, le héros de la révolte martiniquaise contre la domination coloniale et le racisme posait ainsi les jalons de la Négritude, mouvement prônant la renaissance des valeurs culturelles authentiques des peuples Noirs. Dès lors, pour mieux saisir l'identité religieuse des *Ewondo*, il est judicieux de porter un regard d'historien sur leur provenance ainsi que sur l'itinéraire suivi par leurs aïeux jusqu'à leur implantation au Sud-Cameroun dès les années 1800. À cet égard, notre enquête s'intéresse aux hypothèses relatives aux origines nilotiques, aux migrations depuis la vallée du Nil à l'Adamaoua et à la traversée de la Sanaga.

1. L'origine nilotique

À vrai dire, la question des origines des *Ewondo* et des *Beti* en général, fait l'objet de différentes hypothèses. La plus connue est celle de Schweinfurth. L'auteur situe le point de départ du vaste mouvement migratoire des *Beti* en Afrique orientale, au Sud du Bahr-el-Gazal,

⁴³ Fouda Etoundi, *La tradition beti...*, p. 16.

⁴⁴M. Garvey fonde en 1914 l'Universal Negro Improvement and Conservation Association (U.N.I.C.A.). Il est reconnu comme un défenseur influent de la cause des Noirs dans sa région natale, aux Etats-Unis d'Amérique et en Afrique. Activiste très populaire, il est expulsé des Etats-Unis d'Amérique en 1927. Dans les années 1960, les "Black power" s'inspirent de son action. Cf. *Microsoft® Encarta® 2009*.

chez les Azandé. Ce qui amène à considérer les migrations précoloniales du groupe *Ewondo* dans la perspective du mouvement Est-Ouest des déplacements séculiers des Bantous à partir du haut Nil, plus précisément depuis le sud el Gahzar, dans la Nubie antique. Le Professeur R. Kpwang Kpwang situe le début du processus migratoire à la fin du II^{ème} millénaire, aux environs de 1075 av J.C⁴⁵.

Ce point de vue est partagé par d'autres auteurs, comme A. Cottes, les Pères Bouchaud, Trilles et M. Ropivia. Selon ce dernier, c'est en Afrique orientale que l'on peut déceler les traces des origines des peuples pahouins, avant qu'ils se dispersent vers d'autres régions du continent africain et probablement d'ailleurs⁴⁶.

Par ailleurs, les données linguistiques, anthropologiques communes aux groupes pahouins et aux Egyptiens, ainsi qu'à d'autres peuples ayant séjourné dans la vallée du Nil vers le deuxième millénaire av. J.-Christ, au rang desquels les Cananéens, les Grecs et les Romains, nous amènent à soutenir la thèse des origines nilotiques des *Ewondo*. Rappelons que selon la *Bible*, l'Egypte antique était alors peuplée des descendants de Cham, ancêtre des Nègres. Les fils de Cham furent : Koush (fondateur du royaume de Koush dans le Haut-Nil), Mistrain, Puth et Canaan⁴⁷. Selon la même source, Abraham prit Sarah, sa femme et Lot, fils de son frère, avec tous les biens qu'ils possédaient plus les serviteurs qu'ils avaient acquis à Charan. Ils partirent pour aller dans le pays de Canaan. Abraham parcourut le pays jusqu'au lieu nommé Sitchem aux chênes de Moré. Les Cananéens étaient dans leur pays⁴⁸.

Comme on peut le constater, la nouvelle communauté qui a siégé en Egypte s'est constituée à partir des peuples de cultures différentes. C'est dans ce sens que J.-M. Aubame, à la suite de Cheikh Anta Diop, fait remarquer que pour comprendre l'histoire du pays de Canaan, on doit tenir compte des données bibliques selon lesquelles, les habitants du pays, Sidoniens, Assyriens et Phéniciens étaient à l'origine des Nègres déjà civilisés, auxquels sont venus se mêler plus tard des tribus nomades et incultes de la race blanche⁴⁹.

On peut alors dire que, s'il n'y a pas de peine à reconnaître que les Cananéens du temps d'Abraham étaient des Nègres, descendants de Cham, comme le soutient Cheikh Anta Diop, il devient compréhensible que les recherches onomastiques et toponymiques étalent au grand jour

⁴⁵ Kpwang Kpwang R., *La chefferie "traditionnelle" dans les sociétés de la grande zone forestière du Sud-Cameroun, 1850-1910*, Paris, l'Harmattan, 2011, p. 22.

⁴⁶M. Ropiva, *Les Fang dans les grands lacs et la vallée du Nil*, Paris, Présence Africaine, n°120, 1981, pp. 46-47 ; H. Ngoa, "Situation historico-généalogique des Ewondo...", pp. 65-88, et <http://Knautiseaun.com>. Blog spot.com, consulté le 08 février 2010.

⁴⁷*La Bible de Jerusalem...*, Genèse, 10, 6, p. 44.

⁴⁸ Ibid., Genèse 12,5.

⁴⁹Aubame, *Les Beti du Gabon et d'ailleurs...*, pp. 11-12 et Cheikh Anta Diop, *Antériorité des civilisations nègres*, Paris, Présence Africaine, 1967.

leurs similitudes entre les noms, les croyances de ces peuples antiques et ceux des *Ewondo*. Au regard des affinités qui existent entre les parlers pahouins et l'Égyptien ancien, Trilles pense qu'il semble plus facile d'admettre des infiltrations et des influences que simplement le fruit du hasard. C'est bien ce qui fait dire à Cheikh Anta Diop qu' "au stade clanique et tribal, le nom propre a encore une valeur ethnique indéniable et peut servir d'indice dans l'étude du peuplement, des migrations et de la dispersion des peuplades"⁵⁰. C'est dans le même sens que le rapport annuel de la commission des Mandats de la Société des Nations en 1923 révèle que les Pahouins, parmi lesquels les *Ewondo*, seraient originaires du Haut Nil. Une étude comparée des arbres généalogiques des Cananéens et des Africains permettrait également de mettre en évidence la parenté culturelle, religieuse en l'occurrence, de certains peuples africains avec les Hébreux d'une part, et avec les Égyptiens d'autre part.

Pour nous, compte tenu de ce qui précède, il est indubitable de soutenir qu'à l'origine, les *Ewondo* comme d'autres peuples Noirs africains étaient longtemps établis dans la région du Haut-Nil et de la Nubie antique correspondant au royaume de Koush. Il s'agissait alors d'un vaste territoire d'Afrique orientale arrosé par le Nil, englobant les états actuels de l'Égypte, du Soudan et de l'Ouganda. Dès lors, il ne fait l'ombre d'aucun doute que ces origines lointaines des *Ewondo* pourront éclairer les fondements historiques de leurs croyances et rites.

2. Les *Ewondo* : de la vallée du Nil au Nord-Cameroun

Partant du Haut Nil, les *Ewondo* effectuent un mouvement migratoire d'Est vers l'Ouest. C'est ainsi qu'ils auraient atteint l'Oubangui, un affluent du Congo, puis la Sangha, un autre affluent du même fleuve. Ils se seraient à nouveau dirigés vers le Nord-Cameroun. Mais cette version a été critiquée par Mgr Matrou et P. Alexandre. D'après ces derniers, la vallée du Congo serait le foyer primitif des Pahouins, d'où les *Ewondo* seraient partis, tout comme les *Douala*, les *Bassa* et d'autres peuples africains en direction du Cameroun et au-delà vers le XVIII^{ème} siècle⁵¹. Quant à Baumann et Westermann, ils nuancent les conclusions précédentes établies par Schweinfurth et ses partisans, à leurs yeux exagérées. Selon ces deux derniers auteurs, les groupes *Beti* dont les *Ewondo* ne viendraient que de la Haute Sanaga par une série de migrations vers l'ouest. C'est alors qu'ils déferlèrent en direction de la vallée du Lom, ("Yom" en langue *ewondo*), affluent de la Sanaga, et s'installèrent au sud du plateau de l'Adamaoua. L'avancée

⁵⁰ Cheikh Anta Diop, *Antériorité des civilisations nègres...*, p. 107.

⁵¹ Alexandre et Binet, *Le groupe dit Pahouin...*, p. 506.

des sous-groupes, pensent Baumann et Westermann, s'est faite par bonds successifs, chacune poussant l'autre en avant ou passant par-dessus.

Néanmoins, il s'avère nécessaire, pour plus de certitude chronologique des étapes migratoires des *Ewondo* comme des autres Pahouins, depuis l'Afrique orientale au Cameroun, que soient envisagées des recherches archéologiques pertinentes, à l'effet d'apporter plus d'éclairage dans une dimension spatio-temporelle aussi longue que celle comprise entre la période de séjour dans la vallée du Nil et l'arrivée au Nord-Cameroun. Du reste, on retient, dans l'état actuel de la recherche historique, que c'est le processus migratoire des Africains depuis la vallée du Nil qui conduisit les *Ewondo* au plateau de l'Adamaoua à une date encore imprécise.

3. Les Ewondo : de l'Adamaoua au Sud-Cameroun

Arrivés dans cette nouvelle contrée du Nord-Cameroun, les *Ewondo* ainsi que les autres groupes *Beti* se heurtent à l'expansion musulmane sous la férule d'Othman Dan Fodio à partir du Nigeria au XVIII^{ème} siècle. Plusieurs hypothèses sont dès lors avancées. Selon la première, les *Ewondo* subissent les contre-coups des assauts des guerriers Foulbés sur les peuples alors installés dans la région de l'Adamaoua, notamment les *Mboum*, les *Baya* et les *Vouté*⁵². Voici relatée par I. Dugast un épisode de la vague de migrations qui déferlent vers le Sud-Cameroun et déclenche l'expansion de l'islam dans l'Adamaoua actuelle à la fin du XVIII^{ème} siècle :

Les Ewondo arrivèrent dans leur habitat actuel à une époque tout à fait récente ; cent cinquante ans tout au plus. Le point de départ de leur dernière étape se situe, d'après les traditions, sur la rive droite de la Sanaga, vers le confluent du Mbam. Ils traversèrent la Sanaga il y a cinq générations environ, au moment où toutes les populations du Nord de la Sanaga subirent le contre-coup de la poussée exercée par les Foulbé. Ils se répandirent vers le Sud, certains mêmes traversèrent le Nyong et prirent direction du bas ouest, vers les routes commerciales.⁵³

Toutefois, cette version a évolué : d'après une seconde hypothèse, c'est le courant Baare-Tchamba et non Foulbé qui paraît avoir été à l'origine de la poussée des populations de la rive droite de la Sanaga à celle gauche⁵⁴.

Pour sa part, la tradition orale situe avec plus ou moins de certitude l'habitat primitif des *Beti* dont les *Ewondo* au Nord de la Sanaga, entre Ntitan et Ngok lituba. La traversée de la

⁵² Ibid.

⁵³ Dugast, *Inventaire ethnique...*, p. 71.

⁵⁴ Mohammadou Eldridge, *Climat et histoire en Afrique centrale aux XVIIIe et XIXe siècles : l'expansion Baare-Tchamba de la Haute-Bénoué, Cameroun*, Vol.1, Etudes comparées en sciences sociales et humaines, Ecole supérieure de lettres, Université de Nagoya, 2004, 213p.

Sanaga, gravée dans la mémoire des *Ewondo* aurait joué un rôle important dans le mouvement nord-sud des migrations pahouines entre les XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles⁵⁵. Selon une légende populaire, les *Beti*, par petits groupes, fuyant les conquérants musulmans, auraient quitté l'Adamaoua et traversé le fleuve Sanaga grâce à l'intervention prodigieuse du serpont python arc-en-ciel *Ngan Medza*, qui aurait constitué une sorte de pont entre les deux rives nord et sud. Pierre Mebe, patriarche *Ewondo*, souscrit à cette légende véhiculée de génération en génération :

Un miracle s'était produit lorsque les *Beti* traversaient la Sanaga. Tout à coup de dessous l'eau surgit un gros tronc d'arbre qui reliait les deux rives l'une et l'autre. Lors de la traversée d'un important groupe *Beti*, il fut interdit de piquer ce tronc de quelque pointe de lance qui soit, on ne pouvait que poser le bout arrondi de la hampe. Notre coutume chez les *Beti* veut, apercevant un serpent dans l'eau, on ne l'appelle pas serpent mais bout de bois de l'eau, de crainte que les gens n'en ait peur...Malheureusement, un individu, mal intentionné piqua le tronc d'arbre de la pointe de lance, ignorant ce sur qui on était en train de traverser. Alors le serpent sombra au fond de l'eau, les *Beti* se séparèrent en deux groupes : les uns de ce côté-ci de la Sanaga, les autres de l'autre. La traversée eut probablement lieu vers 1750⁵⁶.

En tout état de cause, il est fort possible que ces groupes aient émigré vers le plateau sud-camerounais en provenance de l'Est, suivant l'axe de la vallée de la Sangha, affluent du Congo, jusqu'à ses sources du Haut plateau de l'Adamaoua. Par vagues successives, sous la pression militaire remarquable des conquérants parmi eux les *Vouté* dont le chef Ngila est redouté par sa cruauté et son intrépidité, plusieurs groupes *beti* se dirigent finalement vers le Cameroun méridional et peuplent alors la forêt équatoriale⁵⁷. Quelques sous-groupes s'installent autour de Yaoundé, parmi eux les *Ewondo*, d'autres s'avancent vers le sud et la côte atlantique. Jusqu'à la fin du XIX^{ème} siècle et même au-delà, on assiste encore aux déplacements de groupes *ewondo*, et d'autres *Beti*, entraînant de bousculades en cascades. Un peu plus au Nord de Yaoundé, la poussée *Vouté* vers la contrée de la Haute-sanaga (Mbandjock-Nanga-Ebogo), oblige les *Mvele*, apparentés aux *Yebekolo*, puis les *Bene* et les *Ewondo* à descendre

⁵⁵ Bilongo, *Les Pahouins du Sud-Cameroun...*, p. 58.

⁵⁶ P. Mebe, cité par J.C. Atangana, *Des us et coutumes de nos ancêtres à l'usage des jeunes générations*, Yaoundé, Isiprint, 2013, p. 13. P. Dubreuil, "Le bassin de la rivière Sanaga, monographie", *Hydrologiques*, n°3, Paris, ORSTOM, 1975, p. 1. Il en ressort, conformément à la critique des sources, des réserves quant à la réalité du serpent mythique servant de pont aux *Ewondo* pour traverser le fleuve. Faisant la part entre l'histoire et la légende, l'équipe de chercheurs de l'O.R.S.T.O.M. conclut que la traversée de la Sanaga par les *Ewondo* et d'autres *Beti* au XVIII^{ème} siècle se serait déroulée nuitamment, à une période où le fleuve avait tari⁵⁶. Des hypothèses plausibles à propos du déplacement par vagues massives des groupes *Beti* dont les *Ewondo*, il se dégage que les ancêtres des *Ewondo* qui atteignent la région de Yaoundé à l'orée du XX^{ème} siècle, sont originaires d'une région située au-delà de la Sanaga, provenant probablement de l'Est de l'Adamaoua. Ce récit de la tradition orale, bien qu'il faille le soumettre au crible de la critique historique, situe la dernière étape marquante du mouvement migratoire des *Ewondo* au milieu du XVIII^{ème} siècle sur la rive droite de la Sanaga, vers le confluent du Mbam. Partagé par plusieurs auteurs, cette hypothèse a été contredite par un groupe de chercheurs de l'Office de Recherche Scientifique d'Outre-Mer (O.R.S.T.O.M.) conduite par P. Dubreuil dans le cadre d'une étude consacrée au bassin de la Sanaga.

⁵⁷ J.P. Messina, *Des témoins camerounais de l'évangile*, Yaoundé, Presses de l'U.C.A.C., 1998, p. 49.

vers le Sud, puis vers l'Ouest. Ces derniers à leur tour entrent en conflit avec les *Etenga* et d'autres sous-groupes dont certains avancent plus au Sud-ouest, et affrontent chemin faisant des *Bassa*. Vers 1891, les *Baaba* arrivés eux-aussi au Nord de Yaoundé entrent en conflit avec les *Ewondo*⁵⁸.

Tout laisse croire que tout au long du XIX^{ème} siècle la conquête pour l'espace vital dans une forêt dense, ténébreuse et hostile, crée des situations conflictuelles. À cela se greffe la recherche effrénée d'un exutoire vers la côte d'où viennent des produits exotiques rares : le sel marin, les fusils, les tissus de pagne, l'alcool et autres pacotilles (bracelets, ceintures, bonnets...).

Eu égard aux enjeux commerciaux des temps modernes, surviennent des rivalités et des guerres interlignagères incessantes⁵⁹. C'est dans ce contexte que les populations des environs de Yaoundé rencontrent les explorateurs allemands Kund et Tappenbeck qui, à la suite du traité germano-douala du 12 juillet 1884- faisant du Cameroun, deux jours après, un protectorat allemand- pénètrent dans l'arrière-pays, à partir de la côte kribienne dès 1887.

En 1889 arrive à Yaoundé, un autre explorateur allemand Curt von Morgen. Il s'ensuit une concentration des populations *ewondo* autour de cette localité "*Ongola ewondo*" où le gouvernement allemand crée un poste militaire et administratif. À partir de 1910, l'autorité allemande oblige les populations à se fixer et à se grouper en villages. Autour du nouveau poste allemand, divers groupes tels que les *Ewondo*, *Bene*, *Tsinga*, *Emveng*, *Emboubou* et *Ndong* s'implantent à *Ongola ewondo*. D'autres villages se forment progressivement à travers le Cameroun sous l'impulsion de l'administration allemande. Au début du XX^{ème} siècle s'estompent ainsi au Cameroun méridional les vagues migratoires de la longue marche des Africains (*Dulu bon bafrica*) de l'Égypte au Sud -Cameroun.

De ce qui précède, nous avons établi un *memento* de la chronologie du peuplement du Sud-Cameroun, de la Sanaga à la côte atlantique par les *Beti*, dont les *Ewondo*, depuis leur arrivée aux environs de Yaoundé vers les années 1750 jusqu'en 1910, année où l'administration allemande ordonne la fin des vagues migratoires :

- avant le XVIII^{ème} siècle, hormis des Pygmées vivant depuis des temps immémoriaux en campements nomades à travers l'immense forêt primaire d'Afrique centrale, il y a les *Maka* et les *Bassa* présents ici depuis des dizaines de générations. (von Stein parle de 25 à 30

⁵⁸Messina, *Des témoins camerounais de l'évangile...*, p. 49.

⁵⁹En l'occurrence entre les *mvog* Man Ze et les *mvog* Zang, entre les *mvog* Amugu et les *mvog* Manze, pourtant tous *Bene*, entre *Bene* et *Ewondo*, entre les *Mbidambani* et les *Ewondo*, entre les *Ewondo* et les *Bassa*, entre les *Enoa* et les *Bene* puis entre les *Bene* et les *Bulu*, à la veille de la conquête allemande, cf. Mbala Nguele, "Charles Atangana...", p. 20.

générations (1899). Les *Fang* progressent déjà dans la région de Yaoundé avant les *Beti* au XVII^{ème} siècle, probablement en même temps que les *Maka*, pendant que les *Bulu* descendent plus au Sud par l'Est, avant de remonter vers le Centre dans les années 1820 ;

- dès le début du XVIII^{ème} siècle, les *Bene*, les *Enoa* et les *Ewondo* migrent dans la région de Yaoundé, entre Nkometu, Ebanda, Nkomo et Nsimalen. En 1730 arrive Nee Bodo, le “passeur des hommes”, ancêtre des *Bene*, à Nkometu à une quinzaine de kilomètres de Yaoundé. Il meurt en 1780 à Nkomo, et ses fils se dispersent la même année ;

- 1790 : abandon de Yaoundé par les *Enoa* pour Nsimalen ;

- 1820 : migration des *Enoa* de Yaoundé vers le Sud avant de s'installer dix ans après à Man (bifurcation à Ebogo après la traversée du Nyong, à 3 kilomètres de Mbalmayo sur la route Mbalmayo-Ebolowa) ;

- 1825-1830 : Mbala Mesolo, patriarche *mvog* Amugu (*Bene*) franchit le Nyong et s'installe à Mbedumu, non loin d'Obout à une quarantaine de kilomètres de Mbalmayo, sur la route de Sangmelima. À quelques enclabures de là, les *Bene* trouvent à Nkolmaka les *Maka* venus de l'Est ;

- Dans les années 1840 est amorcée la course vers la côte atlantique des *Ewondo*, des *Bene*, des *Enoa*, des *Etenga*, des *Evuzok*... ;

- 1850 : les *mvog* Manze s'installent à Akometam à une dizaine de kilomètres de Mbalmayo, provenant de Nkomo et de Mfou où continuent à résider d'autres clans *Bene* qui n'avaient pas traversé le Nyong : *mvog* Zang, *mvog* Owudzuli et *mvog* Zambo. Ceux des *mvog* Manze qui avaient traversé le Nyong progressent en direction du Sud-Ouet et se heurtent aux *Enoa* vers l'embouchure de la rivière So dans le Nyong, et tentent de constituer un “petit empire” entre Akometam (6 kilomètres de Mbalmayo) et la rivière So, passant par Minlaaba. Ils repoussent vers l'Ouest les *Enoa* et les *Etenga* ;

- 1870 : les *mvog* Amugu, les *mvog* Zang, et d'autres tribus *beti* fortifient la voie commerciale qui mène vers la côte kribienne via Ngulmekong ; les *Bene* affrontent les *Ewondo* et les *Enoa* à l'embouchure de la rivière So dans le Nyong (Mengueme actuel). Vers Ebolowa ils affrontent également les *Bulu* ayant plus tôt passé de la Sanaga plus à l'Est du Nyong, et s'investissent depuis les années 1840, à vouloir contrôler à partir du Sud-est la nouvelle voie commerciale entre Batanga, Lolodorf et le sud de la vallée du Nyong ;

- 1870 : les *mvog* Manze arrivent à Minlaaba. À la même époque, les *Enoa* s'installent à Nkolmeyang. Tandis que les *Ewondo*, depuis l'Ouest du Nyong évoluent vers la côte en essayant de repousser les Bassa et en s'alliant aux *Enoa*. Au même moment les *Evuzok* progressent plus au Sud-Ouest vers Kribi. Il est clair qu'à l'orée du XX^{ème} siècle, les

installations des groupes *beti* dans la partie méridionale du Cameroun sont encore récentes et se déroulent de plus en plus *manu militari* par vagues successives. On distingue en effet deux périodes marquantes dans l'histoire des migrations et de l'implantation des *Beti* dans la partie méridionale du Cameroun depuis la fin du XVIII^{ème} siècle : premièrement, la période allant de la traversée du fleuve Sanaga début XVIII^{ème} siècle à l'installation dans les alentours de Yaoundé des groupes *beti* au XIX^{ème} siècle. Deuxièmement, la ruée vers la côte de l'océan atlantique à partir des années 1840.

On le sait, le nouveau trafic des biens manufacturés contre les produits africains s'intègre dans le contexte international consécutif au Congrès de Vienne en 1815 qui, on le sait, proclame officiellement l'abolition de la traite négrière. Sous l'égide de l'Angleterre Victorienne moralisatrice et des mouvements philanthropiques, le nouvel ordre économique mondial devient anti-esclavagiste. Dès cet instant, les échanges entre l'Europe et l'Afrique se font essentiellement sur la forme du troc des marchandises non humaines.

Or, l'immense forêt vierge sud-camerounaise régorgé en ce temps d'inestimables richesses, recherchées par les commerçants européens. La toponymie en est révélatrice, à travers les noms des localités telles que : *Nkilizok* "le sentier des éléphants", *Mebomezok* "Les pattes d'éléphant", *Nkonzok* "la colonne d'éléphants" et *Minbanmizok* "les défenses d'éléphant" représentant la richesse en ivoire ; *Nkozok* "la colline d'éléphant", *Ndzônmelen*, "la voie vers les palmiers à huile", renvoyant à l'abondance de l'huile de palme prisée par des industries de lubrifiants et de fabrication d'autres produits industriels comme le savon. S'agissant plus particulièrement de l'ivoire, le produit le plus prisé de l'époque obtenu par l'abattage des éléphants alors nombreux dans la forêt au Sud-Cameroun, le Consul Hutchunson évalue à 40 tonnes d'ivoire exportées annuellement de Kribi dans les années 1850⁶⁰. Selon l'auteur, l'ivoire était transporté par de petites caravanes de 3 à 10 personnes via Bipindi-Lolodorf. Il s'agissait en fait d'un négoce par relais à partir des contrées éloignées de l'hinterland; celui qui avait besoin d'un produit l'obtenait par troc par le commerce intermédiaire entre la côte et l'arrière-pays. Germaine Alugu en garde encore en 1967 ce souvenir :

Deux fois je suis allée jusqu'à la côte pour porter le caoutchouc et les palmistes. En effet à l'époque du portage, hommes et femmes étaient mélangés. A ce moment-là ce qui était bien c'est qu'on pouvait avoir un pagne (...), un sac de sel ou une cantine ... Pour celui qui voulait un fusil, il l'obtenait par troc ; il donnait une ivoire, une défense d'éléphant à un Ewondo qui allait vers Kribi et l'attendait parfois deux ans pour recevoir le fusil qu'il avait commandé.⁶¹

⁶⁰ Bouchaud, *La côte du Cameroun ...*, p. 152.

⁶¹ Laburthe-Tolra, *Les Seigneurs de la forêt...*, p. 117.

En dépit de l'engouement des trafiquants pour l'ivoire, le caoutchouc et l'huile de palme, il faut savoir que l'hostilité de la forêt équatoriale ajoutée à l'inexistence des moyens aisés de transport rend à cette époque toute entreprise commerciale périlleuse au-delà de la côte.

Dans ces conditions, il s'avère opportun pour les uns et les autres d'instaurer un système de commerce par relais entre villages, depuis la côte kribienne à l'arrière-pays, jusqu'au-delà du Nyong, vers la République Centrafrique et le Congo. La coïncidence de ce trafic avec les migrations africaines vers l'océan atlantique à partir de la seconde moitié du XIX^{ème} engendre des relations d'un type nouveau : à la fois économiques, politiques et culturelles entre les lignages et même entre les individus. La course effrénée de l'intérieur vers la côte accentue alors des compétitions, des conflits et parfois des alliances matrimoniales et militaires tout le long des pistes commerciales⁶². Jusqu'à la fin du XX^e siècle, l'Est de la vallée du Nyong reste encore difficilement franchissable ; l'intrépide et sanguinaire guerrier Mbida Mengue chez les Mbidambani, voulant faire de cette région sa chasse-gardée⁶³. Tandis que plus à l'Ouest du Nyong, les *Ewondo* cherchant eux-aussi la voie qui conduit à la côte affrontent les *Bassa*, les *Eton*, les *Enoa* et les *Bene*.

Ces vagues migratoires entre les années 1850 et 1910 sont stoppées net par l'administration allemande dès 1910, soit une décade après la fondation à Yaoundé appelé alors *Ongola Ewondo*, qui devient un poste administratif et militaire⁶⁴. L'administration allemande instaure désormais une nouvelle organisation du territoire plus ou moins stable, en exigeant que

⁶² Il est intéressant de relever la signification des noms des chefs militaires glorieux de l'époque tels que : Oban Bunumu Mela, un Enoa, dont le nom se compose de *oban* qui veut dire *razzia* pour se procurer des biens ; le nom du chef Enoa signifie ainsi "celui qui se plaît au brigandage et qui s'en fait gloire", Okala Ntsama, surnommé "Akad Bodo" (Celui qui défie les gens) et Mbida Mengue se faisant appeler "la face du soleil" : *asu dzop* Mveng Ayi, "Anti-Colonial Rebellions in South-Central Cameroon under German Rule 1887-1907", Thèse de Doctorat en Histoire, Londres, 1980, p. 15 . Ce dernier repousse au-delà de la rive droite du Nyong les Bene, les Bulu et les Ewondo. Lorsqu'un homme veut traverser un village avec des marchandises, il doit les déposer et reste prisonnier ; il peut néanmoins se racheter en donnant trois femmes, deux esclaves etc. Laburthe-Tolra, *Les Seigneurs de la forêt...*, p. 324. Les motifs de pillage et de conquête étaient nombreux ; même si les chefs de troupes ne parvenaient pas à constituer de véritables empires, leur occupation favorite était le pillage et les raptus par surprise des passants et de leurs voisins ; c'étaient en fait de petits brigandages, de coups de main ou des expéditions au cours desquelles on s'emparait des biens exotiques, des femmes et des captifs. Ibid., p.133. Quelques dignitaires se conduisaient comme de vrais chefs de brigands. Ils organisaient souvent des raids lointains et se procuraient ainsi des femmes, des esclaves et d'autres biens de valeur, cf. J.P.Messina, *La mission catholique de Mvolyé de 1901 à nos jours*, Yaoundé, Presses de l'U.C.A.C., 2001, p. 36.

⁶³ Mveng Ayi, "Anti-colonial Rebellion in South-Central"...

⁶⁴ *Ongola* signifie en langue *Ewondo* : la barrière ou la clôture. Les premiers Allemands arrivés à Yaoundé le 15 janvier 1888, Kund et Tappenbeck demandèrent aux notables de la localité une portion de terrain pour enterrer leur enfant décédé au cours du long voyage depuis la côte. Essono Ela, notable *ewondo*, leur indiqua un endroit situé à côté de l'immeuble actuel du ministère des finances ; les explorateurs allemands y enterrèrent l'enfant et firent construire une clôture tout autour de la tombe. Les autochtones qui n'ont jamais vu une chose pareille appelèrent désormais cet endroit *Ongola Ewondo*, littéralement "La clôture de Yaoundé". Depuis lors, la ville de Yaoundé s'appelle aussi *Ongola Ewondo* ou tout simplement Ongola. Cf. Notre entretien avec Doum René, octogenaire, patriarche *ewondo*. On lira également à ce sujet, J. B. Obama, "L'Ongola des Yewondo, 1889" in *AFRICAM*, n°1, avril 1983, Yaoundé, p. 23.

les populations se fixent et se regroupent en hameaux ou villages⁶⁵. Plusieurs familles *ewondo* et d'autres sous-groupes : Beti, Ntumu, Fang et Bassa s'installent alors à Yaoundé et aux environs. Ainsi sonna le glas de ce long mouvement migratoire à grande échelle, lequel n'aura pas manqué d'influencer les pratiques religieuses des *Ewondo* soucieux d'accroître leur population, de s'enrichir et de se défendre.

C. Le cadre socio-politique et économique

Ce cadre relève la structure lignagère et polysegmentaire des *Ewondo*, puis dévoile de multiples discriminations.

1. La structure lignagère et polysegmentaire

Dans son ouvrage consacré à l'organisation des peuples de la zone forestière d'Afrique noire précoloniale, J. Lombard écrit :

L'autorité familiale favorisait très nettement des tendances à la désagrégation de la société. Chaque chef de groupe ayant comme vocation normale la défense de son groupe de parentés au sein des collectivités supérieures. Les pouvoirs des chefs de ces collectivités étant trop faibles pour concilier les intérêts qui s'y manifestent⁶⁶.

Observateur attentif et analyste des sociétés africaines, Lombard oppose les sociétés acéphales et démocratiques de la forêt à celles des communautés hiérarchisées et esclavagistes des grassfields. Zenker remarque dès son premier voyage en pays *ewondo* que "Le gouvernement est de type patriarcal, le plus vieux est le chef suprême de la famille mais chacun dans son hameau peut faire et ne pas faire ce qui lui plaît".

On le voit, à l'opposé des systèmes politiques très centralisés et communautaristes des chefferies des savanes, grassfields de l'Ouest-Cameroun, en l'occurrence les *Bamiléké* et les *Bamoun*, ou des lamidats musulmans du septentrion, les *Ewondo* comme les autres *Beti* ne constituent ni un royaume, ni une chefferie ; ils forment une multitude d'unités familiales indépendantes les unes des autres qu'on désigne par *mvog*⁶⁷. Le mot *mvog* désigne tantôt l'unité

⁶⁵ Pour de plus amples détails, voir P. Laburthe-Tolra, *A travers le Cameroun du Sud au Nord*, Yaoundé, Presses des Ateliers Graphiques du Cameroun, 1972, pp. 264-265.

⁶⁶ J. Lombard, *Autorité traditionnelle et pouvoir européens en Afrique noire*, Paris, Armand Colin, 1967, p. 37

⁶⁷ On peut lire à ce sujet R. Kpwang Kpwang, *La chefferie traditionnelle dans les sociétés de la grande zone forestière du Sud-Cameroun. 1850-2010*, Paris, L'Harmattan, 2011.

résidentielle de la famille (village), tantôt les descendants du fondateur du lignage ou du clan. De ce constat se dégage la polysegmentation lignagère, une caractéristique spécifique des *Ewondo* qui, on le verra, a des repercussions sur le corpus de leur religion traditionnelle.

En tout état de cause dans la société traditionnelle *Ewondo*, il n'y a pas d'autorité centrale. L'autorité du chef de famille n'est qu'une réalité sociologique et politique limitée à son seul territoire familial qui se compose ainsi qu'il suit : le chef de la famille nucléaire (*Tinda bot*), ses épouses, ses enfants célibataires *minkoé* pluriel de *nkoé*, et des clients *mintobo*, pluriel de *ntobo*, d'esclaves *belo*, pluriel d'*olo*. Devenu adulte et ayant été initié puis marié, chaque jeune homme va créer son *mvog* et y devient à son tour chef de famille. Il en découle une segmentation continue de la société, comme le dit Charles Atangana : "Tout fils de chef est aussi chef. Il suffit qu'il parte et aille construire ailleurs, il devient son propre chef"⁶⁸. Chaque fondateur de village est indépendant de ses pairs. Il fait ce que bon lui semble. Il n'y a pas d'autorité supra lignagère centrale ni au niveau de l'*ayon*, terme désignant un groupe de personnes revendiquant une parenté ou un ancêtre commun, encore moins au niveau de ce que les ethnologues ont désigné par le mot tribu qui représente probablement les *meyons me bôt*, c'est-à-dire des gens ayant des mêmes caractères physiques, linguistiques, coutumiers. A titre d'exemples : les *Ewondo*, les *Bene*, les *Eton*, les *Mbidambani*, les *Yebekolo* et bien d'autres sous- groupes inclus dans le groupe *Beti*. Ce qui peut laisser penser de prime à bord que les *Ewondo*, et les *Beti* en général sont des organisations politiques acéphales ou anarchiques. Alors qu'en réalité la structure organisation ancestrale des *Ewondo* prévoit une hiérarchisation des statuts. En effet, bien qu'il n'y ait ni royauté, ni dynastie, ni chefferie supra-lignagère dans la société traditionnelle des *Beti*, on y rencontrait des patriarches (hommes âgés : *be nyabodvié*) qui, eu égard à leurs capacités naturelles et suite à des rites précis se voyaient conférer un pouvoir supra lignager⁶⁹.

Par ailleurs, il existe des organes coutumiers de régulation du bon ordre (*mvoe*) tels que le conseil des notables qui statuent lors de circonstances particulières : guerres, litiges, mariages, rites, etc. Ces circonstances furent des occasions exceptionnelles de rassemblement, tant il est vrai qu'en temps de paix (*mvoe*) chacun restait chez lui et vaquait librement à ses occupations. En cas de menace ou d'attaque extérieure, l'ensemble du lignage ou de personnes se sentant soudé par des liens de parenté ou d'alliance matrimoniale ou encore d'appartenance à

⁶⁸ M. Heepe, "Jaunde Texte von Atangana und P. Messi", Abban lungen des Hands, kol. Inst XXIV, Hambourg, 1919, p. 60.

⁶⁹ Kpwang, *La chefferie traditionnelle...*, p. 16.

une société secrète, prend conscience de la défense des intérêts communs menacés. C'est ainsi que nous voyons les *mvog* Manze agir en corps en 1891 lorsque ceux qui habitent près de Yaoundé font appel à leurs frères de l'autre côté du Nyong pour se liguer contre Zenker. Bien que, même en pareille circonstance, l'individualisme *beti* peut se manifester. C'est alors qu'un *mvog* Manze que Zenker nomme Neucca, désapprouvant cette guerre, se refugia avec ses femmes chez les *mvog* Belinga⁷⁰. En 1895, on voit également les *Ewondo* et les *Baaba* se coaliser contre les Allemands alors que quelques quatre années avant, en 1891, les *Baaba* eux-mêmes furent en guerre contre les *Ewondo*⁷¹.

De ce qui précède, nous percevons un trait anthropologique découlant de la polysegmentation, à savoir : l'individualisme, susceptible de nourrir des antagonismes récurrents et de se cristalliser dans le système libéral de type capitaliste. Seulement, force est de relever que grâce à leur attachement aux liens consanguins, les *Ewondo* se soudent contre un adversaire commun lorsque la tradition est mise en danger ; bien qu'il arrive souvent qu'une personne ou un groupe de parentés se désolidarise des siens, pour s'allier avec l'adversaire pour son propre compte. Il s'agit dans ce cas de figure d'une entorse gravissime à la consanguinité, *tso*, sanctionnée de manière impitoyable par la religion ancestrale.

Mais ce sont surtout les discriminations multiples qui marquent la vie quotidienne dans la société *Ewondo* traditionnelle.

2. Les discriminations chez les *Ewondo* : hypothèques de la paix

En langue *ewondo*, la paix se traduit en *beti* par *mvoe*. C'est un terme générique qui exprime divers états, à savoir : la bonne santé, la sécurité, la sérénité et la prospérité⁷². Notre enquête révèle que la précarité du bonheur découle de deux éléments essentiels, liés à l'organisation socio-politique : l'absence d'une autorité supra-familiale souveraine, et surtout les multiples discriminations (*timi*) au sein des familles, notamment polygames, entre personnes de statuts opposés ou d'origines diverses, habitant la même unité résidentielle *dzâl*. Il en résulte d'interminables rivalités, conflits intra et interlignagers aggravés à la fin du XIX^{ème} siècle dans

⁷⁰ Laburthe-Tolra, *Les Seigneurs de la forêt...*, p. 320.

⁷¹ J.B. Obama, "Les origines de la ville de Yaoundé", in *Cameroun Tribune*, n°1970, mercredi 7 janvier 1981, p. 11.

⁷² Ecoutez à ce sujet ce dialogue habituellement engagé entre deux *Beti* dès leur rencontre : *ye one mvoe ?* (comment allez-vous), *teke dan ane wo* (pas autant que toi), ou *mene te man mvoe* (je suis un peu bien ou ça va un peu). De ce dialogue d'usage entre deux *Ewondo* après les salutations, témoigne au demeurant l'absence d'une paix, d'une santé et d'une sérénité *mvoe* durables.

la conquête du contrôle des pistes conduisant à la côte pour l'acquisition de nouvelles richesses venues d'Occident. Laburthe-Tolra en a fait large écho :

La vie traditionnelle nous est apparue comme une suite où découlent trois luttes : luttes physiques pour survivre au sein d'une nature hostile, luttes sociales dans les processus de segmentation et d'alliance, au sein du mariage et de la polygénie, dans la compétition de la richesse et de l'autorité : sourdes luttes intestines entre fils et pères, épouses et maris, entre co-épouses ; luttes ouvertes entre voisins pour la suprématie politique et économique⁷³.

Dans la perspective religieuse, la récurrence des dissensions sociales, les rivalités et les rixes en l'absence d'une autorité supra-lignagère amènent les uns et les autres à développer une vision religieuse matérialisée par des rites associés à : la protection, la défense, la répartition des richesses, la justice, la régulation des inégalités et l'épanouissement au sein des unions polygamiques ou du groupe lignager. Seulement, avec l'intensification des fractures socio-économiques consécutives à l'ère coloniale dès la fin du XIX^e siècle, il serait difficile, on le verra plus loin, de maintenir durablement les équilibres socio économiques d'antan. Mais l'identité religieuse du peuple *Ewondo* peut enfin être comprise à partir de son système économique particulier.

3. Un système économique d'auto-subsistance

Avant l'arrivée des étrangers Occidentaux au Cameroun à la fin du XIX^e siècle, les *Ewondo* vivent essentiellement des activités liées à leur environnement et à leur système économique : l'agriculture, la pêche, la chasse, la cueillette (fruits, vin de palme), le ramassage (fruits, chenilles et autres bestioles comestibles) et la métallurgie. Le fait majeur est qu'il s'agit d'une économie non spéculative, plutôt de subsistance et d'autoconsommation. Et ce, d'autant plus que la vraie richesse, selon la tradition ancestrale, était le nombre important de femmes, d'enfants et de dépendants, en un mot d'individus soumis à l'autorité du chef de famille. C'était à cette époque l'indicateur d'un riche, *nkukuma*.

Aussi, les échanges à base de monnaie en fer, *bikié* (mot à mot les fers), étaient limités et surtout symboliques. Il s'agissait *grosso modo* des échanges de dons et de contre-dons. Dans cette société primitive, on ignore l'appât du gain voire du profit capitaliste, l'esprit du lucre, de la spéculation, de l'accumulation de fortunes d'argent de même que la corruption qui en est le corollaire. La monnaie traditionnelle portait en fait les symboles de ce qui faisait la puissance du détenteur : de petites tiges de fer brut aplaties aux deux bouts, d'un centimètre de large et

⁷³ Laburthe-Tolra, *Initiations et Sociétés Secrètes...*, p. 11.

de 12 cm de long, ficellées par groupes de 100 *bikiés* ; son usage servait surtout de compensation voire d'échange de femmes ou de services rituels d'initiation, de divination, ou de soins. D'où le nom *minsoé mi ngam*, "don du *Ngam*, rite divinatoire"⁷⁴. Il est intéressant de relever que dans ces rituels il s'agissait des offrandes ayant le sens de sacrifice. Le paiement en *bikié* n'avait donc aucun calcul de profit monétaire à l'instar de l'économie financière de type capitaliste actuelle⁷⁵. C'est dans ce sens que Kund écrit :

Un trait prononcé des Jaunde est leur propension à une gaieté sans arrière-pensée. C'est la danse accompagnée du jeu des flûtes et du claquement de mains qu'ils aiment par-dessus tout. Encore non corrompus par le commerce, ils vivent dans un état relativement heureux au faible niveau de civilisation qu'ils ont atteint par eux-mêmes. Leur pays est bien cultivé ; ils gagnent en paix avec peu de travail de quoi leur suffire. S'il me fallait chercher quelque part une tribu qui dans son état de nature, semble l'emporter, au sens où l'entend Rousseau sur les peuples à civilisation plus avancée, c'est en premier lieu à des Jeundo et Tinga que je penserais, avec leurs corps sains ; leur manière sans souci de couler les jours...⁷⁶.

C'est dans cette vision économique d'auto suffisance que les méthodes, les techniques et les outils utilisés à cette fin s'avèrent simples, rudimentaires et fabriqués à l'aide des produits naturels. À titre d'exemples :

-pour les travaux champêtres, sont utilisés : le bâton de bois, la houe, le plantoir, la hache et la matchette. On ignore encore à cette époque précoloniale les engrais, les pesticides...

-pour la chasse *nsôm* : le filet *avôt* de fibres d'arbres (tels que *l'okôn*, le *ngoé*, *l'esombi*), le grelot *agôn* que portent les chiens de chasse au cou, l'arbalète *nfân*, fabriqué artistiquement avec une branche d'arbre), les flèches, *bibaébinfan*, (fait de bambou) et les pièges posés sur la piste d'une bête ou aux abords d'un endroit où la bête a coutume de venir se ravitailler. On en dénombre 9, à savoir : à patte, *olamako*, au coup, *olamnân*, au gourdin *mbën*, piège simple *ndön*, sur un tronc d'arbre *ndân* ou encore une suite de pièges *osab* ;

-pour la pêche, *nlob* : à la ligne (un hameçon accroché sur un fil, portant un appât et suspendu sur une leune branche); aux filets *mevôt*. On note aussi l'absence d'armes à feu d'essence dévastatrice avant à la fin du XIX^{ème} siècle. Ce témoignage d'E. Fouda Etoundi emprunt de nostalgie est assez éloquent à ce sujet :

⁷⁴ Cette monnaie était constituée de petites tiges de fer brut aplaties aux deux bouts, d'un centimètre de large et de 12 cm de long. Elles étaient ficellées par groupes de 100 *bikiés*. Elle sera en usage jusqu'aux années 1900. Son usage se faisait surtout dans le symbole de compensation de l'échange de femmes ou de services rituels d'initiation, de divination, ou de soins. D'où le nom *minsoé mi ngam*, "don du *Ngam*, rite divinatoire".

⁷⁵ Juliana Nnomo et d'autres femmes beti interrogées à ce sujet sont explicites : "Les *bikié* ne servaient à rien du tout. On les prenait et on les mettait sous le lit. Mais l'argent lui sert à bien d'autres choses", cf. Vincent, *Traditions et transition...*, p. 55.

⁷⁶ Laburthe-Tolra, *Les Seigneurs de la forêt...*, p. 297.

Bien avant l'apparition des fusils de chasse, nos grands-parents utilisaient les arbalètes... Les chasseurs et les pêcheurs mènent une vie agréable. Ceux qui chassent avec des fusils devront être en règle et éviter de tuer des espèces protégées⁷⁷.

Zenker l'avait justement observé en parcourant le Sud-Cameroun. Écoutons-le :

La seule industrie un peu perfectionnée est celle des forgerons. Ils se cantonnent pourtant exclusivement dans la production des objets tout à fait nécessaires, mais qui sont créés en grandes quantités, à savoir : lances, couteaux, houes, bûches, haches et l'argent du pays⁷⁸.

De ces témoignages on retient que les aïeux des *Ewondo* et des *Beti* contemporains, n'ont pas surexploité comme cela se fait depuis la l'expansion coloniale et encore plus aujourd'hui, les ressources naturelles de leur environnement. Cette situation relève d'un tryptique : la sacralisation de tout élément de l'univers en tant que créature divine, le contraste entre le sous peuplement du pays *ewondo* et l'offre faramineux des richesses naturelles : eau abondante, végétation luxuriante, sols vierges fertiles, sous-sol intact avant la conquête coloniale. Dans ces conditions l'ensemble de la biodiversité (plantes, animaux,) n'avait ni soif, ni faim ; les relations de complémentarité, de commensalisme et de symbiose l'emportaient sur celles de compétition, de parasitisme et de prédation. Ainsi, les différentes espèces de l'écosystème ont été considérablement préservées jusqu'à l'intrusion du système d'exploitation capitaliste consécutive à la colonisation. Zenker en avait fait large écho en décrivant la richesse giboyeuse des régions qu'il avait visitées dans les années 1888- 1900⁷⁹. Les principales cultures étaient vivrières et non spéculatives : tubercules (manioc, macabo, igname, taro...), oléagineux (arachides notamment) auxquelles s'ajoutaient le palmier à huile), les céréales (maïs et riz). La main-d'œuvre était surtout féminine, appuyée par des clients, *mintobo* et des captifs *belo*. En outre, la division du travail faisait des hommes des chasseurs, des artisans et des guerriers tandis que les femmes se consacraient aux travaux champêtres et domestiques. Ce qui renforçait les rapports de complémentarité entre l'homme et la femme au détriment des contradictions violentes, devenues aujourd'hui monnaie courante.

Eu regard à l'organisation socio-économique ancestrale des *Ewondo* ainsi décrite, il ne fait l'ombre d'aucun doute que la femme en tant que mère y constituait le principal facteur de production. Elle représentait la vraie matrice génératrice de richesses et de pouvoir. On comprend dès lors qu'autrefois, plus un homme possédait des femmes plus il était riche et considéré. "L'affaire des femmes prenait pour les *Ewondo* son intérêt du fait que, disaient-ils,

⁷⁷ Fouda Etoundi, *La tradition beti ...*, p. 139.

⁷⁸ Laburthe-Tolra, *Yaoundé d'après Zenker...*, p. 90.

⁷⁹ Zenker, "Das Jaunde land", in *MDS IV*, 1891, pp.134-144.

elles font mousser (*ful*) la richesse avec leurs enfants’’⁸⁰. Ce n’est donc pas un hasard que la capitalisation des épouses et le nombre d’enfants constituaient ici des indicateurs de richesse et de prestige. En réalité, le riche, *nkukuma* se reconnaît chez les *Ewondo* à l’époque précoloniale par plusieurs épouses, allant des dizaines à des centaines. Sa notoriété dépendait moins sinon presque pas de l’accumulation de la monnaie et des biens matériels. C’est dans cette optique que le célibataire était vu comme *zesemot*, c’est-à-dire un homme sans pouvoir, un vaut rien. Tandis que la stérilité était perçue comme une malédiction. On comprend dès lors l’engouement pour les rites de fécondité et de mariage.

De ce qui précède, on a des bonnes raisons de nuancer la méprise du genre féminin sous le prisme des droits modernes de l’Homme et de l’égalité homme-femme, encensés par le discours de la législation occidentale dont hérite le code pénal des états africains contemporains. Comme on le sait, cette législation située aux antipodes du droit coutumier, fait état de ce qui peut apparaître comme des entorses à la liberté féminine et qui se manifestent chez les *Ewondo* à l’ère précoloniale, notamment par : plusieurs interdits féminins y compris alimentaires ; des discriminations préexistantes en dans la société primitive. À cet égard, en prenant l’exemple d’une union polygénique alors à la mode, on a le classement en trois paliers dans la hiérarchie des épouses : l’*ékomba*, est la conseillère discrète du chef de famille, *nkukuma* ; la favorite, *mpkek*, souvent la plus jeune, et enfin les épouses ordinaires. Ces dernières sont soumises non seulement à l’autorité et à l’arbitraire de leur mari, mais aussi à la domination de la conseillère et de la favorite. Remarquons que pour affirmer son prestige voire son pouvoir, le chef n’hésite pas de faire don d’une femme ordinaire à un homme de passage, ou de prêter son épouse pour une nuit à un ami, ou encore de la laisser en gage. Mais les plus délaissées du genre féminin sont les veuves, *minkus*, (pluriel de *nkus*). En fait la situation de la veuve est plus précaire que celle du veuf. Cette précarité se traduit à travers cet adage *ewondo* : ‘‘La banane suspendue à un carrefour, chacun vient s’en servir’’, *Odzoé okele à ma’an, O ze fât*, pour dire que la veuve est exposée à la merci de tout monde. Elle suscite des envies, des revendications, des rivalités, des enjeux divers. Et chaque prétendant fait prévaloir ses droits et ses prérogatives. Certains font valoir leur légitimité, d’autres leurs subsides, d’autres encore la continuité de la lignée, et ne laissant à la veuve aucun choix. Dans ce prisme, la résistance de la veuve peut entraîner sa marginalisation, l’exclusion du village, et parfois sa mort. Ces

⁸⁰ Nous lirons à cet effet : Ngoa, ‘‘Le mariage chez les Ewondo’’...

pratiques souvent mal comprises par des non initiés à la culture traditionnelle seront élucidées dans les rites féminins (*mevungu* et *ongunda*) et de veuvage (*akus*) au chapitre II.

Pour parachever le tableau des disparités et des discriminations entre les statuts sociaux dans la société traditionnelle *Ewondo*, il convient de signaler d'autres déshérités, à savoir : les clients, les assujettis ou esclaves communément appelés *belo*. Bien que le terme *belo* n'ait rien d'égal pour la comparaison avec les esclaves ou les serfs de l'Europe médiévale, il va sans dire que le statut de l'esclave dans la société *ewondo* n'est pas moins précaire que celui des captifs de guerre *minkôm*. Et pourtant, il arrive qu'un esclave apprécié par le *nkukuma* échappe à la précarité et se fonde dans la famille d'accueil. Mais il arrive aussi qu'il rentre dans la catégorie des exploités, *bituga* (du verbe *tug* qui signifie exploiter). La dépendance de ces derniers est d'ailleurs matérialisée par des marques physiques : quatre incisions sur le dos, une amputation de l'oreille, du lobe ou d'un doigt et parfois la crevaision de l'œil. À celui qui se montre rebel, on coupe les oreilles. Il devient "esclave des esclaves", *tuloa*. Cette catégorie est astreinte aux travaux les plus rudes et à des conditions de vie épouvantables. Certains doivent accompagner le *nkukuma* défunt dans sa tombe⁸¹.

Mentionnons qu'en dehors des formes d'esclavage domestique que nous venons d'énumérer, les *Ewondo* n'ont pas échappé à la traite négrière. Seulement, c'est au moment où ce trafic tend à s'estomper sous la bannière des missions chrétiennes anti-esclavagistes que les *Ewondo* s'implantent au Sud-Cameroun. On peut donc estimer qu'il s'agit là d'une heureuse coïncidence historique bien que notre enquête révèle des cas dissimulés de rapt d'esclaves qui perdurent dans le Sud-Cameroun à l'arrivée des missionnaires et même au-delà de cette époque.

En clair, au Sud-Cameroun, à l'orée du XX^{ème} siècle, lorsque les *Ewondo* rencontrent les Allemands, explorateurs, administrateurs et missionnaires, on retient que les indigènes ne peuvent s'attribuer une paix durable⁸². La vie quotidienne, bien que régulée momentanément, par certains rites que nous décryptons au chapitre II, reste emprunte de conflits fratricides et de multiples discriminations qui frustrent les déshérités. Quoique par moments les relations de bon voisinage soient tantôt harmonieux tantôt belliqueux, ces relations demeurent tout de même imprégnées des valeurs humanistes de solidarité, d'entraide et d'hospitalité vantées par P. Mebe dans l'hymne *ewondo* à la solidarité dont voici un extrait d'intérêt:

⁸¹ Bolo, "Les rites de purification"... , p. 27.

⁸² D'où ce dialogue intéressant et récurrent qu'engagent deux *Ewondo* dès leur entrevue et avant d'entamer leur conversation : "Te portes tu bien ?" *Ye O ne mvoé ?* Je vais un peu bien ou encore pas tout à fait bien, *Mene man mvoé*.

Ewondo, fils de Kolo Beti, fils de Nanga Rabia,
 Il connaît la générosité il connaît l'affabilité des hommes.
 Il aime les hôtes, il aime les étrangers, il aime les autochtones.
 Le sang d'Awunndja est plein de sentiments de parenté...⁸³.

On le voit, la structure socio économique ancestrale des *Ewondo* comportait des enjeux contradictoires que les aïeux géraient par des pratiques rituelles spécifiques que nous décryptons au deuxième chapitre.

Ayant ainsi présenté les *Ewondo*, il nous semble opportun de dévoiler les fondements de leur religion ancestrale.

II. Les fondements de la religion traditionnelle des *Ewondo*

Dans son chef-d'œuvre intitulé *La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, F. Braudel, l'un des théoriciens avant-gardistes de « l'Histoire totale » établit l'interdépendance entre la géographie, l'économie, la culture et l'histoire⁸⁴. Ratzel, l'un des précurseurs de la géographie humaine, résume pour sa part l'importance des déterminismes en sciences sociales par cette formule : « L'homme est le produit du milieu »⁸⁵.

Dès lors, pour mieux saisir l'identité et l'évolution de la religion *ewondo*, il importe de mettre en relief ses fondements pluriels. Nos recherches et analyses révèlent que ces fondements sont d'ordre géographique, historique et culturel.

A. Les fondements géographiques

Dans ce volet, nous élucidons la relation de cause à effet entre certains éléments de l'environnement et la religion ancestrale *Ewondo*.

Sur le plan des liens entre le relief et la religion, tel qu'indiqué dans la présentation du pays habité par les *Ewondo*, les collines qui surplombent le plateau du Sud-Cameroun offrent sur leur point culminant calme et doux, des conditions propices à la méditation, au recueillement, à la prière, à la communication voire aux échanges avec les forces célestes. Au demeurant, cette caractéristique propre aux hauts reliefs est conforme à la théorie de la

⁸³ J. C. Atangana, *Des us et coutumes de nos ancêtres à l'usage des jeunes générations. Asu metum be tara aï be nana. De majorum nostrum usibus*, Yaoundé, Presses de l'Isiprint, 2013, p.16.

⁸⁴ Braudel, *La méditerranée...*, p. 50.

⁸⁵ Samaran, *L'Histoire et ses méthodes...*, pp. 71-72.

verticalité qui postule que l'altitude détermine la distance relative entre les êtres sur terre et le ciel⁸⁶. Le point où culmine la montagne ou la colline est donc le domaine par excellence des divinités et *in obliquo* favorables aux rites⁸⁷. La religion ancestrale des *Ewondo* n'est pas étrangère à cette conception ; des hypostases divines telles que le soleil (*nlo dzop*) et la lune (*ngôn*) siègent, comme le signifient leurs appellations respectives en langue *ewondo*, au-delà des cîmes des hauteurs terrestres à *yôp éte*⁸⁸. À Yaoundé par exemple, les collines qui entourent la cité capitale du Cameroun, comme la colline de Mvolyé, furent longtemps le lieu de prédilection des pratiques rituelles, à l'instar du *so*⁸⁹. Autant, les ruisseaux qui y prennent source étaient des lieux des rites de purification avant leur interdiction par les missionnaires pallotins dès leur arrivée ici en 1901⁹⁰. De même, les collines de Minlaaba, Nkolmetet, Nkolomvolan, Ndjongolo, Akono, Nsimalen et bien d'autres, dont les altitudes avoisinent 600 à 800 mètres, sont de véritables sanctuaires où les aïeux célébraient leurs rites. Ces sites font penser à ces hauts reliefs que nombre de civilisations antiques consacraient à leurs autels : les pyramides égyptiennes, les ziggourats mésopotamiens, les sanctuaires de Jérusalem, l'Olympe et les monts Hélicon et Parnasse, sans oublier Rome, « la ville aux sept collines ».

Ce n'est donc pas un hasard que les hauteurs du plateau sud-camerounais soient que les temples où les aïeux organisaient la plupart de leurs rites avant d'être occupées par les missionnaires chrétiens. Comme nous le découvrirons au chapitre suivant c'est dans ces sites sacrés des *Ewondo* que seront construites dès 1901 les églises, les monastères, les chapelles, les cathédrales et des édifices de pèlerinage, loin des plaines grouillantes et souillées des vallées⁹¹.

⁸⁶Vallet, *L'héritage des religions premières...*, pp. 103-104.

⁸⁷ Ibid. Les hauts reliefs, tendant vers le ciel, sont conçus par nombre de civilisations comme le domaine des dieux et partant, un lieu de prédilection à leur culte. C'est surtout au sommet des montagnes et des collines que les peuples antiques construisaient leurs autels (le mot autel dérive d'ailleurs du latin *altus* qui signifie élevé). En effet, les pyramides égyptiennes et les ziggourats mésopotamiennes sont des sanctuaires antiques où l'on invoque, durant des millénaires, les dieux sur les auteurs d'accès difficile. La Sainte Bible précise : « Abraham ! Prends ton fils, ton unique, que tu chéris, Isaac, et va-t'en au pays de Moriyya, et là tu offriras en holocauste sur une montagne que je t'indiquerai », cf. *La Bible de Jérusalem...*, *Genèse* 22, 2, p. 55. Dans la mythologie grecque, c'est sur les monts Hélicon et Parnasse que les artistes, musiciens et poètes en l'occurrence se rendaient pour chercher l'inspiration, autant qu'à l'Olympe où siégeaient Zeus et les neuf muses, cf. Vallet, *L'héritage des religions premières...*, p. 104.

⁸⁸ E. Mveng, « L'archéologie camerounaise : Mvolyé », *Revue camerounaise d'histoire n°1*, octobre 1971, p. 123.

⁸⁹Bolo, « Les rites de purification »..., p. 78.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ J. R. Song « Les Missionnaires Presbytériens Américains au Cameroun et leurs collaborateurs camerounais : 1866-1957 », Thèse de Doctorat III^{ème} cycle, FLSH de Yaoundé, 1988, p. 132 ; Mbala Nguele, « La Mission Presbytérienne Américaine »..., p. 4 et S. Efoua Mbozo'o, « La Mission Presbytérienne Américaine et les mutations religieuses chez les peuples du Sud-Cameroun (1919-1939) », Thèse de Doctorat III^{ème} cycle en Histoire, Lyon, 1981, pp. 20-21. Précisons qu'à l'origine du nom de la station de Nkol Ebotan et de bien d'autres, il y a le préfixe *nkol* qui signifie la colline puis les suffixes *mvolan*, miséricorde ; *ébotan*, bénédiction ; *nyop*, le ciel et « metet », plante nourricière et thérapeutique. Les gens qui se rendent jadis et aujourd'hui à la station de la Mission située au sommet de la colline de Nkol Metet disent tout court : *Biake à Nkolyôp*, Nous partons à la colline du

Tout comme en Palestine, la construction des édifices religieux sur des sites élevés sacrés des *Ewondo*, perçus comme plus proches des divinités rentre dans l'identité religieuse des *Ewondo*. De toute évidence, dans la dynamique historique, cette perception commune des hauts reliefs dans les traditions religieuses *ewondo* et chrétiennes ne peut qu'engendrer des rixes voire des conflits dès l'implantation des missions chrétiennes, catholique en l'occurrence en pays *ewondo* dès 1901⁹².

On le voit, chez les *Ewondo* comme dans bien de traditions antiques, le relief et la religion s'interpénètrent.

En outre, sur le plan des liens entre le climat, l'hydrographie et la religion ancestrale des *Ewondo*, Ceux-ci rejoignent Bachelard qui pense que l'eau assure l'épuration des souillures, la régénérescence et l'entretien de la vie⁹³. En effet, grâce au climat équatorial pluvieux, au réseau hydrographique dense et régulier, le pays *Ewondo* dispose avant l'implantation des missions chrétiennes, des temples naturels aquatiques : ruisseaux, marigots, rivières, fleuves, sans omettre l'Océan atlantique sur la côte kribienne. A vrai dire, ces lieux abondamment et régulièrement arrosés comme nous l'avons fait remarquer précédemment, étaient consacrés aux rites de purification, de guérison *esob nyol, esié...* Ainsi que le rappelle l'Abbé P. Mviena, l'étymologie des rites *esob nyol*, et *so* les rapproche des verbes *sob*, "laver, nettoyer" et *soé*, "laisser couler" ; *osoé* est le lit d'une rivière où s'écoulent les eaux qui lavent les impuretés du candidat à l'initiation et parfois le segment lignager dans le rite *tso'o*⁹⁴. Et les aïeux des *Beti* croyaient que c'est par l'aval des ruisseaux que les pas mouillés des fantômes entraînent l'esprit des défunts dans l'au-delà⁹⁵.

Cependant, notre enquête révèle que les cours d'eau ne sont pas toujours que des receptacles des forces purificatrices. On peut aussi y déceler des forces négatives. En l'occurrence, les cours d'eau peuvent devenir le théâtre de la sorcellerie. En témoigne une octogène:

Maman me disait toujours d'aller à la pêche avec précaution. Si une femme plus âgée que toi te demande de chercher un poisson dans un trou, refuse : c'est un piège constitué par un tronc d'arbre. Si tu acceptes cette vieille femme te saisit par la main et très fort et dit : donne-moi quelqu'un, ton père, ta mère, tes futurs enfants. Quelques fois une maligne refuse en disant : je te donne toi-même (c'est alors la vieille

ciel. *Nkol mvolan* à l'Est du pays, non loin de la ville d'Abong-Mbang signifie "la colline de l'aide ou de l'assistance".

⁹² Bolo, "Les rites de purification à Mvolyé"..., p.129.

⁹³ <https://www.Universalis.fr/encyclopedie/symbiose-des-eaux>, consulté le 14-07-2014.

⁹⁴ Mviena, *L'univers culturel et religieux...*, pp. 10-17.

⁹⁵ H. Ngoa, "Le mariage chez les *Ewondo*", Thèse III^{ème} cycle, Paris, Sorbonne, 1968, p. 131 et I. J. Noah, "Les contes *Beti* du Sud-Cameroun : le cycle de Kulu la tortue et de Bémé le phacochère, étude ethno-littéraire", Thèse de III^{ème} cycle, Université de Paris X (Nanterre) dactylo, p. 45.

qui meurt). Sinon elle te ferme la bouche : tu ne peux rien raconter, même à ta propre mère ; si tu acceptes cette femme te donne l'évu : alors c'est le *nzôngo*, c'est-à-dire la ruine, idée opposée à celle de *vu* qui veut dire prospérer, pousser.⁹⁶

Ce récit concorde avec ceux que nous avons recueillis dans les villages de la vallée du Nyong⁹⁷. Plus au sud, Une légende attribue à la terrifiante “*Mamy water*” des bordures de l’océan à Kribi, la force de capter et d’emporter au fond des eaux des personnes victimes de disgrâce⁹⁸. Soulignons que l’accident de noyade est considéré selon les *Beti*, comme une œuvre maléfique. C’est ainsi que pour excaver les victimes on procède à des rites appropriés⁹⁹.

Ontologiquement, D. Zahan fait savoir que tout être, animal ou végétal, est détenteur d’une énergie voire d’une force vitale¹⁰⁰. Pour les *Beti*, comme l’affirme l’Abbé I. Tabi :

L’être est vie, c'est-à-dire une force douée d’une force d’action qui fait le lien d’interférence se communiquant à tous les êtres. Tout est vie, et toutes les forces vitales s’interfèrent, s’interpellent, s’échangent et se communiquent. L’auteur principal de cette interférence des forces vitales entre elles c’est l’homme¹⁰¹.

Cette idée est soutenue par O. Vallet, historien des religions primitives. L’auteur indique que le blé par exemple eut des déesses telles que Gérès à Rome et Déméter en Grèce¹⁰². Les *Ewondo* ne sont pas étrangers à cette idée ; ils conservent une attitude religieuse vis-à-vis des herbes, des arbres, de leurs racines, sèves, fleurs et fruits ; ils honorent particulièrement des espèces emblématiques telles que le raphia, *zâm*, le baobab, *ésingân* ou l’*oven* et bien d’autres essences reconnues pour leurs propriétés purificatrices, thérapeutiques et protectrices¹⁰³. Raison pour laquelle il était proscrit d’abattre ces arbres mythiques, ou de couper et brûler certaines herbes dont les vertus étaient connues, quand bien ces essences se trouvaient dans une portion de la forêt à défricher pour un champ ou pour la construction d’une habitation¹⁰⁴. De la forêt, les *Ewondo* n’extrayaient donc que les éléments essentiels pour se nourrir, se soigner, se loger et se protéger¹⁰⁵. À cet effet, la forêt était sacrée voire vénérée¹⁰⁶.

⁹⁶ Laburthe-Tolra, *Initiations et Sociétés...*, p. 83.

⁹⁷ Martine Mbala Owona, 95 ans environ, Ménagère, Mfou, 14 décembre 2019, et Alvine Akono, 87 ans, Institutrice retraitée, Ebogo, 07 avril 2017.

⁹⁸ Carole Abessolo, 80 ans, ménagère, Kribi, 18 février 2017.

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ Zahan, *Religion, spiritualité...*, p.38 et Pâques cité par Ela, *Ma foi d’Africain...*, p. 64.

¹⁰¹ Tabi, *La théologie des rites Beti ...*, p. 6.

¹⁰² Microsoft ® Encarta ® 2009.

¹⁰³ Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, pp.60-70. Laburthe-Tolra, *Initiations et Sociétés*, pp. 140-145, Atangana, *Des us et coutumes de nos ancêtres...*, pp. 43-44 ; Courteix, “L’art et la pharmacopée des guérisseurs Ewondo”, *Recherches et études Camerounaises*”, n°6, pp.1-86 ; L. Mallart, “L’arbre Oven”, in Calame-Griaule, *Klienksieck*, Paris, 1969, pp. 55-69.

¹⁰⁴ Martine Mbala Owona, 95 ans environ, Ménagère, Mfou, 14 décembre 2019.

¹⁰⁵ Marie-Thérèse Evina Atangana, 80 ans, Ménagère, Dzeng, 18 avril 2019.

¹⁰⁶ Martin Owona, 80 ans, Instituteur retraité, Nsimalen, 15 août 2019. Les personnes jouissaient d’une très bonne santé. Par exemple, un homme, pied et torse nus, poursuivait un gibier dans les ronces. Ces personnes ignoraient

Au cours de nos investigations, nous nous sommes efforcés de restituer la liste de certaines plantes emblématiques avec leurs vertus respectives¹⁰⁷. Nombre d'essences qui figurent dans ce repertoire sont utilisées dans la pharmacopée africaine¹⁰⁸. Il faut cependant souligner les propriétés ambiguës de certaines essences, à la fois salvatrices et destructrices¹⁰⁹. C'est à ce niveau que se distingue le rôle majeur du guérisseur, *ngegan* ; il est doté des pouvoirs ancestraux lui permettant de discerner et d'extraire les éléments bénéfiques de ceux maléfiques. X. Dijon est plus explicite :

En ce contexte, la pratique du guérisseur se veut médiatrice de tout un monde, à la fois visible et invisible. Herbes, écorces et racines sont sans doute largement utilisées pour offrir au patient les ressources de force et de santé que le règne végétal porte en lui et qu'il offre à l'espèce humaine par la médiation de *ngegan*, mais ces remèdes ne s'administrent pas en dehors d'un contexte plus global où le guérisseur doit à la fois scruter les relations sociales du patient et affronter les maléfices spirituels¹¹⁰.

Dans la même optique, la forêt est considérée comme un lieu de séjours des ancêtres, des génies et des esprits. Ceux-ci peuvent habiter les troncs de grands arbres où autrefois on s'attèle à déposer les corps de grands initiés¹¹¹. À titre d'illustrations : le sépulcre de Mbida Nga Mbala, patriarche du lignage *mvog* Amug, mort en 1918 à Obout, à une quarantaine de kilomètres de Mbalmayo sur la route Yaoundé-Sangmelima, dans l'arrondissement actuel de Nkolmetet. On fit une tombe symbolique dans sa cour, alors que son corps fut placé en pleine forêt dans l'arbre *ésingan* ; un autre sépulcre au pied d'un arbre de la même espèce a été signalé à Ossoéssam non loin de Mbalmayo, où repose le prêtre-guérisseur Obama Nga Zameyo. Ce dernier aurait, avant sa mort, recommandé à son fils de l'ensevelir dans un arbre ; il disparut miraculeusement au bout de quelques jours après que son fils eût exécuté cette prescription¹¹². Voici les noms des arbres consacrés à l'inhumation des patriarches défunts et consacrés aux rituels de guérison, de protection et de prospérité : *dum* (fromager), *oven* (gourbutia tesmanii Gesalpinacées), *ayôs* (tripochiton scleroxylon, stercularicées arbre protecteur, enfin *ésingan*, (l'effroi des rituels) (*copaifera tessmanii*)¹¹³. Une autre essence emblématique est le ficus,

le froid, ne connaissaient ni le paludisme, ni les filaires...Les ancêtres dormaient sur des lits faits de gaulettes recouverts de nattes d'une espèce de raphia appelée *Akua* ou bien de roseau.

¹⁰⁷ Annexe n°22.

¹⁰⁸L. Mallart-Guimera, *Médecine et pharmacopée Evuzok*, Nanterre, laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, 1977. Du même auteur, "L'arbre Oven" in *Le thème de l'arrière-pays dans les contes négro-africains*, Paris, Klincksieck, 1969, pp. 55-69.

¹⁰⁹Fouda Etoundi, *La tradition beti et ses rites...*, pp. 10-17 ; Atangana, *Des us et coutumes de nos ancêtres...*, p. 45 ; Mviena, *L'univers culturel et religieux du peuple Beti...*, pp.17-30 ; Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés secrètes...*, pp. 59-114 et X. Dijon, *La diversité des pratiques africaines de guérison. Repères philosophiques et théologiques*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, n° 38, Faculté des sciences sociales et de gestion, 2009, pp. 3-25.

¹¹⁰Dijon, *La diversité des pratiques africaines de guérison...*, p. 3.

¹¹¹ Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*, pp. 200-201.

¹¹²Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*, p.199-200.

¹¹³ Pascaline Nkili, 75 ans, ménagère, Ngoulmekong, 28 septembre 2017.

Otombo ; il pousse sur les tombes. Sa présence dans une portion de la forêt est un indicateur d'un peuplement ancien¹¹⁴. C'est aussi dans la forêt que les “*bekôn*” donnent les remèdes¹¹⁵. Mais les esprits des ancêtres aiment se rapprocher des vivants, s'abritant sous les bananiers, derrière les habitations de leurs descendants. C'est ce qui explique le souci des anciens *Ewondo* à être enterrés non loin de leur village natal. Leur terre reste marqué par un sépulcre fait d'arbres ou de fleurs, jalousement entretenus à l'époque par les parents¹¹⁶.

On le voit, l'écosystème de la forêt vierge où s'implantent progressivement les populations *Ewondo* entre 1750 et 1910, avant d'être entamé par l'exploitation coloniale, constituait un sanctuaire naturel abritant des forces nécessaires de lutte contre le mal. C'étaient donc des temples de célébration des rites et partant un vivier thérapeutique. Mallart est assez explicite en affirmant que :

Les végétaux offrent des supports aptes aux créations symboliques de l'imagination. Chaque plante, chaque arbre a une personnalité définie qui détermine son emploi dans tel ou tel rite, dans telle ou telle thérapeutique¹¹⁷.

Ce n'est pas un hasard que la plupart des conciliabules (*esôak*) ésotériques, se tenaient en forêt, domaine des mânes des ancêtres. Il ne fait donc l'ombre d'aucun doute que ces forces de la nature justifient l'intérêt pour la conservation de nos forêts; d'où ce conseil prodigué par le patriarche Fouda Etoundi :

Si après des examens médicaux les soins afférents à la maladie sont infructueux, force vous est donné de vous soigner à l'aide d'arbres et des herbes légués par nos ancêtres. Pourquoi craindre la médecine traditionnelle ? Cette médecine a soigné nos parents et grands-parents. La vérité proverbiale nous enseigne que le petit animal qui redoute la tanière n'y est pas né. Celui qui tente d'imiter civilement un lutteur a toujours été renversé, les quatre fers en l'air. Il est hors de questions de copier les coutumes et les mœurs qui ne sont pas les vôtres, alors que nous disposant des potentialités inestimables¹¹⁸.

Et pourtant, nous l'avons vu, la forêt équatoriale n'est pas que bienfaisante : c'est un Janus biface. À certains endroits, faut-il le rappeler, l'écosystème s'avère périlleux et effrayant. La faible occupation de la partie méridionale du Cameroun dont la densité au début du XX^{ème} siècle a été estimée en moyenne à une dizaine d'habitants au kilomètre carré, le démontre à suffisance¹¹⁹. On se croirait alors dans le règne des ténèbres. Les pygmées premiers habitants de la forêt équatoriale, jouaient volontiers le rôle de guides aux nouveaux venus parmi lesquels

¹¹⁴Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*, pp. 200-201.

¹¹⁵M. P. Boche de Thé, “Des sociétés secrètes aux associations modernes : la femme dans la dynamique de la société Beti”, Thèse de Doctorat III^{ème} cycle en Anthropologie Sociale et Ethnologie, Paris, Université de la Sorbonne (ParisV), 1970, p. 144.

¹¹⁶ Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, pp. 77-78.

¹¹⁷ L. Mallart-Guimera, *Magie et sorcellerie chez les Evuzok*, Paris X, 1971, p.11.

¹¹⁸ Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, p. 78.

¹¹⁹ Dugast, *Inventaire ethnique...*, p. 70.

les *Ewondo*¹²⁰. Les fauves et les raptés complétaient le tableau sombre de ce milieu ténébreux devenu une jungle¹²¹. Il convient d'en tenir compte dans un pays où quelque chef qui imagine qu'il a un grief contre ses voisins pourrait fermer la route à tout passant¹²². Par là, on redoutait à chaque étape nouvelle, de rencontrer des êtres tant animaux qu'humains monstrueux dénommés *Biziligân* ou *Emomodo*. C. Atangana fait justement allusion lorsqu'il révèle ce que nous pouvons raisonnablement considérer comme une psychose, à savoir : une épidémie des "hommes panthères" venue de Kribi dans les années 1900 et combattue autour de Yaoundé par Von Lattner, officier allemand¹²³.

Sous l'angle religieux, la jungle ténébreuse que constituait ainsi la forêt vierge équatoriale avant le XX^e siècle amena les populations à façonner une pensée religieuse basée sur le courage et l'endurance dans les rites initiatiques que nous décryptons au chapitre suivant en l'occurrence le *so*¹²⁴. Rappelons en outre que la riche biodiversité dont regorge l'écosystème forestier à l'époque précoloniale est une aubaine pour les rapports symbiotiques entre moult espèces de sa biodiversité. Notre enquête révèle que le langage, la morphologie, le mode de vie de ces espèces en font un univers religieux que les missionnaires pallotins n'avaient jamais vu¹²⁵. Voici quelques indices qui aident à éclairer le mystère de cet univers : le moineau (*mvelkuma*, mot composé du verbe *ve*, "donner" ou de *vele*, reveiller et du mot *akuma* qui signifie richesse), présage la prospérité par sa présence dans une habitation. Ce n'est pas hasardeux que les *Beti* ne tuent et ne mangent pas cet oiseau ; le perroquet, *kôs*, dont la queue écarlate est un anti-poison. Tandis que le *boafion* annonce de mauvais présage ; le hibou, *akung*, rapace nocturne, incarne le sorcier. Sa voix fait penser à une menace et suscite la peur. Le passereau-maçon, *nkékén*, c'est-à-dire un astucieux, est une référence d'intelligence ; ses œufs sont des ingrédients dans les rites de protection ou de purification. La tortue, *kulu*, inspire, par sa lente et discrète démarche, la patience et la ruse, des qualités qui rendent quiconque invulnérable dans la jungle de la forêt primaire¹²⁶. Quant au serpent, *nyo*, il évoque une espèce

¹²⁰ Song, "Les Missionnaires Presbythériens au Cameroun"..., p. 90.

¹²¹ Relativement à la dangérosité de l'Afrique Sud-saharienne à l'orée du XX^e siècle et même quelques décades plus tard, on lira également avec intérêt P. Duchailu, *L'Afrique occidentale, nouvelles aventures de chasse et de voyage chez les sauvages*, Paris, Michel Lévy, 1868, pp. 120-130 ; P. Crampel, *Le Tour du monde*, Paris, Hachette, 1890, pp. 321-336.

¹²² Atangana, *Des us et coutumes de nos ancêtres*..., p. 84.

¹²³ M. Heepe, "YaundeTextevonAtanganaundP. Messi", Hamburg, Addandlungen des Hamb. Kol. Inst. XXIV, p. 101.

¹²⁴ Zahan, *Religion, spiritualité*..., p. 38 et Laburthe Tolra, *Initiations et Sociétés*..., pp. 145-147.

¹²⁵ L. Anya Noa et S. Atangana, "La sagesse beti dans le chant des oiseaux", *Abbia*, n° 8 février, mars 1965, pp. 97-141 ;

¹²⁶ On peut lire à ce sujet Tsala-Vincent, *Mille et un proverbes beti : la société à travers ses proverbes*, Yaoundé, 1973, pp. 11-16.

homicide par sa morsure venimeuse, mais à la fois protectrice. Le serpent fut adopté ainsi que d'autres reptiles tels que le salopendre et le crocodile comme des totems ; cette pratique est profondément éludée dans les bases métaphysiques de la religion *ewondo*¹²⁷.

Afin de parachever l'examen des interactions entre les croyances et la nature, nous allons étayer les liens étroits entre la terre et l'homme dans la vision cosmique qui fonde l'identité religieuse des *Ewondo*.

Dans cet ordre d'idées, notons que la terre, domaine de cultures et de sépultures, revêt un caractère sacré¹²⁸. Au demeurant, la terre est une hypostase divine qui rappelle le couple mythique ciel et terre dans nombre de traditions antiques¹²⁹. C'est à juste titre qu'O. Vallet considère que si la montagne est le domaine des dieux, la terre est le bien des hommes¹³⁰. Les *Ewondo* ne sont pas ignorants de la super-puissance de la terre¹³¹ ; Ils savent que c'est de la terre qu'est conçue la demeure originelle et éternelle du corps de l'homme *Sii*, que celui-ci rejoint *ad vitam aeternam* lorsqu'il est inhumé (*avus* ou *song*). Cette croyance se matérialise dans les rites *édzep mbîm, so*¹³², sans oublier le rituel des libations versées sur terre à l'entame de tout repas, à la faveur des ancêtres¹³³.

En tout cas, l'étude des fondements naturels des rites *ewondo* et *beti* en général met en évidence le déterminisme géographique des croyances et rites africains, plus la consécration d'une force vitale à tout être vivant, tant animal que végétal¹³⁴. La fixation des espaces religieux sur des collines, rochers, montagnes, forêt, cours d'eau et terre ainsi que l'interconnexion entre les éléments de l'écosystème sont autant de ressorts naturels de la religion traditionnelle des *Ewondo*.

Sous ce prisme, on peut raisonnablement penser que la religion ancestrale des *Ewondo* est en phase avec le cadre conceptuel et théorique de la partie introductive de ce travail, notamment l'influence du milieu naturel dans les croyances et pratiques religieuses que nous

¹²⁷ L. Anya Noa et S. Atangana, "La sagesse beti dans le chant des oiseaux", in *Abbia*, n°8 février-mars 1965, pp.97-141 ; J. C. Bahoken, *Clairières métaphysiques africaines. Essai sur la philosophie et la religion chez les Bantou du Sud-Cameroun*, Paris, Présence Africaine, 1967, pp. 74-77.

¹²⁸ Laburthe-Tolra, *Initiations et Sociétés...*, p. 51.

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Vallet, *Les religions premières...*, pp. 104-105. Cette idée apparaît déjà nettement dans le sens étymologique de la terre. A vrai dire, le mot latin *humus*, "terre" signifie à l'origine l' "homme", en latin *homo*. Alors que les langues germaniques définissent l'homme par ses ancêtres (l'anglais : *man* et l'allemand *mann* dérivent d'une racine indo-européenne *manu*), les langues latines quant à elles, -français : homme, l'espagnol : *hombre*, l'italien : *uomo* et le Portugais : *homen-* situent l'homme par rapport à son milieu naturel : " Sur cet humus il travaille humblement, humilié de son vivant et inhumé à sa mort".

¹³¹ Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique...*, p. 97.

¹³² Madeleine Akamba, 87 ans, ménagère, Ngoulmekong, 10 février 2017 ; Agathe Owono, 80 ans, ménagère, Zoétéélé, 18 octobre 2018 ; Françoise Ava, 94 ans environ, Ngoulmekong, 02 mars 2018.

¹³³ Françoise Ava, 94 ans environ, Ebolowa, 02 mars 2018.

¹³⁴ Zahan, *Religion, spiritualité...*, p. 38.

inspire l'Ecole des Annales. L'interconnexion entre les éléments de la nature et la religion *ewondo* est donc un cas d'école du déterminisme géographique du phénomène religieux que l'on peut résumer en ces termes : les croyances et rites du peuple sont les produits de son milieu. Quand on connaît la riche et variée biodiversité de la forêt équatoriale, surtout avant que celle-ci soit entamée à l'ère coloniale et postcoloniale, on peut de toute évidence, estimer que l'identité de la religion *ewondo* est en grande partie tributaire de l'écosystème de la forêt du Sud-Cameroun. Conclusion qui confirme que nature et religion sont intimement liées.

Et pourtant, notre enquête révèle que seules les conditions naturelles ne suffisent pas à percer les mystères de la religion ancestrale des *Ewondo*. Pour autant, il convient d'interroger le passé pour dévoiler également les fondements historiques de la religion authentique du peuple *ewondo*.

B. Les fondements historiques

Omne generant generat simili sibi.

Ce vieil adage de l'école thomiste veut simplement dire que le généré est de même nature que le géniteur. Ainsi, prendre pour hypothèse que les *Ewondo*, à l'aube de la colonisation, ont des croyances et pratiques religieuses authentiques, c'est supposer que leurs ancêtres les plus éloignés disposaient déjà depuis leurs origines, d'une vision religieuse qui permettait d'entretenir des liens étroits avec le transcendant, d'après la définition étymologique du concept « religion ». Cette hypothèse amène à rechercher depuis le berceau antique des *Ewondo*, jusqu'à leur installation entre 1750 et 1910 au Sud-Cameroun, les archétypes ainsi que les traces de leurs croyances et rites, lesquels offrent la version authentique de leur religion.

Tel qu'indiqué en prolégomènes, les *Ewondo* et d'autres groupes pahouins sont en mouvement migratoire depuis environ deux millénaires à partir de la vallée du Nil, passant par le Congo et la Sanaga. Il va sans dire que l'héritage de cet itinéraire va considérablement influencer leurs pratiques religieuses, à chaque étape de la longue marche que l'histoire locale a retenue sous le vocable de "Voyage des enfants d'Afrique", *Dulu bôn b'Africa*. En témoignent les similitudes intéressantes découvertes entre les croyances et rites *ewondo* avec ceux des peuples ayant eu des contacts directs et continus depuis l'Afrique orientale. En effet, ces similitudes militent en faveur de l'unité culturelle entre les Noirs Africains et l'ultime apport de la civilisation de l'Egypte antique à l'humanité. C'est dans ce sens que Cheikh Anta Diop faisait justement remarquer que la spécificité de la vallée du Nil a conditionné l'évolution des

peuples qui s'y sont souvent engagés à des degrés différents au hasard de leurs migrations : Noirs Africains, Cananéens, Mésopotamiens, Grecs, Romains¹³⁵. A. Bourgeois renchérit en reconnaissant que presque tout le peuple hellène a connu les Nègres et les a appréciés ; et les Nègres réciproquement ont connu la Grèce et y ont été bienvenus¹³⁶. C'est dans cette optique que J-M. Aubame s'est évertué à l'essai risqué de démontrer à la lettre les origines chamitiques et koushistes des Pahouins dont les *Ewondo*¹³⁷. Les patriarches *Beti* affirment sans ambages :

Les *Beti* sont un peuple d'émigrés partis d'Ethiopie pour s'installer dans les régions du Centre et du Sud du Cameroun...En témoignent les choses qu'ils utilisaient et les noms des vieillards vénérables depuis leur exode d'Ethiopie vers les lieux où nous sommes¹³⁸.

Des développements qui précèdent, nous pouvons raisonnablement considérer que dans la dynamique historique des origines et des migrations des peuples Africains, la religion des *Ewondo* est en bonne partie tributaire de l'héritage des civilisations qui se sont abreuvées pendant des millénaires dans la vallée du Nil, plus des emprunts d'autres éléments culturels des peuples rencontrés tout au long des migrations. Sans doute que des recherches archéologiques dans ce sens renforceraient la vérité historique de cette affirmation. Dans cette optique, le poids de l'héritage des civilisations millénaires depuis la vallée du Nil sur la religion ewondo s'inscrit dans deux théories évoquées dans la partie introductive à savoir :

Primo, la théorie de la transmission et d'emprunt d'éléments culturels postulée par les ethnologues Américains J. Melville, Herskovits et R. Linton, ainsi que par le sociologue français G. Balandier.

Et *secundo*, la théorie de la survivance des vestiges des stades culturels, défendue par l'anthropologue britannique E. Burnett Tylor.

En combinant ces théories et suivant l'itinéraire des *Ewondo* depuis l'Afrique orientale, nous rejoignons sans hésitation les Pères M. Hebga et E. Mveng qui réaffirment que les

¹³⁵ Anta Diop, *Antériorité des civilisations...*, p. 107. Du même auteur, on lira avec un égal intérêt : *Nations nègre et culture*, Paris, Présence Africaine, 1965 ; *Parenté génétique de l'Égypte pharaonique et des langues négro-africaines : processus de sémitisation*, Dakar, Les Nouvelles Editions Africaines, 1977, et *L'unité culturelle de l'Afrique Noire : domaine du patriarcat et du matriarcat dans l'Antiquité classique*, Paris, Présence Africaine, 1982.

¹³⁶ A. Bourgeois, *La Grèce antique devant la négritude*, Paris, Présence Africaine, 1971, pp. 20-25.

¹³⁷ Aubame, *Les Beti du Gabon et d'ailleurs...*, p. 96.

¹³⁸ Fouda Etoundi, *La tradition beti ...*, pp. 13 et 15 et E. Pritchard, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 112-120. Le Père Hebga souscrit à cette opinion M. Hebga, "Le concept de métamorphose d'hommes..." , pp. 40-44.

apparentements culturels entre les *Ewondo* et les autres peuples africains résultent de leur migration depuis la vallée du Nil¹³⁹.

En outre, localement, l'engouement des groupes bantou dont les *Ewondo* à se protéger et à vaincre leurs adversaires dans la conquête de l'espace vitale, explique le regain de rites protecteurs, de blindage, de l'art divinatoire, des ordalies et des charmes de guerre *Bian bita*¹⁴⁰. À titre d'illustrations : le célèbre chef de guerre Fuda Ngambida ne faisait rien tout comme Ombga Bissogo un autre chef guerrier *ewondo*, sans consulter le détenteur d'un "panier du pays" : *nted nnam*. On se rappelle aussi que les *mvog* Manze attribuèrent leur défaite face aux *Enoa* à la défection du puiné détenteur de ses moyens. Leur chef de guerre était un *Emveng* qui avait le pouvoir de rendre ses troupes invisibles¹⁴¹.

Dans ces conditions, les *Ewondo* tout comme les autres *Beti* surent donc mettre sur pied des rites guerriers¹⁴², tel que l'*otom* qui permettait d'échapper aux mains des ennemis, en sautant à travers le toit d'une maison. La plus connue des facultés extraordinaires attribuées à un grand guerrier était celle de voler dans les airs à la vitesse du vent. Suivant la théologie des *Ewondo*, ces facultés ne s'improvisent pas ; elles relèvent des rites ésotériques que nous décrypterons au chapitre II¹⁴³. En tout état de cause du XIX^e siècle, l'appât de nouvelles richesses exotiques en provenant de la côte atlantique, alimentait les rites d'enrichissement *mebian m'akuma*. Il faut rappeler que l'acquisition de l'ivoire par le chef *nkukuma*, se faisait en échange de femmes ou de dépendants qu'il fallait avoir grâce à des rites tels que les charmes de séduction et de maintien des femmes : *meyan m'ayâs*, les charmes et les oignons de fécondité *mebian* et *meyan m'abié*. Ce n'est donc pas un hasard que vers 1895 les chefs tels que Zogo Fuda à Sa'a, Ombga Bissogo à Yaoundé, Ahanda Noa au bord du Nyong engrangeaient des harems atteignant des chiffres pharaoniques de centaines d'épouses¹⁴⁴. Comme retracée précédemment, la tranche de l'histoire entre 1890 et 1910 fut ainsi doublement marquée par une recrudescence de rixes et de rites le long de l'axe conflictogène Kribi-Bipindi-Ebolowa-Ngulmekong- Minlaaba- Obout-Mbalmayo- Yaoundé-Mfou-Akonolinga et au-delà vers l'Est du Nyong, qui correspondait à une zone d'effervescence du troc et de conquête pour l'espace

¹³⁹P.-L. Martrou, "Le nomadisme des Fang", in *Revue de géographie*, III, 1909, pp. 497-524 et E. Allegret, *Les idées religieuses chez les Fangs*, Paris, E. Leroux, 1904, pp. 14-26.

¹⁴⁰ Laburthe-Tolra, *Les Seigneurs de la forêt...*, pp. 132-133.

¹⁴¹Ibid.

¹⁴² Heepe, "Yaunde Texte von Atangana und P. Messi"..., p. 77.

¹⁴³Mveng Ayi, "La formation et l'équipement des armées beti au début du vingtième siècle", in *Revue camerounaise d'Histoire*, n° 1, octobre 1971, p. 19.

¹⁴⁴ J. Wilbois, cité par Laburthe-Tolra, *Les Seigneurs de la forêt*, ... pp. 368-369.

vital. S’y entremêlaient des soupçons d’empoisonnement, d’envoûtement et de sorcellerie. D’où l’extension des rites inquisiteurs comme le *ngi* et protecteurs tels que *melan* à l’heure où arrivent les missionnaires chrétiens en pays *Ewondo*¹⁴⁵. À Yaoundé, les séances de divination auprès de Fuda Ela atteignirent à cette époque le haut du pavé¹⁴⁶.

Seulement, à cause d’une longue errance, les *Ewondo* et d’autres groupes *Beti* ne parvinrent pas à fixer durablement un *corpus* théologique homogène à la veille de l’arrivée des Pallotins en 1901. Bien plus, les brassages culturels consécutifs à de multiples vagues migratoires n’engendrèrent *in obliquo* des interférences religieuses. C’est ce qui explique des variantes de pratiques rituelles *tso’o*, *akus*, *esani* et *ngi*, différemment assimilées par les *Ewondo*, *Bene*, *Bulu*, *Fang* et *Eton*¹⁴⁷. À cause de la cohabitation entre les *Bassa*, les *Eton*, les *Beti* et les Pygmées, on assiste à des formes syncrétiques et hétéroclites de rites¹⁴⁸.

On le voit, la religion et l’histoire s’interpénètrent à cette période de grande mobilité des populations au Cameroun méridional en particulier, et en Afrique Centrale en général. Il convient de souligner que ce phénomène s’intensifie à partir des années 1890 à cause de l’accélération des échanges commerciaux entre les peuples côtiers et ceux de l’arrière-pays. C’est ce qui explique l’expansion des rites *ngi*, *tso’o*, *so*, *mevungu* et des oracles (*ngam*) chez les *Bassa* ainsis que dans cet aire géographique comprise entre la Sanaga et l’Océan Atlantique¹⁴⁹ ; sans oublier des similitudes entre le *tso’o* et le rite bafia *Bekpa*¹⁵⁰. On constate aussi que le *so* se pratique chez les *Fang* sous une forme plus appauvrie que celle organisée aux environs du Nyong¹⁵¹. Dans les années 1890, le *ngi*, jusque-là circonscrit chez les *Fang* et les *Mekuk* plus au sud, est importé par les *Bene* dans la vallée du Nyong. Bala Owono Mekamenga, notre aïeul *mvog* Amug le confirme:

Je n’ai pas fait moi-même le *ngi*, qui concernait la sorcellerie (...). Le *ngi* est venu chez les Makiaie : celui qui s’y intéressait se le faisait communiquer par l’un d’eux, chez Ntonga Zibi, le grand chef dont le fils Minkoa Ntonga, vient de mourir. C’est là que moi j’ai vu donner le rite par le premier des *Mekuk* à le

¹⁴⁵ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 84.

¹⁴⁶ Zenker, “Yaunde” ..., pp. 35-70. A l’aide de ses rites les Enoa multiplièrent des attaques contre leurs voisins Ewondo et Bene entre 1880 et 1897.

¹⁴⁷ Laburthe-Tolra, *Initiations et Sociétés...*, pp. 351-355 et Vincent, *Traditions et transition...*, p. 125.

¹⁴⁸ Mba Abessolo, *Aux sources de la culture Fang*, Paris, L’Harmattan, 2006, p. 15.

¹⁴⁹ Rosalie citée par Vincent, *Traditions et transition...*, p. 132. Sur les apparentements voire les similitudes des rites des *Beti*, *Bassa* et *Fang*, on peut également lire J. Mbouï, “Médecine et Magie chez les *Bassa* du Sud-Cameroun”, in *Actes de la société linnéenne de Bordeaux* n°2, pp. 4-10.

¹⁵⁰ Dugast, *Inventaire ethnique...*, p. 16.

¹⁵¹ H. Manga Mado, “Faut-il rétablir le So?”, Conférence prononcée à l’occasion du festival des Arts Nègres, 1966.

commencer chez lui, avec deux ou trois *beyom ben ngi*. Nous autres, nous avons été enfermés dans les cases...¹⁵²

Par ailleurs, l'Abbé T.Tsala et le Père Hebga signalent des apparentements voire des interférences du *ngi* avec la société judiciaire *Bassa-Bassow* appelée *ongel* ou *ngé* ou encore *Ndjé*¹⁵³. Ces mixages se cristallisent à travers la multiplication des liens matrimoniaux et même conflictuels qui s'établissent à cette époque de densification de déplacements et de brassages, entre les *Bassa*, les *Fang*, les *Ewondo* et les *Eton* puis les *Bene* et les *Bulu*¹⁵⁴. En transitant par les *Emveng* grâce à leur alliance avec une fille *Okak* ou *Ntumu* du sud du pays, le *ngi* atteint Ayéné dans l'arrondissement actuel de Nkolmetet aux environs de 1890. On note enfin des rapprochements entre le *Bweri-Fang* pratiqué au Gabon et en Guinée avec le *ngi* du Sud-Cameroun¹⁵⁵.

En tout état de cause, le contexte de grande mobilité dans la partie méridionale du Sud-Cameroun à la fin du XIX^{ème} siècle a favorisé trois déterminants majeurs de l'identité religieuse des *Ewondo* :

Primo, l'unité sinon la parenté religieuse des Pahouins.

Secundo, l'héritage religieux de l'Égypte antique

et *tertio* enfin, les interférences religieuses dues à la mobilité des groupes Bantou et partant, à leur cohabitation avec d'autres peuples depuis la nuit des temps¹⁵⁶.

Dans la perspective historique, il ne fait l'ombre d'aucun doute qu'il en résulte un système religieux peu homogène dans l'aire culturelle pahouinne. A cet état hétéroclite, il est évident que la religion *ewondo* ne pouvait pas objectivement faire le poids face à des confessions religieuses plus structurées et hiérarchisées, en l'occurrence le catholicisme romain et le protestantisme, disposant d'un livre unique de pensée théologique, à savoir, la *Bible* nonobstant les divergences doctrinales de la Réforme protestante. Il n'est donc pas inutile de ce point de vue d'affirmer qu'aussi riche que soit le corpus religieux *des Ekang*, ils ont été

¹⁵² Laburthe-Tolra, *Initiations et Sociétés...*, p., 351. *Beyom ben ngi* est le pluriel de *nnom ngi* : mâle, ou père du *ngi*.

¹⁵³ M. Hebga, 1968, "Le concept de métamorphose d'hommes en animaux chez les Basa, Duala, Ewondo, Bantu du Sud-Cameroun", Thèse de Doctorat III^{ème} cycle en Philosophie, Université de Rennes, p.3, 6 et 7.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ E. Allegret, *Les idées religieuses des Fang*, Paris, E. Leroux, 1904, pp. 3-8 ; A. Raponda-Walker et R. Sillans, *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Paris, Présence Africaine, 1962, pp. 10-19 puis J.-B. Roche, *Au pays des Pahouins, du rio Munya au Cameroun*, Paris, Lavauzelle, 1904, pp. 5-17.

¹⁵⁶ Ibid.

incapables constituer une communauté religieuse qui aurait été un facteur d'unité voire d'intégration des peuples d'Afrique Centrale. Une opportunité ratée lorsqu'on sait que le religieux est dans bien de civilisations un facteur d'unité.

Mais les origines et la mobilité des *Ewondo* ne suffisent pas pour percer les mystères de leur religion ancestrale, il convient également d'examiner ses fondements d'ordre culturel.

C. Les fondements d'ordre culturel

Ils renvoient au concept « culture » dont il faut rappeler le sens. Etymologiquement le mot « culture » dérive du latin *cultura* : habiter, cultiver, honorer. Pour H. Carrier, la culture est la façon de comprendre le monde, percevoir l'homme et son destin, travailler, se divertir, s'exprimer par les arts. E. Berner Tylor donne au concept culture une définition encore plus intéressante pour notre étude. Il écrit : « la culture est un ensemble complexe qui englobe les connaissances, les croyances, l'art, la morale, les coutumes et toutes autres habitudes acquises par l'homme en tant que membre d'une société ».

En clair, le concept « culture », de par son étymologie et ses acceptions, apparaît un tout complexe où la religion est indissociable des autres éléments constitutifs que sont : la langue, les us et coutumes, l'organisation socio-économique, le cadre mental, l'éducation, la cosmogonie et l'art. A cet égard, dans l'effort d'élucider l'identité religieuse des *Ewondo*, l'on ne saurait faire abstraction des liens systémiques entre la religion et les autres éléments de la culture ancestrale. Dans ce prisme, la mise en évidence des fondements culturels englobe largement tous les domaines de la culture. Raison pour laquelle notre analyse s'étend sur des multiples bases culturelles de l'identité religieuse des *Ewondo*: anthropologiques, socio-économiques, psychologiques, métaphysiques, pédagogiques et artistiques.

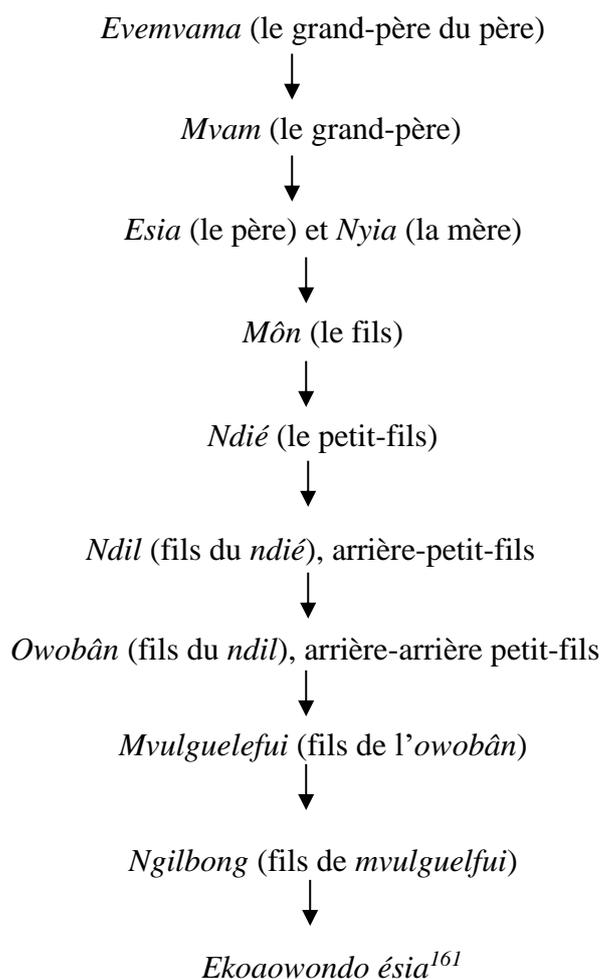
1. Les bases anthropologiques

Elles s'articulent autour de la théorie de la parenté analysée par C. L. Strauss qui stipule que la loi la plus importante qui fonde toute société est la prohibition de l'inceste. En vertu de cette loi, un père n'épouse pas sa fille, une mère son fils, un frère sa sœur¹⁵⁷. En effet, divers arguments sous-tendent cette théorie. Le premier argument postule que l'échange des femmes est à la fois une nécessité économique et sociologique ; il faut par conséquent éviter les mariages au sein d'une même famille car ils seraient dans ce cas sources d'appauvrissement. Le second

¹⁵⁷ C. L. Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1949.

argument, plutôt d'ordre psycho-analytique, soutient que la prohibition de l'inceste vise à gérer le complexe d'Œdipe et la fonction paternelle dans le triangle père-mère-enfant, d'après S. Freud¹⁵⁸.

Pour sa part, L. H. Morgan relève que la parenté exerce un poids considérable dans les sociétés sans écriture dites "sauvages" ou "primitives"¹⁵⁹. Les *Ewondo* que découvrent les missionnaires Pallotins en 1901 ne sont pas étrangers à ces conceptions de la parenté¹⁶⁰. Voici restitué le schéma régulier des liens de parenté chez les *Ewondo* :



Suivant ce schéma, en supprimant consciemment ou inconsciemment la vie ou en portant atteinte au lien de parenté, tout membre de la lignée commet un acte paricide¹⁶². Plus

¹⁵⁸ S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1916. p. 296.

¹⁵⁹ L.H. Morgan, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington, Smithsonian, 1871, p.364.

¹⁶⁰ Fouda Etoundi, *La tradition beti* ...p. 22-23. On lira également à ce sujet l'abbé T. Tsala, "Mœurs et coutumes des Ewondo", in *Etudes camerounaises*, n°56, 1958, pp. 8-112 et H. Ngoa "Situation historico-généalogique des Ewondo. Etude critique", in *Revue Abbia*, n° 22 mai-août 1969, pp. 65-88.

¹⁶¹ Fouda Etoundi, *La tradition beti*...pp. 22-23.

¹⁶²H. Ngoa "Situation historico-généalogique des Ewondo. Etude critique", in *Revue Abbia*, n° 22 mai-août 1969, pp. 65-88.

profondément, les actes parricides ou incestueux relèvent de la désacralisation du sang, force vitale émanant du divin. Ces actes participent donc à la mise à mort d'un maillon de la chaîne consanguine de la lignée, et *in extenso* d'un goupe de lignages se revendiquant descendant d'un même ancêtre *ayôn*¹⁶³. L'Abbé L. Messi relève la pertinence de la méprise de la consanguinité chez les *Beti* lorsqu'il indique: "C'est tout ce qui concerne cette valeur par excellence : la vie ; au cas où le sang humain en général et le sang d'un parent en particulier a été versé à terre, volontairement, par imprudence ou par violence"¹⁶⁴.

Dans ce prisme, le meurtre d'un parent ne peut être compensé que par une autre mort (*tso*). C'est le sens donné au bouc-émissaire sacrifié à l'autel du rite *tso'o*¹⁶⁵. Dans ce sillage, prospère la pratique de l'art divinatoire afin de dénoncer les coupables de tels bris-d'interdits¹⁶⁶. Dès lors, bien qu'ils ne soient pas *de facto* directement coupables, les consanguins du coupable du *tso* en sont tous indirectement victimes¹⁶⁷. Cette condamnation sans exception s'avère d'autant plus prégnante que le Sud-Cameroun à l'arrivée des premiers missionnaires chrétiens est sous-peuplé, avide d'hommes et théâtre de conflagrations lignagères sanglantes¹⁶⁸. Dans ce contexte, il est évident que le *tso* découlant de tout acte paricide ou incestueux était perçu comme le plus grand sacrilège¹⁶⁹.

Dans la perspective de l'histoire comparée des religions, le *tso* rappelle la condamnation du meurtre de Caïn qui tue son frère Abel dans le récit biblique de l'Ancien Testament¹⁷⁰. On peut donc estimer que les anciens *Ewondo* avaient atteint un niveau de considération élevée de la consanguinité, proche des judéo-chrétiens¹⁷¹. Ce fut sans doute un des points de convergence et de sympathie entre les *Ewondo* et les missionnaires catholiques¹⁷². Dans cette veine, dans la

¹⁶³ Messi, "Tso'o beti" ..., pp. 120-124 et Fouda Etoundi, *La tradition beti...*, pp. 30- 34.

¹⁶⁴ Cf. Archives de la Centrale Diocésaine des Œuvres, dossier n°71, Sorcellerie, Eva'a Mete tsoo et Religion traditionnelle.

¹⁶⁵ Laburthe-Tolra, *Les Seigneurs de la forêt...*, pp. 144-150.

¹⁶⁶ Archives de la Centrale Diocésaine des Œuvres, dossier n°71, Sorcellerie, Eva'a Mete tsoo et Religion traditionnelle.

¹⁶⁷ Ibid.

¹⁶⁸ Laburthe-Tolra, *Les seigneurs de la forêt...*, pp.141-142 et pp. 176-177.ù

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ Archives de la Centrale Diocésaine des Œuvres, dossier n°71, Sorcellerie, Eva'a Mete, Tso'o et Religion traditionnelle.... *La Bible de Jérusalem, Génèse*, 4, 1-16, pp. 37-38.

¹⁷¹ Parce que l'offrande de son frère Abel avait été préférée à la sienne, Caïn tua Abel, devenant le premier meurtrier fratricide de l'histoire judéo chrétienne. Il fut maudit et condamné à une vie d'errance par Dieu. Un signe divin lui fut attribué de peur que le premier venu ne le tue. Cf. Microsoft ® Encarta ® 2009.

¹⁷² L'essor des migrations de travail dès le début de l'ère coloniale accentue ce phénomène. C'est ce qui amena le Chef Supérieur des Ewondo et des Bene Charles Atangana Ntsama à convoquer à Yaoundé en 1938 une réunion à laquelle prirent part des représentants des groupes lignagers *beti*. Il était question de statuer sur l'avenir de la parenté et d'envisager le mariage entre les différents groupes. Ce jour là, une autorisation (verbale) fut donnée aux *Beti* de se prendre pour conjoints entre les clans. Désormais les *Ewondo* se marient entre clans *Meyôn* mais à tout jamais entre les lignages d'un même clan. Par exemple, chez les *Bene* les *mvog* Belinga se marient avec les *mvog* Manze ; les *mvog* Manga prennent les femmes chez les *Otolo'o*. Chez les *Ewondo*, les *Mvog* Atangana Mbala se marient avec les *mvog* Fouda, les *mvog* Tsoung-Mbala se marient avec les *Esomdana* et vice-versa. L'interdiction

dimension prospective de l'histoire, il n'est pas sans intérêt de mettre l'accent sur la transmission et l'apprentissage des généalogies en vue d'une réappropriation des liens de consanguinité et des risques subséquents de leur violation¹⁷³. Aussi, il apparaît clairement qu'en remontant divers arbres généalogiques aux archétypes millénaires, l'humanité découvrirait la parenté voire l'unicité des peuples. À cet égard, il est fort significatif de relever que les aïeux *Beti*, en faisant de la parenté plus qu'une loi univeselle, tel que formulée par Levi-Strauss, plutôt un interdit majeur, auront façonné une vision religieuse telle que les civilisations n'ont jamais connue en faveur de la promotion de la fraternité entre les peuples quels qu'ils soient. Peut-être qu'en s'inspirant du *primat* de la consanguinité tel que fixé par les *Ewondo* grâce à l'arbre généalogique, les individus autant que les peuples feraient tomber profondément les frontières économiques, politiques ou idéologiques qui, on le sait, constituent des sources tangibles des conflits les plus meurtriers que le monde connaît depuis la nuit des temps.

En outre, l'organisation sociale et politique faisant partie des éléments caractéristiques de toute culture, il est opportun de tirer le voile sur les bases socio-politiques de la tradition religieuse des *Ewondo*.

2. Les bases socio-politiques de la religion *ewondo*

Elles découlent de la polysegmentation lignagère et des discriminations qui, on l'a vu, caractérisent l'ensemble des groupes *Beti*.

a. L'impact religieux de la polysegmentation lignagère

Comment la segmentation lignagère a-t-elle influencé la religion *des Ewondo* ?

Nos recherches et analyses révèlent que de la polysegmentation de la société traditionnelle *ewondo* résultent deux faits religieux dignes d'intérêt : la diversité d'interdits et

reste encore que les *mvog* Atangana Mbala se marient entre eux. Il en est de même des Tsoung-Mbala et des *mvog* Amug. En outre, à cause du poids considérable de la parenté chez les *Beti*, il y a partage de la responsabilité du péché par l'ensemble des parentés de l'auteur et leurs descendants. Tous les membres du lignage (*mvog*) se sentent solidaires par consanguinité en mal comme en bien. Tout acte relatif au péché *tso* et à sa purification est donc à la fois individuel et communautaire. Etant compris que tous les descendants d'un ancêtre ont une commune origine (*àbiali*), une fin ultime (*awu nka'ana*). Ce principe est exécuté dans le *tso'o* et l'*akus*. Mais eu égard à la polysegmentation continue, le respect de la parenté accuse un coup. La forte mobilité vers la côte entre 1840 et 1910 y a contribué. Cf., Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, pp. 44-46.

¹⁷³ Fouda Etoundi, *La tradition Beti...* p. 46 ; Atangana, *Les us et coutumes de nos ancêtres...*, p. 14 et F. Ezembe, *L'enfant africain et ses univers*, Paris, Khartala, 2003, p.192.

l'ésotérisme¹⁷⁴. Mgr Le Roy fait clairement ce constat : « Les croyances en pays *beti* variaient selon les lieux et n'étaient jamais systématisées en un condensé de dogmes »¹⁷⁵.

En fait, l'esprit d'indépendance, doublé des rivalités entre les *mvogs* amena chaque grand initié à conserver jalousement ses secrets d'école. Ce qui fit prospérer l'ésotérisme. On comprend dès lors la non-transmission à plus grande échelle dans le temps et dans l'espace du savoir et des techniques de guérison, de protection et de fécondité. L'on peut considérer cette limite comme étant le tendon d'Achille de la pérennisation des croyances et rites ancestraux chez les *Ewondo*, et de manière générale chez les *Beti*. Pire encore, certains recourent à des rites d'élimination de leurs rivaux ou concurrents développant ainsi des actes fratricides (*tso*)¹⁷⁶. Pourtant, il nous semble que seule une autorité religieuse supra-lignagère aurait pu parvenir à regrouper les gens tant éparpillés dans l'immense forêt dense que divisés. De toute évidence, la résurgence des luttes intestines et la récurrence des règlements de compte fratricides ont rendu impossible l'avènement d'une institution religieuse plus puissante dans l'aire culturelle fang-beti-bulu d'Afrique centrale. Cette réalité augurait l'échec de toute forme de résistance individuelle, familiale voire lignagère à la conquête des âmes par les missions chrétiennes à la fin du XIX^e siècle.

En tout état de cause, compte tenu de ce qui précède, on peut raisonnablement penser que l'inexistence d'une communauté religieuse structurée et homogène en pays *ewondo* était de nature à faciliter la croisade des entreprises religieuses étrangères¹⁷⁷. S'entremêlaient ici dissensions politiques et religieuses. Ainsi, religion et politique s'interpénétraient chez les *Ewondo* : Un cas d'école de « l'Histoire totale ».

b- L'influence des discriminations

Les diverses discriminations, « *timi* » dans la société *ewondo*, notamment entre lignages, familles et différentes catégories sociales examinées plus haut, prédisposaient naturellement les déshérités à adhérer spontanément à toute religion ou idéologie prônant la liberté, l'égalité et la justice¹⁷⁸. L'organisation des rites *mevungu*, *ngi* et *melan* ainsi que des ordalies était motivée par le souci permanent de conjurer les maux dont souffraient les populations : traumatismes stigmatisations, vols, et meurtres souvent tributaires des effets

¹⁷⁴ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 82 et pp. 144-145.

¹⁷⁵ Laburthe-Tolra, « Minlaaba : histoire et société traditionnelle chez les Bèti du Sud-Cameroun », Thèse en Lettres et Sciences Humaines, Paris, 1975, p. 928.

¹⁷⁶ Mbala, « Charles Atangana »..., p. 62.

¹⁷⁷ Bolo, « Les rites de purifications »..., pp. 90-91.

¹⁷⁸ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 77.

désastreux des rivalités et rancoeurs tels que: la sorcellerie, l’empoisonnement, et l’envoûtement. Rappelons que les trois sœurs, mères respectives des *Ewondo*, *Bene* et *Enoa* se divisèrent à partir d’une brouille voire d’une dispute de l’oignon de fécondité de leur père consanguin *Nnebodo*, qu’elles devaient se partager¹⁷⁹. Si en réalité, il ne s’agit pas d’une guerre lignagère ouverte, on pourrait néanmoins admettre que les membres et descendants des familles polygames sont en batailles rangées dans une sorte de “guerre froide” transgénérationnelle. De son côté, bien qu’il soit intégré dans le lignage où il bénéficie des services d’une femme et de la protection du *nkukuma*, le client (*ntobo*) est l’objet de dénigrement et de la risée des autochtones, *bôn be nnam*¹⁸⁰.

Mais le sort des femmes semble plus pathétique : “Si le mari tombait malade, toutes les femmes devaient danser autour du feu et on leur posait sur la tête un mille-pattes. S’il tombait, la femme était coupable et le lendemain on lui donnait du poison d’épreuve, l’*élon*’”.¹⁸¹ En outre, les sévices affligées plus aux veuves qu’aux veufs, sont autant d’indices de discriminations et de violence dont le genre féminin était victime, bien que la coutume, soucieuse du capital humain, réintègrait la veuve et sa descendance dans la famille du défunt mari à travers le rite *akus* que nous décryptons au chapitre suivant¹⁸². Seulement, la tradition préconisait le lévirat, usage qui autorisait à un homme d’épouser la femme de son frère défunt, afin de perdurer un lignage déjà établi que la mort a tenté d’interrompre.

Toutefois, dans une société où le respect de la vie est un principe sacro-saint, tel qu’il apparaît dans la condamnation du meurtre et de l’inceste actés par l’*évu*, enterrer une personne en l’occurrence la veuve, relève tout simplement du crime et de la désacralisation de la mère-nourricière. Dans ce cas, nous ne serions pas si éloignés du sati de l’Inde, coutume exigeant que la veuve soit sacrifiée au bûcher par amour à son mari défunt.

Les femmes n’avaient pas de bouche ; elles étaient vendues, ou plutôt dotées, dès leur enfance, elles étaient soumises à des tas d’interdits et ne pouvaient pas manger toutes sortes de viande ! Enfin il y avait la polygamie les hommes avaient beaucoup de femmes et quand le chef de famille mourait, on égorgeait certaines femmes.¹⁸³

¹⁷⁹Ekobena Abé, “Journal Songo Beti”, n°12, juin 1967, p. 2.

¹⁸⁰ Véronique Azombo, 80 ans, ménagère, Sangmélima, 18 février 2017.

¹⁸¹ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 109.

¹⁸²Ibid., p.74. “On en tuait quelques unes et on battait terriblement les autres. On les faisait aussi piquer par des insectes très méchants”.

¹⁸³ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 74 ; M.-J. Onambele, “De l’origine de la structure sociale des Ewondo...”, p. 37 et L.-F. Eze, *Textes de la tradition orale beti*, Yaoundé, Publications de la Direction des Affaires Culturelles, 1969, pp. 12.

On l'a vu, la situation des orphelins n'était pas moins choquante que celle des veuves¹⁸⁴. En somme, compte tenu du sort des veuves, des orphelins, des clients et des esclaves, on assiste à la marginalisation et dans bien de cas à la stigmatisation d'une bonne franche de la société. Des diverses discriminations ainsi relevées découlent des frustrations débouchant à une exacerbation des situations conflictogènes et de règlement de compte, source de sorcellerie. Dans le contexte des années 1890 marqué, on l'a vu, par une intensification de l'appât de nouvelles fortunes issues du trafic intermédiaire entre la côte et l'arrière pays, la cupidité et la concurrence vont cristalliser les disparités sus évoquées¹⁸⁵. Notre enquête révèle des indices assez révélateurs¹⁸⁶ : le *mvog Manze* n'a adopté le *ngi* que par répugnance des autres lignages *Bene* ; tandis que les *Obëghe*, leurs dépendants, sollicitèrent le *melan* et le *ngi*; leur *Nnom ngi*, le grand initié qui préside le rite *ngi* était *Esom*, un des lignages dépendants, chez qui ce culte était servi avec ferveur¹⁸⁷. Il se dit d'ailleurs en pays *beti* que les « dépendants » et les « clients », *mintobo*, ont la réputation d'être sorciers. Ce qui fait dire à R. Bureau que « les inégalités des conditions humaines, les succès des uns et les échecs des autres, ouvrent la voie à la sorcellerie, tournée ici contre l'individu dominant »¹⁸⁸. Cette fragilité de la paix due à la fracture sociologique prédisposa inéluctablement les déshérités et les dépendants de la société ancestrale soit à combattre leurs bourreaux par des actes de sorcellerie dans une sorte de dialectique du maître et de l'esclave, soit à adhérer à toute idéologie nouvelle dans l'espoir d'y trouver des réponses à leurs préoccupations¹⁸⁹. Cette démarche, on le voit, est conforme au concept « religion » et à la théorie béhavioriste évoqués dans le cadre conceptuel et théorique de ce travail.

Ce n'est donc pas un hasard de constater que la quasi totalité des candidats et initiés aux rites *mevungu*, *so*, *ngi* soient majoritairement des jeunes, des femmes, des orphelins, des clients et des captifs. Il va sans dire que les discriminations et frustrations récurrentes de la société traditionnelle prédisposaient les victimes à sympathiser opportunément avec les missions chrétiennes. Le fait que la femme soit première dans la hiérarchie des stigmatisées explique davantage l'euphorie voire l'adhésion plus massive des femmes que des hommes à la christianisation. Nous retrouvons là encore une manifestation de la fonction sociale de la pratique religieuse de l'Ecole fonctionnaliste, soutenue par E. Durkheim. Preuve que les aïeux

¹⁸⁴ Françoise Ava, 94 ans environ. Ménagère, Ngoulmekong, 02 mars 2018.

¹⁸⁵ Laburthe-Tolra, *Les Seigneurs de la forêt...*, p. 77 et p. 101.

¹⁸⁶ Laburthe-Tolra, *Les Seigneurs de la forêt...*, p. 365.

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ Bureau, *La religion d'éboga...*, p. 193.

¹⁸⁹ H. M. Bot Ba Njock, « Prééminences sociales et systèmes politico-religieux dans la société traditionnelle bulu et fang », in *Journal de la Société des Africanistes*, Paris, Musée de l'Homme, pp.151-171 et J. Gordin, « La philosophie de la religion », P.U.F., Paris, 2009, pp. 47-47.

des *Ewondo* et des *Beti* en général, avaient atteint un niveau élevé d'intelligence pour imaginer des voies susceptibles de régler les problèmes de la vie quotidienne. Poursuivant notre investigation sur les fondements de la religion *ewondo* nous nous sommes interrogés sur les liens entre la démographie, l'économie. Les croyances et pratiques religieuses traditionnelles.

3. Les bases démographiques et économiques de la religion *Ewondo*

Ce dyptique met en lumière les motivations démographiques et économiques qui sous-tendent la vision religieuse des *Ewondo*. Elles sont les deux articulations de ce volet, à savoir: les bases démographiques et les bases économiques.

a)- Les bases démographiques

De l'organisation socio-économique traditionnelle des *Ewondo* présentée au premier chapitre, se dégage l'attachement viscéral de leurs aïeux au capital humain. Rappelons que la vraie richesse pour eux est le nombre élevé de personnes dont dispose le fondateur d'un lignage, (*mvog*) : femmes, enfants, clients ou dépendants, chasseurs, pêcheurs, cultivateurs, guerriers et captifs, conformément à l'adage "Il n'y a de richesse que des hommes" : *owog na akum ve bôd*. De cette vision anti malthusienne découle le caractère sacré de l'enfant, bref de la procréation.

Or, il se trouve que le pays *ewondo* à l'orée du XX^{ème} siècle, on l'a vu, est faiblement peuplé. La tradition nataliste et la polygamie y trouvent par conséquent leur justification. Il est significatif de noter à cet égard qu'aussi proscrit qu'était l'adultère cette faute pouvait parfois être réparée par un don de femmes. Dans la même optique, la tradition religieuse des *Ewondo* interdit l'avortement, ignore le divorce et condamne l'homosexualité. De même, les enfants nés hors mariage ne sont pas exclus de la famille. Plus profondément, les *Ewondo* et les *Beti* en général pensent que "l'enfant est un don de Dieu" : *môn ane éfaga Zamba* et puis *Môn àseki a mbié môn ane a ntôn* : "L'enfant n'est pas forcément le bien de son géniteur, mais il appartient à celui qui l'a élevé"¹⁹⁰. Ce sens religieux si profond de la procréation tout comme le caractère sacré de l'enfant se cristallisent davantage dans les cérémonies rituelles du mariage, de la grossesse, de l'accouchement et de l'initiation du nouveau-né. Toutes placent l'homme au centre de ses liens avec le transcendant¹⁹¹. C'est l'objectif global des charmes de séduction que

¹⁹⁰Yvette Ekobena, 90 ans environ, ménagers, Mengueme, 14 mars 2016.

¹⁹¹Fouda Etoundi, *La tradition beti...*, p. 79. C'est le sens de ces adages : "l'éléphant part et laisse les traces de ses pattes" : *Zôk ékeke élig metîn* ; "La plante Ndzên de la famille des concubitacées laisse toujours ses melons", *Ndzên okele olig mebôg*, cf. Alvine Akono, 87 ans, Institutrice retraitée, Ebogo, 07 avril 2017.

nous avons découverts : on prend une poule, neuf lucioles, le firmament *Ebès yop*, les cheveux d'un blanc, un cauris, l'eau de mer et la pommade bouquet¹⁹² ; le rite *Abôm* qui consiste à détourner une femme pour l'amener en mariage contre son gré : on magnétise un bâton qu'on frappe sur la femme ; celle-ci vous suit en vue de vous frapper à son tour avec ledit bâton. Interdiction est de connaître la femme avant que vous n'arrivez au village. On prend un couteau et un fruit. Dès qu'on est devant la cour du père de la fille dans la nuit, on pose le fruit à terre et on le propulse avec le couteau en disant : « voici telle que j'emmène chez moi ». Puis le prétendant vient très tôt le matin demander à l'amante de le suivre¹⁹³. Il va sans dire que l'efficacité des charmes et rites de séduction dépend de la puissance de l'*évu* du pratiquant. Voici quelques figures de *minkukuma* populaires d'autrefois, dont la richesse c'est-à-dire le nombre de femmes, d'enfants et de clients était associé à des rites appropriés : Nkodo Embolo, grand polygame *Etenga* de Bikop qui eut 400 femmes. Cette polygamie était liée non seulement à sa générosité mais surtout à ses fétiches de richesse *bian akuma* mot à mot le médicament pour devenir riche¹⁹⁴.

Ondoa Aba, un autre "grand *Etenga*", *mot amôd*, chez les *Etenga* de bikop mort vers 1919. Il avait mangé leur *bian akuma* ; celui qui le lui avait préparé lui recommanda d'épouser 9 femmes albinos, et lui demanda un cadeau, et comme il n'avait rien à lui donné, il donna alors son pied qui devint énorme. Quand le pied saignait beaucoup, c'était le signe qu'on allait lui donner une femme ; on venait lui en offrir une sur place(...). Son village avait deux rangées de cases. Il eut plus de 30 enfants. Awumu Annaba, chef les *Fong* des *mvog* Zombo Ayo. Il épousa de nombreuses femmes. Pour régner, sans conteste, il avait pris toutes les feuilles mortes du pays, les avait délayées dans une assiette et s'en était fait une bonne purge ; les sorciers lui avaient remis le pouvoir pour commander. Ce n'était pas seulement de bouche qu'on commandait ; on employait beaucoup de *mebian*. Les chefs étaient blindés. Quand Awumu s'adressait au peuple, il mettait d'abord un *bian* dans la bouche. Le commandement était difficile et n'était pas l'affaire des enfants qui, on le sait, n'ont pas à battre le tambour en public¹⁹⁵.

De ces cas de figures se dégage le lien indissociable entre démographie- richesse-pouvoir et religion chez les *Ewondo*. Pour cette raison, avant de partir en mariage, la fille reçoit une bénédiction de fécondité au cours du rite, *eva'a mete*¹⁹⁶. Le but visé étant que les jeunes mariés aient de nombreux enfants. C'est également dans cet esprit que l'avortement était considéré comme un parricide, *tso*¹⁹⁷, au même titre que l'homosexualité et le suicide. Juliana est plus explicite au cours de son entretien avec J.F. Vincent à Andock au mois de mars 1967 :

L'homosexualité féminine existait chez certaines femmes. On disait qu'elles avaient deux sexes. Aussi ne pouvaient-elles avoir d'enfants. Elles agissaient ainsi à cause de l'*évu*. Elles faisaient la cour à d'autres

¹⁹² Fouda Etoundi, *La tradition beti...*, p. 129.

¹⁹³ Fouda Etoundi, *La tradition beti...*, p. 129.

¹⁹⁴ Laburhe-Tolra, *Les Seigneurs de la forêt...*, p. 364.

¹⁹⁵ Yvette Ekobena, 90 ans environ, ménagers, Mengueme, 14 mars 2016.

¹⁹⁶ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 105.

¹⁹⁷ Ibid., p.66.

femmes comme si elles avaient été homme. Quand on partageait avec elles le même lit, elles tombaient sur vous la nuit à l'improviste. On ne savait pas qui c'était, il faisait noir. Parfois, le lendemain on les dénonçait si on était sûr de son identité. Le matin on disait : "Telle ou telle femme a l'évu". Si elle était la femme de quelqu'un, cet homme la renvoyait après l'avoir battue et mis du piment dans le vagin¹⁹⁸.

Dans cet ordre d'idée, les pathologies empêchant la procréation comme l'*akiaé* devaient être conjurées par des rites appropriés. Concernant précisément l'*akiaé*, c'est un phénomène mystique que l'*évu* opère sur le corps d'une femme par envoûtement. L'envoûteur mais plus souvent l'envoûteuse, ne tient pas compte qu'il s'agit de son enfant ou de son petit enfant. Il éprouve un sentiment semblable à celui d'un animal en rut. L'*akiaé* se transmet en fait de plusieurs façons et à divers endroits : ça peut être dès la naissance, et l'enfant est copté ; ce sera dans un petit met de courge, ou l'on place l'enfant dans une claie et l'on fait en dessous un feu de bois. Dès la parution des signes de grossesse, le mari devait donc chercher à rencontrer les guérisseurs susceptibles de dépister si la femme n'avait pas été victime d'envoûtement pour éviter les accouchements difficiles pouvant conduire à la mort¹⁹⁹. En cas de retard de conception, *édzawô*s, qui intervient chez la femme lorsque celle-ci a entretenu des rapports sexuels avant la parution des règles après l'accouchement, une autre grossesse devenait hypothétique. L'intéressée se rend à la rivière pêcher à la nasse des écrevisses et les remet au guérisseur. Les soins peuvent alors débiter²⁰⁰. En revanche, lorsqu'une grossesse dépasse déjà neuf mois, on lui trouve neuf *medzanga* dans une source, on les prépare dans la sauce de pistache additionnée d'herbes qu'elle consomme trois à six fois le temps de la grossesse, pour abrégé les symptômes de la grossesse²⁰¹. C'est dans ce sillage que sont observés des interdits (*biki*) spéciaux à l'attention des femmes enceintes²⁰².

Inversément, certaines prescriptions sont imposées aux époux lors du mariage : on leur rappelle qu'ils ne peuvent vendre, échanger, ni céder la noix de cola, les viandes de gorille, de chimpanzé, de vipère et de boa. Il s'agit des mets dont la consommation était strictement réglementée, réservée aux manifestations d'amitié (cola notamment) ou à certaines catégories d'initiés (antilope, vipère et boa, pour les *mvôn so*). On leur interdit d'utiliser certains bois pour le chauffage : *mfôl* (énantia chloranta), *ekug* (*alstonia boonei*), *dûm*, le fromager, "l'arbre

¹⁹⁸ Ibid., pp. 57-58.

¹⁹⁹ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 81.

²⁰⁰ Ibid., p. 82.

²⁰¹ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 80.

²⁰² Ibid. p. 103. L'antilope, le porc-épic, igname ne devaient pas être mangés par les femmes ni en plus les intestins de tous les animaux. Il ne fallait même pas les toucher : ils étaient réservés aux hommes âgés. Un jeune homme devait payer s'il venait à en manger. Mais à présent toutes les femmes mangent ces viandes, sauf l'igname, consommée seulement par les vieilles femmes qui ne risquent plus rien dans leur descendance.

glorieux''*elôn* (*erythrophlaeum suavelems*), *eyen* (*distemonan-thus Genthimianus*) *movingui*, anti-sorcier qui lève les interdits²⁰³.

En effet, la plupart de ces interdits avaient une dimension métaphysique que nous examinons plus loin. À ce niveau déjà, on retient que les anciens *Ewondo*, à travers certains interdits, redoutent une contamination hypothétique à leurs enfants, des caractères répugnants de certains animaux, que les mères auront consommés ou simplement touchés durant la grossesse. Lors de l'accouchement, *abié*, des rituels spécifiques suivants doivent être exécutés : la discrétion, l'intervention d'un guérisseur, *ngegân*, le traitement de la jeune mère à base d'eau chaude, *nyalan ndzié*, par la belle-mère, la remise de cadeaux par le beau-fils à la belle-mère, *mboan mvié ndzié*, un mois environ après l'accouchement et l'initiation du nouveau né, *nkomndo môn*²⁰⁴ (*Nkomndo* est un substantif du verbe *Nkom* qui signifie fabriquer, créer tandis qu'*Môn* veut dire enfant). Dans la même optique, des soins spécifiques sont apportés à l'accouchement des jumeaux : le placenta est coupé comme chez tous les autres enfants, mais il est formellement interdit d'interpeller leur maman avant la chute du placenta. Elle ne doit serrer la main de personne sous peine d'être contaminée par une quelconque souillure. Les jumeaux ne doivent pas entendre les pleurs à la suite d'un deuil. En cas de deuil dans la famille, il vaut mieux les déplacer pour un autre lieu jusqu'à la fin des rites funéraires. Il faut aussi sonner le grelot sans répit jusqu'à l'enterrement²⁰⁵. La mère des jumeaux ne doit pas pleurer un défunt pendant que ces derniers sont encore bébés. Un jumeau prodigue des soins à un autre²⁰⁶. Après l'accouchement, la jeune mère subit une cure à base d'eau chaude au cours d'une réclusion chez sa mère pendant un mois. Une grande marmite, *mvié ndzié*, est apprêtée pour la circonstance, remplie d'eau et contenant certaines écorces de l'*odzôm* (*Aframomum malaguetta*, *Zingi*, herbacée). Cette eau très chaude, *mendâm yông*, est alors frappée, *abîm medim*, matin et soir sur la jeune mère à l'aide d'un petit balai usé ; cette eau est aspergée sous forme de pluie sur le corps de la jeune mère assise sur son lit. Le but étant de la purifier du sang resté dans son appareil génital lors de l'accouchement et de procéder à sa régénérescence. Au même moment, le bébé est également lavé et son cordon ombilical soigné. S'ensuit la remise des cadeaux à la fin du traitement post-natal par le géniteur, *mboân mvié ndzié*. Un mois après les soins ainsi prodigués à la nouvelle mère, le beau-fils voire le géniteur vient rencontrer sa belle-mère en vue des offrandes pour le travail abattu à l'endroit de son épouse ou de son amante. Vient enfin

²⁰³ Béatrice Atangana, 88 ans, Ménagère, Ngoulmekong, 10 janvier 2019.

²⁰⁴ Marie-Thérèse Evina Atangana, 80 ans, Ménagère, Dzeng, 18 avril 2019

²⁰⁵ Fouda Etoundi, *La tradition beti...*, p. 82.

²⁰⁶ Boniface Ndounda, 75 ans, catéchiste, ancienne du sixa, Yaoundé, 28 novembre 2013.

l'initiation du nouveau né, *nkômdo môn*, neuf jours après la naissance. Ce rituel vise à façonner l'enfant, *kômdomôn*, du verbe *kôm* qui signifie "fabriquer". L'objectif étant d'éviter que l'enfant porteur de l'*évu* soit à la merci de l'*akiaé* d'une co-épouse jalouse ou de l'*evali évu* d'un membre aigri du lignage paternel. Ajouté à cela, la domestication ou l'orientation de l'*évu* par des conjurations *mekâlanga*. Par un procédé bien défini, l'initiateur allait reveiller l'esprit endormi du nouveau né. Par la suite, il allait lui recommander un code de conduite intransgressible qu'il devrait suivre toute sa vie : *ayôdân*²⁰⁷. L'initiateur devait être l'oncle maternel, dispenseur du charme de richesse, *biân akuma* à son neveu. Dès les premiers jours, l'enfant prend des bains fortifiants dans lesquels on met du poivre de guinée, des herbes, un os de chimpanzé ou de gorille pour recevoir l'influence forte de l'animal. S'ensuivent des conjurations exprimant les aspirations fondamentales des croyances des *Ewondo* : la santé, la prospérité, le prestige, la force et la fécondité. Tout en lui communiquant son propre *évu* par des insufflations sur des yeux, les oreilles, la bouche, les narines, le dos et la poitrine de l'enfant. L'initiateur dit : "Reçois l'esprit de tes aiëux, sois fort, courageux, rapide, clairvoyant, intrépide à la chasse et à la guerre...", et il l'oingt de sa salive. On dit alors qu'on fabrique un vrai homme (*Nfân mod*)²⁰⁸. Cependant, comme le relève le patriarche Etoundi, ce processus peut être détourné dans le sens maléfique:

Satan révéla à certaines personnes comment donner une autre orientation à l'*évu* en vue des agitations perverses qui continuent à troubler le monde jusqu'à nos jours. Ainsi, un enfant peut naître normalement, mais il suffit qu'une personne habitée de son *évu* maléfique s'organise à sa manière en venant voir cet enfant pour qu'il lui communique cet *évu*. Il entre là où l'enfant est couché et, en contemplant le bébé, il lui est commandé par télépathie des conseils sataniques. Parfois pour endiabler un petit enfant, il suffit de le poser au dessus d'une claie et de mettre du feu en bas tout en le déconseillant ; l'esprit de cet enfant change aussitôt d'opinion. Une autre personne, pour désaxer l'esprit d'un certain enfant, n'a qu'à lui préparer un petit met bien recommandé, et cet enfant reçoit son *évu*. Elle peut se rendre à la pêche avec une petite fille âgée. Il suffit d'arrêter la main de la fille dans un trou, celle-ci est déjà envoûtée, son esprit est déjà reveillé d'*évu*. Il y en a plusieurs procédés de ce genre à tel enseigne qu'il suffit que le village ait une seule sorcière pour que les trois quart de ses enfants soient envoûtés.²⁰⁹

On comprend pourquoi les patriarches insistaient sur les consultations ou pratiques divinatoires en faveur de la femme enceinte avant, puis immédiatement après l'accouchement, conformément à ce dicton "Un tronc d'arbre jeté dans le marigot ne deviendra jamais un

²⁰⁷ Fouda Etoundi, *La tradition beti...*, p. 85.

²⁰⁸ Emile Abessolo, 87 ans, Guérisseur, Ebogo, 18-05-2018.

²⁰⁹ Fouda Etoundi, *La tradition beti...*, pp. 86- 87.

poisson, dût-il y vivre cent ans''. Autrement dit, il ne suffit pas d'avoir une femme-mère, représentée par l'image du marigot, pour avoir une progéniture, mais il faudrait aussi la prévenir des forces du mal²¹⁰. Daline Mengue, notre grand-mère ne cessait de nous prodiguer de veiller à nos enfants dès leur naissance afin d'éviter qu'on ne leur transmette l'*évu* ; il faut veiller à ce que les visiteurs du nouveau né ne tiennent à la main aucun objet, quelque anodin soit-il²¹¹.

On le voit, les préoccupations économiques d'ordre démographique des *Ewondo* trouvaient leurs réponses dans des rituels procréateurs et propitiatoires. Ceux-ci étaient en corrélation avec le primat du capital humain comme indicateur de richesse et de pouvoir dans la société ancestrale. Ainsi évoluait le binôme population et religion chez les *Beti* en général, et les *Ewondo* en l'occurrence.

b- les bases économiques

Ce volet met en évidence les liens indissociables entre le système économique traditionnel des *Ewondo* et leur pensée religieuse.

De la présentation sommaire de l'organisation socio-économique traditionnelle des *Ewondo*, il ressort que l'enjeu majeur était d'accroître la production pour répondre aux besoins liés à la population. Or celle-ci est restée peu nombreuse jusqu'à l'implantation des missions et de l'administration allemandes ; aussi la production était destinée à subvenir aux seuls besoins familiaux. C'était donc l'ère de l'économie de subsistance et non industrielle et commerciale. Les conditions naturelles favorables notamment les pluies abondantes et régulières, un réseau hydrologique dense et régulier, des sols fertiles garantissaient aux populations l'essentiel de leur bien-être et de leur épanouissement (mvoé). On était loin des cultures intensives et de la surexploitation des richesses naturelles de l'ère coloniale. On ignorait alors les besoins et les techniques de production en masse, nécessitant la mécanisation, l'usage des engrais et des énergies fossiles. On ne produisait que ce que l'on consommait et rien n'était importé ni exporté. Il y avait à manger et à boire pour tous, y compris les animaux. Il en découle une préservation durable de la biodiversité ainsi que la prévalence des relations symbiotiques sur celles de la prédation au sein de l'écosystème. Ce qui, ajouté à la croyance aux forces naturelles de la forêt, développa des formes de croyances basées sur la confiance réciproque entre l'homme et les autres êtres vivants. Au fur et à mesure que se faisait sentir la pression démographique et avec l'introduction d'une économie spéculative de type capitaliste surtout dans les grands

²¹⁰ Ambroise Essomba, 79 ans, Guerisseur, Yaoundé, 10 février 2020.

²¹¹ Daline Mengue, 71 ans, Ménagère, Metet, 11 janvier 2001.

foyers de peuplement comme les bassins du Nyong, de la Sanaga, du Ntem et la côte kribienne, les populations avaient recours aux rites de fertilité *mebian* dont le plus connu est l'oignon de fertilité, *ayan Bidi* :

On mettait de l'eau dans une marmite où, après les avoir froissées, on laisse marcer les herbes *ongogono* et de *fe* dont les noms évoquent croissance et prospérité ; on y ajoute 4 ou 5 morceaux de *folzog*, "écoulement d'éléphant" (*Cissus quadrangularis*)... Les ignames étaient aspergées par ce mélange ; on laissait la marmite au milieu du champ après avoir à côté un pied d'*ongogono* et de *fe* ; chaque fois qu'on se rendait au champ, on renouvelait l'aspersion²¹².

L'enjeu religieux était d'éviter une destruction massive des sols et des forêts considérés comme domaines sacrés. Raison pour laquelle, non seulement on implorait les ancêtres de concéder une part de leur domaine pour cultiver, mais aussi on débroussaillait, et piochait de façon modérée et limitée. C'est dans cette optique qu'il était proscrit d'abattre des arbres ou de couper des herbes dont la valeur religieuse a été reconstituée plus haut : *oven*, fromager, *otombo*, entre autres.

Sous ce prisme, entreprendre de détruire ou de surexploiter la flore et la faune constituait une offense gravissime à l'encontre des ancêtres. Economie et religion s'entremêlaient donc chez les *Ewondo*. On comprend dès lors l'organisation des rites propitiatoires devant être exécutés à la faveur des ancêtres afin d'espérer une récolte ou une prise fructueuse. De cette manière, les *Ewondo* ont su développer l'économie de la nature par l'usage des méthodes et des techniques archaïques, simples, mais moins destructrices de l'environnement, soucieux de préserver par corollaire leurs liens sacrés avec le transcendant et eux. Avant le trafic moderne entre la côte et l'arrière-pays, on n'utilisait pas le fusil pour se procurer de la viande, mais les pièges, les lances, les arbalètes, les flèches. Ce qui participait à conserver la biodiversité, aujourd'hui tant menacée de disparition à cause du braconnage et de la surexploitation des richesses naturelles : forêt, sol, cours d'eau, rochers et collines. On se souvient encore qu'avant l'ère du fusil importé, les animaux circulaient sans crainte à proximité des villages²¹³. C'est l'expression de la danse d'origine pygmée, *mpea* organisée avant la chasse, pour invoquer la bénédiction des esprits afin que la partie soit fructueuse²¹⁴. Grâce à

²¹²Laburthe-Tolra, *Les Seigneurs de la forêt...*, pp. 281-282. On peut aussi lire à ce sujet J.F Vincent, "Cultes agraires et relations d'autorité", Yaoundé, O.S.T.O.M, 1967, pp. 17-20.

²¹³Ce dicton en est révélateur : "Le zèle pour la chasse ou l'exagération de la chasse a tué un petit porc-épic avec des talismans dans la bouche", *Mbân Nsôm ongawoé man ngôm mebub à nyu* Béatrice Atangana, 88 ans, Ménagère, Ngoulmekong, 10 janvier 2019.

²¹⁴Laburthe-Tolra, *Les Seigneurs de la forêt...*, p. 310.

l'abondance du gibier, du poisson et des insectes comestibles, les grands animaux sauvages (chimpanzé, gorille, panthères, antilopes et lions...) ont été longtemps préservés.

Quant à la métallurgie, notre enquête révèle que la production artisanale des outils tels que les matchettes, les haches, les houes, les bûches, des armes telles que les lances, les flèches, les filets et la monnaie *bikié* étaient associées aux croyances et pratiques religieuses²¹⁵. Les hommes qui fondaient le fer étaient soumis à la chasteté ; car on ne devait pas disperser son énergie voire sa force *ngul* par l'acte sexuel si l'on veut réussir dans une entreprise difficile qui consistait dans le cas des forgerons à enflammer le bois, à souffler l'air dans le haut fourneau²¹⁶. Ce faisant, les forgerons se conformaient au concept sacrifice associé à la religion. La maîtrise de la forge relevait ainsi des seuls initiés. A cet égard, l'ésotérisme fut à la longue un frein pour la transmission des connaissances technologiques. Mentionons qu'aucune ne forme d'énergie fossile n'était déployée pour la transformation des ressources naturelles. En tout cas le Cameroun précolonial n'avait pas d'industrie. Dans ces conditions, les gisements de minerais du sous-sol sont longtemps restés intacts. Aucune pollution industrielle ne fut possible à cette ère précoloniale en pays *ewondo* comme partout en Afrique équatoriale; il n'y avait pas de tas d'ordures ni de déchets polluants ni d'automobiles ni d'émission de dioxyde de carbone ou d'autres gaz toxiques. Avant la création du poste militaire et administratif à Yaoundé, les populations essentiellement sylvestres ignoraient carrément les effets désastreux de la modernité sur l'environnement, dont souffrent actuellement les populations.

Dès lors, on peut raisonnablement affirmer que l'étroite relation entre la religion et l'économie traditionnelle a permis de préserver le potentiel des ressources naturelles du Sud-Cameroun et partant l'environnement et la pleine santé des *Ewondo*. Il n'est donc pas exagéré de penser que les *Ewondo* comme les autres *Beti* et *Pahouins* d'Afrique centrale ont été à l'avant-garde de l'écologie religieuse.

4. Les bases psychologiques de la religion ancestrale

Fondamentalement, la religion on le sait, réside par essence dans le cadre mental. Ce postulat est consacré dans le préambule de l'acte constitutif de l'Organisation des Nations Unies pour l'Education, la Science et la Culture (UNESCO) qui stipule que « les conflits prennent

²¹⁵Zenker, "Das Jaunde land...", p. 63 ; Curt von Morgen, "Durch Kamerun von Süd nach Nord", Leipzig, Brockhaus, 1893, 399 p., n° 8 et Heepe, *Jaunde Texte...*, pp. 297-298.

²¹⁶ Nicole Abessolo, 80 ans, Ménagère, Yaoundé, 28 janvier 2020.

naissance dans l'esprit des hommes, c'est dans l'esprit des hommes que doivent être élevées les défenses de la paix »

De ces postulats, il apparaît clairement que c'est essentiellement dans le cadre mental des *Ewondo* qu'il faudrait déceler les fondements de leurs croyances et rites.

En effet à la veille de l'arrivée des missionnaires Pallotins en 1901 en pays *ewondo*, le cadre mental des populations du Sud-Cameroun est marqué par deux faits psychologiques majeurs, à savoir : les frustrations et le mythe des « revenants Blancs ».

a. Les frustrations dans la société traditionnelle *ewondo*

De l'organisation de la société traditionnelle des *Ewondo* évoquée plus haut se dégage trois catégories de frustrés : les femmes, (surtout les veuves), les déshérités et les orphelins. Tous subissent psychologiquement ce que Freud nomme « l'angoisse voire le complexe et la menace de castration »²¹⁷. C'est ce qui fait dire au professeur Claude Abé qu'il y a des angoisses et des peurs qui font que les individus rompent le lien social²¹⁸. D'où les rites libérateurs destinés à évacuer les violences commises ou subies, siégeant dans le psyché²¹⁹. Ces violences tendent à s'extérioriser par des comportements assimilables à ceux des psychopathes ou bien des névrosés (cauchemars, insomnies, instabilité, déséquilibres, confusions et suicides). Il s'agit là de signes cliniques d'une psychopathie, qualifiée d'émanation spirituelle maléfique par le professeur Evans-Prichard²²⁰. Raison pour laquelle chez les *Ewondo* comme dans tous les groupes *Beti*, on demande couramment à une personne affichant une attitude anormale : *ya ! ye wo asoak éki*; mot à mot : « es-tu ivre d'un bris d'interdit ? » ou tout simplement en français « es-tu fou ? » En psychothérapie il est admis que seul le défoulement libère l'appareil psychique des violences accumulées. D. Mengue, une femme *Mbidambani* nous le confie : « Après la séance de délivrance, du coup je me sentis comme soulagée et même libérée

²¹⁷ S. Freud le révèle plus amplement dans *L'interprétation des rêves*. A travers cet ouvrage majeur, Freud place l'histoire d'Œdipe au cœur de la psychanalyse, en créant le concept de complexe d'Œdipe qui désigne le désir amoureux ou sexuel que l'enfant conçoit pour le parent du sexe opposé, et son hostilité pour le parent de même sexe que lui.

²¹⁸ C. Abé, « Un imaginaire construit autour de la peur », *Cameroon Tribune*, n° 10830/7039, 28 avril 2015, p. 16 et Microsoft © Encarta © 2009.

²¹⁹ Le mot psyché, du grec *psukein* (souffler), est généralement traduit par âme. En psychologie analytique, elle désigne l'ensemble des manifestations conscientes et inconscientes de la personnalité d'un individu. Cf. [Http://fr.wikipedia.org](http://fr.wikipedia.org), consulté le 20-01-2014.

²²⁰ Hebga, *Emancipation des Eglises sous tutelle ...*, p. 100.

des mauvais esprits qui m'empêchaient de dormir. Ma famille aussi''²²¹. Cet autre témoignage paraît plus poignant :

Par l'*évu*, on peut prendre la belle récolte d'autrui mais, avant de mourir, le voleur se sent obliger d'avouer : "J'ai pris telle récolte à telle personne !" (...). Quelques uns prenaient l'*évu* de malveillance, de destruction ; ils tuaient alors les bébés, les femmes etc. En effet, ils souffraient physiquement, Ils étaient tourmentés dans tous les sens ! Ils souffraient terriblement pendant leur agonie ! Il arrivait parfois que la femme ait tué son mari : l'*évu* n'a pas de cœur, dit-on. J'ai vu avouer un de mes beaux-frères quand il mourrait. Dès qu'il avoué, il est mort. C'était comme un paquet que l'on décharge²²².

De la même manière, les dernières heures de l'agonie d'une personne âgée étaient très sensibles et entourées de mystères²²³. La même sensation de libération habite les veuves au cours du rite de veuvage (*akus*), que l'on décrypte à la suite de ce volet. Il est admis selon la tradition, d'après nos entretiens avec des veuves, que si une femme manquait aux rituels du veuvage, elle perdrait la mémoire et pourrait devenir folle²²⁴.

En clair, les stress du syndrome post-traumatique que vivent nombre de frustrés en font des psychopathes avérés. A défaut d'être résorbés, les crises psychologiques dont souffraient autrefois les *Ewondo* étaient apaisés par des rituels expiatoires. Preuve du niveau avancé de la pensée religieuse des anciens *Ewondo* pour dissiper divers traumatismes en se forgeant des représentations et des pratiques rituelles spécifiques afin de restaurer des équilibres mis à rude épreuve par des vicissitudes de la vie courante. Ce témoignage d'une *Ewondo* est explicite :

« Lorsqu'on avait des cauchemars ou des présentiments funestes, on pouvait faire appel à la mère du *mevungu*. Si on croyait voir des revenants, ou si tous les deux avec son mari on toussait, ou simplement s'il se passait quelque chose d'inaccoutumé mais tout de même d'assez sérieux-si mon mari ne veut jamais partir même quand j'en ai assez- on pouvait décider de faire appel à la cheftaine du *mevungu* ». Le même cadre mental habite en fait les autres déshérités et opprimés de la société ancestrale : orphelins, captifs et clients (*mi ntombo*).

Lorsqu'on sait que c'est dans ce cadre psychologique que les *Ewondo* accueillent les tout premiers missionnaires catholiques pallotins à Mvolyé en 1901, on peut s'imaginer l'enthousiasme monstre que les déprimés africains manifestent à l'endroit de quiconque se présente comme libérateur dans le sens du défoulement. On se souvient qu'à cet instant, chacun

²²¹Daline Mengue, 71 ans, Ménagère, Metet, 11 janvier 2001.

²²² Vincent, *Traditions et transition...*, p. 92.

²²³ Ainsi, "Se sentant sa mort arrivé, Essama, un vieil oncle du village fit appeler par le *nkul* ses proches parents et leur livra comme dans une confession tout le mal dont il se souvient avoir fait aux siens de son vivant, avant d'implorer le pardon des siens et de Dieu. Quelques heures après, il poussa son dernier souffle" Samuel Atangana, 93 ans environ, patriarche, Yaoundé, 16 février 2014.

²²⁴ Abessolo Nicole, 80 ans, Ménagère, Yaoundé, 28 janvier 2020.

dans son hameau avait la hantise de se retrouver sporadiquement nez-à-nez soit avec un monstre *emomôdo*, sorte de sphynx d'homme-animal, soit face à un adversaire en quête d'une voie conduisant vers l'océan. Diverses fables au sujet de ces craintes et angoisses multiformes laissent penser aux "histoires des milles et une nuit". On y met en exergue des personnages monstrueux, effroyables tels que : *emomodo*, *yumulubomba*, *eziligân*²²⁵. Dans ces conditions psychologiques, la suspicion et l'incertitude s'entremêlent donc dans le Sud-Cameroun à l'arrivée des missionnaires chrétiens. Les populations de la contrée de Yaoundé vivaient alors dans une psychose collective de qui-vive²²⁶. Ce faisant, ils semblaient se trouver dans l'univers freudien avec des sensations de violence encaissées longtemps voire refoulés. Notre enquête révèle que cet état d'esprit prospérait grâce au mythe des « revenants Blancs ».

b. Le mythe des « revenants Blancs »

Ce mythe se fonde sur la légende qui relate que le pays de référence des ancêtres du groupe Fang, *Bulu* et *Beti* auquel appartiennent les *Ewondo*, se nomme *Ekang*. La légende le situe au-delà de l'immense cours d'eau mythique qui sépare les vivants des défunts. Ce pays mythique est tantôt représenté par *Yom*, au-delà du fleuve Sanaga, tantôt au-delà de l'océan ou du grand cours d'eau légendaire "Endang". Le pays *Ekang* serait ce pays légendaire des immortels et ce peuple des Fang-Beti-Bulu dont les épopées du *mvett* chantent les exploits²²⁷. L'ultime rêve est de rejoindre les défunts blancs de peau appelés *bekôn* (fantômes) qui y habitent. Ceux-ci sont tous blancs à l'opposé des vivants noirs de peau. Pour les descendants *Ekang*, les défunts ont là-bas, au-delà des grandes eaux, pour ceux qui parviennent à les plaire, les mains pleines de richesses exotiques²²⁸. Les populations de l'arrière-pays, les *Ewondo* en l'occurrence, que les missionnaires Pallotins rencontrent en 1901 à Mvolyé attendaient depuis des lustres le retour des défunts blancs, messies qui, selon la légende, viendraient les libérer de l'angoisse voire de l'anxiété²²⁹.

²²⁵V. Tsala, *Mille et un proverbes Beti : la société beti à travers ses proverbes*, Yaoundé, 1973, pp. 5-12.

²²⁶L.-P. Ngongo, "Signification et portée des rites "libérateurs" chez les Beti du Sud-Cameroun", in *Cahiers des Religions africaines*, n° 4, pp. 262-288 et H. M. Bod Bado, "Prééminences sociales et systèmes politico-religieux dans la société traditionnelle bulu et fang", in *Journal de la Société des Africanistes*, Paris, Musée de l'Homme, pp. 151-171.

²²⁷Ndong Doutoume Tsira, *Le Mvett*, Paris, Présence Africaine, 1970, pp. 10-19.

²²⁸J.-F. Vincent, "Morts, revenants et sorciers d'après les proverbes des Beti du Sud-Cameroun", in *Cahiers d'Etudes Africaines*, n°34, pp.271-289 ; M. S. Eno Belinga, *Découverte des chantefables beti-bulu-fang du Cameroun*, Paris, Klincksieck, 1970, pp. 11-18.

²²⁹S. Awona, "Nnanga Kon", in *Bulletin du Centre Fédéral Linguistique et culturel*, Yaoundé, janvier-février 1966, pp. 35-60.

On le voit, mythes, légendes et religion s'entremêlent dans l'histoire des civilisations et des religions.

En tout état de cause, dans l'esprit des frustrés et angoissés de la société *ewondo*, il apparaît clairement que l'arrivée des Pallotins à Mvolyé ce 13 février 1901 était l'accomplissement de l'espérance placée dans le mythe « des revenants blancs ». Il est évident que cette perception va impacter durablement dans l'évolution des rapports entre les *Ewondo* et les missionnaires chrétiens ainsi que tous les étrangers de race blanche.

5. Les bases métaphysiques de la religion *ewondo*

Nos recherches et analyses révèlent que l'interprétation de l'univers par les *Ewondo* a généré des croyances à forte connotation métaphysique (du grec *meta* : au-delà et *phisis* : la nature) à savoir : la cosmogonie, la divination, le totémisme, le nagualisme, les codes d'appel, les charmes spécifiques, les interdits alimentaires et les règles de salubrité.

a. La cosmogonie

L'enjeu consistait à fixer une pensée qui établit et met à profit les relations entre les humains et les diverses composantes de l'univers, dotées au demeurant d'une force d'essence divine²³⁰. Cette démarche se manifeste par le culte rendu à chacune d'elles que les *Ewondo* perçoivent comme des hypostases divines : le soleil, la lune, la foudre (*zeyan*), la terre, l'arc en ciel²³¹. Dans ce prisme spatial, on retrouve aussi les *bekôn* (défunts), les ancêtres, les génies (*minkug*), fantômes tutélaires qui peuvent prendre la forme animale²³².

²³⁰Véronique Azombo, 80 ans, ménagère, Ngoulmekong, 18 février 2017.

R. Bureau, "Ombres et lumières en Afrique. Sorcellerie et prophétisme en Afrique Noire", in *Etudes*, avril 1967, p.475.

²³¹ Hebga, *Emancipation des Eglises...*, p.105.

²³²M. Hebga, "Le concept de métamorphose d'hommes en animaux chez les Bassa, Duala, Ewondo, Bantu du Sud Cameroun", Thèse de Doctorat de III^{ème} cycle en Philosophie, Université de Rennes, 1968, pp. 123 -127.

b. La divination

Concernant la divination, les *Ewondo* la pratiquaient à travers l'oracle et l'ordalie²³³. L'oracle est une sentence ou une prophétie émanant d'une divinité et transmise par l'intermédiaire d'un être humain, "devin" ou d'un animal sacré, à l'aide d'une technique qui consiste à interpréter des signes divers : murmure d'une source, bruit du vent et des arbres, onomatopée.... Les *Ewondo* désignent l'oracle par le terme *ngam*, une grande araignée vénéneuse, une mygale vélue de l'ordre des aranéides habitant un trou souterrain. Elle se nourrit de tout ce qui est pris dans sa toile tendue à l'entrée du trou. Son pouvoir divinatoire tire son origine de la légende de l'araignée (*abobo ndene*) et du varan (*nka'a*), relatée au chapitre suivant. Le *ngam* est considéré comme étant à la source de la connaissance du bien et du mal. Consulter le *ngam* permet donc d'avoir les réponses relatives à toute activité²³⁴. Voici des types d'oracle *ngam* mis au point par les ancêtres *Ewondo* : oracle de la lance *ngam akön* ; de la corne, *ngam nlak* ; des cauris, *ngam mismemvuma* ; avec des bambous, *ngam bibè* ; avec le miroir, *ngam éyét* ; avec l'œuf, *ngam akikub* ; avec le chasse-mouche, *ngam akpâ* ; avec des noeuds, *ngam meting* et avec une matchette étriquée, *ngam nsô fé*²³⁵.

Quant à l'ordalie, c'est une épreuve judiciaire utilisant le jugement de Dieu pour établir la vérité. Elle permet de détecter le coupable du désordre survenu dans un groupe, vol, stérilité, maladie, sorcellerie et meurtre. Parmi les ordalies, nous avons découvert : la pose du mille-pattes, l'épreuve de l'*élon* et celle du bananier. Voici restituée l'épreuve de mille-pattes, "Si le mari tombait malade par exemple, toutes les femmes devaient danser autour du feu et on leur posait sur la tête un mille-patte. S'il tombait la femme était coupable"²³⁶. Pour des cas de vol, de sorcellerie, d'adultère et de meurtre on recourait à l'épreuve de l'*élon* : l'*élon* est une plante vénéneuse dont le jus est un poison qu'on faisait boire aux suspects d'un bris d'interdit ayant causé le mal dans le lignage. "L'innocent vomit ou urine ; le coupable garde tout...Le jour où il meurt, tout le monde est content : on est délivré de ce monstre"²³⁷. Voici l'épreuve de l'abattage du bananier :

²³³ R Bureau, "Ombres et lumières en Afrique. Sorcellerie et prophétisme en Afrique Noire", in *Etudes*, avril 1967, p. 475.

²³⁴ Fouda Etoudi, *La tradition Beti...*, p. 51.

²³⁵ Ibid., pp.51-52. Ainsi, les personnes âgées consultaient l'oracle avant d'entreprendre toute chose. On peut le consulter pour l'intérêt personnel. Les voyants consultent l'oracle au préalable avant de poser tout diagnostic du malade. Les chasseurs le font pour s'assurer que la partie de la chasse sera fructueuse ou non...Le patriarche (*zomeloa*) est tout indiqué chez les *Ewondo* à consulter les oracles car cela va de ses attributions.

²³⁶ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 109.

²³⁷ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 58.

Si quelqu'un avait beaucoup de malheurs chez lui, les grands personnages lui disaient : ton village ne va pas. Il faut faire un *akën*, un rite... On faisait le *Ngas* si c'était une femme qui était tenue pour responsable. Le *Ngas* ne concernait que les femmes... Dans le *Ngas*, il y avait une *asuzoa*, l'*asuzoa* était celle qui marchait en tête. Elle s'était peint le visage avec des points en le divisant en deux parties : d'un côté le noir, de l'autre le blanc ou le rouge. On plantait un bananier et on attendait le moment de faire le rite, qu'il soit mûr et prêt à être abattu. Le jour du rite, l'*Asuzoa* sortait de la case et se dirigeait vers le bananier. Toutes les femmes étaient en cortège. Elles chantaient et dansaient. L'*Asuzoa* faisait mine d'abattre le bananier puis reculait. Deux fois elle faisait seulement le geste. La troisième fois elle sautait en l'air et frappait pour de bon. Si le bananier tombait au premier coup, le mari buvait, chantait, battait les mains... En effet il ne fallait pas que ça rate !²³⁸

Il convient de retenir que les ordalies étaient une technique voire une procédure juridico-religieuse unique parmi les traditions antiques, à même de garantir trois valeurs religieuses et morales : la transparence, l'honnêteté et la probité. A travers les techniques du Ngam en l'occurrence, les *Beti* auront atteint un niveau jusqu'ici inégalée de l'intelligence humaine à rétablir la vérité de manière incontestable et automatique.

c. Le totémisme

Pour ce qui est du totémisme, il s'agit d'un système de symboles et de pratiques fondé sur une relation entre un individu ou un groupe social (une famille, un lignage ou un clan) et un objet naturel dénommé totem. Le mot « totem » vient d'une langue nord-coréenne qui représente le totem par un animal ou un végétal. Il symbolise l'ancêtre ou l'esprit protecteur. Celui-ci entretient une relation surnaturelle avec l'animal sacré, dispensateur de bienfaits et garant de sa cohésion. C'est cette relation qui donne à ce système son caractère à la fois métaphysique et religieux : métaphysique (du grec, meta : au-delà et de physis : nature) parce que le système situe la relation totémique dans un espace au-delà de la partie visible de l'univers ; puis religieux, car il vise à apporter des réponses aux préoccupations de l'individu ou du groupe social grâce aux liens étroits avec le transcendant.

En contre- partie, l'animal totem bénéficie de la protection et de l'alimentation de son détenteur. Il peut être glorifié en certaines circonstances, à l'instar de *ngan medza*, le serpent-python mythique qui selon la légende, aurait servi de pont aux *Beti* pour traverser le fleuve Sanaga. Voici un cas de figure du totem :

Le vieux Ndone, fils d'Estine raconte comment son frère Nana Estine et lui-même avec tous ses frères essayaient de tuer un *mvé*, petit carnacier qui essayait de grimper à l'arbre à fruit, à coup de bâtons(...) Mais des cris sortent d'une case : (...) Pitié, Nana, pitié pour mes reins ! O Nana, ne frappe plus, tu me tues... C'était Mengue Mebale, une femme de leur père qui les interpelle et les supplie de ne pas l'achever. J'avais tellement faim de viande. J'ai été déniché des moineaux et vous avez failli me tuer.

²³⁸Ibid., pp. 150-151.

Ce carnacier c'est moi-même.²³⁹

On le voit, le système totémique *ewondo* est endossé sur la croyance à l'incarnation où l'*évu* se revêt la forme d'un animal qui peut être un hibou, un serpent, un gorille, un lézard... Cette incarnation équivaut à un dédoublement de la personnalité. Selon cette croyance, si vous arrivez à tuer l'animal dans lequel s'est incarné l'*évu*, (encore appelé *Nneme* dans ce cas), le *nnem* meurt²⁴⁰. Ce faisant, les anciens *Ewondo* se conformaient à la thèse de C. Lévi-Strauss qui soutient que loin d'être l'expression d'une mentalité primitive (...), les mythes totémiques traduisent des opérations complexes et fournissent des modèles logiques à travers lesquels les sociétés dites "primitives" structurent leurs représentations du monde et d'elles-mêmes²⁴¹. C'est justement dans la même optique que la pensée *ewondo* postule qu'il s'opère une transposition de forces entre animaux, plantes, êtres humains et divins. Ce qui entraîne pour les membres du système des devoirs et des tabous spécifiques. Le Père M. Hebga ne pense pas autre chose : il indique que le fait de participer à la nature d'un être totémique confère à ce dernier une sorte de droit émanant. Il y voit une sorte de droit mystique de propriété, une propriété très spéciale où le totem et son détenteur se protègent réciproquement.

Sous ce prisme, nous pensons sans risque de nous tromper à une symbiose entre le totem et son possesseur²⁴². Le rite *melan* par exemple, est l'expression de la projection d'une force surnaturelle dans les animaux par les initiés *Ngumba*. C'est cette force qui est explorée pour se protéger ou s'enrichir. On raconte qu'un magicien du pays des *Ngumba* est monté dans la chaire (...) et leur a appris un nouveau tour, qui consiste, grâce à une série de cérémonies, à emmagasiner la puissance des esprits défunts dans la queue d'une civette²⁴³. Hormis le totémisme, notre enquête fait état d'une autre pratique religieuse très ancienne et proche du totémisme, à savoir : le nagualisme.

²³⁹ H. Lavignotte, "L'Évu, croyance des Pahouins du Gabon", in *Cahier Missionnaire* n°20, Paris, Société des Missions Évangéliques, 1936, p.16.

²⁴⁰ Tsala, "Mœurs et coutumes des Ewondo", in *Études camerounaises*, n° 56, Yaoundé, 1958, p. 8-112. On lira aussi à ce sujet J. Roussillon, "Le rôle social d'une société secrète d'Afrique Equatoriale", *Genève-Afrique*, vol. VII, n°2, 1968, pp. 51-59 et J.-F Vincent, *Traditions et transition...*, p. 103.

²⁴¹ Microsoft © Encarta © 2009.

²⁴² Agathe Owono, 80 ans, ménagère, Ebogo, 18 octobre 2018 et Béatrice Atangana, 88 ans, Ménagère, Ngoulmekong, 10 janvier 2019.

²⁴³ Hermann et Nekes, cité par Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*, p. 337.

d. Le nagualisme

Le nagualisme dérive de « nagual », terme désignant chez les Indiens des Caraïbes, un animal devenu frère de sang d'une personne par inoculation réciproque. Il s'opère donc un transfert réciproque de sang entre l'homme et l'animal, à la différence du totémisme compris comme une projection des forces. Assez distinct du totem, le nagual est une sorte d'ange titulaire strictement individuel²⁴⁴. Les *Ewondo*, dans leur effort rationnel contre les dangers qui les hantaient, entendaient s'attribuer des forces nécessaires des bêtes par assimilation pour leur survie. Le Père Hebga, qui fait autorité en la matière, fait observer ce phénomène chez les *Beti*, les *Bassa* et les *Duala* :

Certains individus sont liés à une bête nullement apprivoisée qu'ils appellent de la brousse à volonté, qui ne protège que les "frères de sang" alors qu'elle reste dangereuse pour les autres. Toute blessure infligée à l'un atteint l'autre et que ses frères consanguins souffrent et meurent ensemble²⁴⁵.

Trilles précise que les naguals sont différents selon les sexes : pour les hommes, c'est le léopard, le serpent noir, le python, le crocodile, l'hyppopotame, le vautour. Et pour les femmes la chouette, le saurien de terre, la vipère cornue²⁴⁶. La mort d'un grand animal supposé une réincarnation d'un homme puissant défunt était considérée comme une seconde mort. Celle-ci faisait l'objet d'une célébration funéraire proche de l'*ésani*. Revêtir la peau d'une bête, danser et hurler l'onomatopée d'un animal répondent au même souci. La religion *beti* fait donc un grand usage de ces déguisements qui permettent de s'adjoindre les qualités magiques d'une espèce (la force divine du lion, les vertus aphrodisiaques et érotiques d'une espèce)²⁴⁷.

À l'analyse, ce qui est fondamentalement mis en jeu dans le totémisme et le nagualisme, c'est le passage de l'avoir à l'être ; celui qui possède le serpent est donc serpent ; celui qui s'appelle gorille a la force du gorille. D'après le Père Hebga, ce phénomène relève de la psychométagphysique. R. Sadre ne pense pas autrement²⁴⁸ : l'intimité entre le nagual et son associé explique l'interdiction formelle de chasser, encore moins de tuer un oiseau, un chat qui rentre dans une maison, sans s'en référer au propriétaire.

De ce qui précède, il devient de plus en plus clair que les anciens *Ewondo* ont su développer des liens intimes incroyables avec le monde animal, dont cette étude a eu l'ambition

²⁴⁴Microsoft © Encarta © 2009.

²⁴⁵ Hebga, *Emancipation d'Eglises sous tutelle...*, pp. 104-105.

²⁴⁶ Trilles, *Le Totémisme chez les Fang...*, p. 488.

²⁴⁷ Laburthe-Tolra, *Initiations et Sociétés...*, pp.149-158.

²⁴⁸ R. Sadre cité par Hebga, *Emancipation des Eglises...* p. 105. L'auteur souscrit en substance à la transformation des hommes en animaux, à travers une sorte de projection de forces vitales, ou par la création des formes animales dans la psyché. C'est dans ce sens que les *Beti* associent l'araignée vénéneuse *ngam* à l'oracle *ngam-Beti*.

de percer les mystères qui participent à l'identité religieuse des *Ewondo*, et des *Beti* en général. La proximité et l'interdépendance des *Ewondo* avec le monde animal vérifie deux théories dignes d'intérêt, à savoir : la théorie de l'Ecole des Annales et surtout celle avancée par D. Zahan qui postule que tout être est doté d'une énergie vitale qui permet de communiquer avec toutes les autres créatures. Mieux encore l'homme beti à travers le otémisme et le nagualisme fait preuve d'une intelligence telle que nombre de peuples n'aient encore jamais révélée de pouvoir capter les énergies d'autres créatures pour apporter des solutions à ses préoccupations.

Dans la perspective de l'histoire comparée des religions, le totémisme et le nagualisme rappellent ainsi les cultes animaliers des civilisations antiques, en l'occurrence la civilisation égyptienne. Ils révèlent de ce fait l'apparement des traditions religieuses égyptienne et *ewondo* et sont des indicateurs de l'origine égyptienne de la religion *ewondo*. Dans la dynamique religieuse des *Ewondo* qui nous intéresse, nous nous interrogeons quant à la survivance ou la disparition du totémisme et du nagualisme à l'aune de l'évangélisation chrétienne au XX^e siècle. D'autres pratiques *ewondo* de dimension métaphysique comme les codes d'appel méritent d'être comprises parmi les éléments constitutifs de l'identité religieuse des *Beti*.

e. Les codes d'appels (*medân*)

Le code d'appel, *ndân*, (au pluriel : *medân*), désigne le système de signes ou de symboles conventionnels d'un langage codé qui transmet discrètement une information, un message. C'est une technique ancestrale de communication chez les *Ewondo* et les *Beti* en général exécutée à l'aide du tam-tam, *nkul* ou tout simplement par des slogans, des sons ou des paroles ésotériques²⁴⁹. On se servait souvent des slogans du *ndân* pour appeler par les soins du tam-tam ceux qui se trouvaient à distance²⁵⁰. Le *ndân* était attribuée au nouveau né à côté de son patronyme. À la naissance, l'enfant peut recevoir le *ndân* de son homonyme ou alors un nouveau. Chaque *ndân* a une signification particulière²⁵¹. Ce qui est important c'est justement la signification symbolique de chaque *ndân*. Voici répertoriés des exemples *medân* : "Il tue les gens en cachette, donnant l'impression qu'il les conserve" : *Awoé bod à budi ; avolgë wu, ndunda éman*, "Qu'il meurt vite afin que cessent les troubles", "On le croit mourant alors qu'il est vivant", *Bëdzo nna awu, ndë nkë*, "L'ouragan ne peut mouvoir une souche d'arbre" :

²⁴⁹ Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, p.113.

²⁵⁰ Ibid. On lira avec un égal intérêt R.-P. Guillemin, "Le tambour d'appel des Ewondo", BSEC, n°23-24, 1948, pp. 68-85.

²⁵¹ Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, p.113.

Ekum tege sigân aï nkulu, “Sauve qui peut” : *Nnam atsama tsama*, “Détesté chez soi, mais estimé ailleurs” : *Besing nye angôdô, beding ami nnam*, “Est envieux, celui qui vit seul, celui qui vit seul a besoin de tout” : *Ankômëgo mod étam étam étam*²⁵². On le voit, le *ndan* traduit un caractère personnel voire une certaine force transphysique qu’on identifie à l’être ou au phénomène décrit à l’effet de communiquer de manière originale et discrète.

Compte tenu des caractéristiques des codes d’appels traditionnels inventés par les *Ekang*, on perçoit l’ingéniosité de ce peuple qui a élaboré un système de communication original, exempt des failles d’indiscrétion et de manipulation décriés aujourd’hui par l’usage des technologies d’information et de communication contemporaines. Dans la perspective historique de la renaissance africaine, le *ndân* peut être considéré comme l’une des créations technologiques authentiques qui permettrait d’entretenir des liens étroits mais discrets entre les vivants, les ancêtres et la nature. À l’heure où des travers divers comme la cybercriminalité plombe les réseaux de communications modernes, n’est-il pas temps de s’approprier et de faire connaître ce mode de communication plus subtile de nos ancêtres et le mettre au service de l’humanité? En poursuivant notre enquête, nous avons découvert chez les *Ewondo* des charmes spécifiques surprenants, fruits de leur pensée religieuse.

f. Les charmes spécifiques

Eu égard aux défis démographiques, économiques et sécuritaires déjà évoqués, les anciens *Ewondo* et les *Beti* en général fixèrent des charmes érotiques, protecteurs et défensifs. Comme charmes érotiques nous retenons: le charme par l’*akâg*, le charme par les oignons. Ces charmes relèvent du culte érotique qui sous-tend la tradition nataliste à travers des rites de virilité, de féminité et de mariage.

Comme charmes protecteurs et défensifs, il y a : le talisman protecteur et défensif contre les sorciers : *Ozozôn kômbé*, le talisman de combat par le ver *nsong*, le médicament anti-sorcier *zé*, la poudre, *ngid* composée d’éléments de défense tels que : le venin plus les os du crapeaud, les morceaux de l’os de la tête d’un homme mort subitement un mois plutôt, les os du lézard héloderme (*ebamkoko*), des poils vénéneux et d’autres éléments auxquels on attribue des forces : reptiles porteurs de l’*évu*, mille-pattes, *akôn*, crâne des ancêtres plantés au pied du

²⁵²Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, p. 115. L. Anya Noah, *Enigmes Beti*, Yaoundé, Imprimerie Saint Paul, 1961, pp. 21-19.

manioc, “médicament du manioc” auxquels on ajoute une feuille d’arbre tombée dans une toile d’araignée.

Comme antidotes de poison citons : les arbres *ésan*, *évié*, le sachet-talisman *ngid* que l’on noue au cœur d’un chasse-mouche qui contient les éléments précités. Ce qui fait du chasse-mouche un anti-sorcier²⁵³. Mais les initiés considèrent que la plus puissante protection contre l’*évu* consiste à enfouir à l’entrée de la maison la poudre, *ngid*, composée de poils vénéreux d’*akôn*, d’écorce d’*amug*-la replique à l’attaque lui rétorque ses propres armes- ; le fruit d’*ozozônkômbé*, l’*éba*, censé disperser les sorciers en éclatant ; l’écorce de l’*engâkôm*, arbre aux fourmis qui piquent l’*évu* ; la résine mole *de sén* pour que des sorciers aient la diarrhée purulente ; le morceau d’un arbre qui a tué un homme ; un morceau de crâne d’un homme décédé du pian ; de la moelle humaine *nsomi* et un morceau de liane noué²⁵⁴.

A l’analyse, les ingrédients des charmes révèlent deux fondements de la religion ancestrale ;

Primo, la conviction qu’avaient les anciens *Ewondo* et *Beti* en général que tout élément de la nature est détenteur d’une force qui selon la capacité des initiés et les rituels appropriés, peut être orientée dans le combat entre le bien et le mal

Secundo, l’ambivalence et même la complexité de tout élément de la nature qui contient, selon les espèces ou les essences, des substances ayant des propriétés singulières voire spécifiques, thérapeutiques, protectrices, prédatrices, destructrices.

Dans la perspective de la recherche des remèdes et des produits aux pathologies et autres maux qui minent les *Ewondo* et *in extenso* l’humanité, il conviendrait en urgence de constituer des équipes pluridisciplinaires à mobiliser dans les écosystèmes de la forêt équatoriale du Sud-Cameroun pour y déceler les niches d’essences végétales et d’espèces animales, puis détecter leurs substances ainsi que leurs propriétés singulières avant que la déforestation et le braconnage ne les exterminent à tout jamais. Dans le même sillage, notre étude fait état des interdits alimentaires qui ont nourri les fondements métaphysiques de la religion traditionnelle des *Ewondo*.

²⁵³Tessman, cité par Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*, pp. 145-146.

²⁵⁴ Ibid.

g. Les interdits alimentaires

Par des projections des forces vitales des animaux et des plantes dans l'art culinaire, les initiés *Ewondo* se sont forgés des interdits alimentaires tels que: manger la tête ou la patte d'un mammifère *tsîd* pour empêcher la femme-mère de ce qui aurait donné à l'enfant un bec-de-lièvre ; prendre en main une articulation d'animal pour éviter ce qui rendrait l'enfant estropié ; communiquer (regarder, toucher) ce qui est difforme de peur que ses caractères morphologiques n'apparaissent chez le nouveau-né²⁵⁵.

Il ressort de ces interdits alimentaires que les *Ewondo*, pour prévenir certaines pathologies comme des malformations congénitales, ont imaginé une transposition métaphysique des caractères de certaines créatures dans leur lignée. Sur ce plan, on peut estimer que loin d'être des formes de discrimination ou d'entorses à l'épanouissement de la femme, certains interdits constituaient des mesures préventives pour sauvegarder la santé de la progéniture, ce qui apparaît sans doute aux antipodes de la liberté des mœurs préconisée par l'Occident libéral. Dès lors, la difficulté d'une cohésion entre les deux visions, traditionnelle *ewondo* et occidentale chrétienne, ne fait l'ombre d'aucun doute. La controverse sur la croyance aux effets des interdits alimentaires comme ceux d'autres interdits va indubitablement alimenter le choc entre la culture *Ewondo* et celle occidentale chrétienne à l'ère de la première évangélisation au début du XX^e siècle. En s'attardant sur la vision métaphysique de la pensée religieuse des *Ewondo*, nous avons connu leur base numérolgique authentique.

h. La base numérolgique des *Ewondo*

En effet une base numérolgique renvoie à un symbole du nombre qui lui est affecté par la tradition et associés aux croyances d'un peuple²⁵⁶. Autrement dit, c'est le symbole d'une valeur quantitative que tout système religieux dispose pour évoquer la perfection, la valeur extrême, la plénitude que l'on puisse imaginer pour atteindre le bien incarné par Dieu. Le nombre y relatif revêt pour le peuple concerné un caractère à la fois quantitatif et religieux²⁵⁷. Chez les *Ewondo* c'est le chiffre neuf (*ébul*) qui représente l'infini. Un rapprochement entre *ébul*, "neuf" et le verbe multiplier *a buli*, puis l'adverbe de quantité "beaucoup", *abui*, amène à comprendre que neuf a été fixé par les *Ewondo* pour désigner l'infini ou la plénitude ; d'où le

²⁵⁵Microsoft ® Encarta ® 2009.

²⁵⁶Ibid.

²⁵⁷ Le nombre dix par exemple exprime l'infini chez les judéo-chrétiens comme en témoigne le décalogue.

dicton “A grand arbre, neuf entailles”, *Elé nnen meboog ébu*, pour signifier que plus on devient grand, plus on est attaqué. Cette base est appliquée dans les rites. Dans le *tso’o*, par exemple le support se compose ainsi qu’il suit : neuf tortues, neuf flèches, neuf hameçons, neuf matchettes neuves, deux fois neuf pièces d’argent, neuf termitières portant leurs tresses, neuf écorces d’arbres variés ainsi que neuf fois deux tiges d’herbes²⁵⁸. Le poivre de Guinée (*ndông*) se prend dans les médicaments par neuf graines. La sortie du fantôme (*ekul kôn*) est célébrée neuf jours après l’enterrement²⁵⁹. L’initiation d’un nouveau-né se pratique généralement avant le neuvième jour²⁶⁰. Le tunnel de passage des candidats à l’initiation du *so* avait neuf trous.²⁶¹

Dans la perspective de l’histoire comparée des religions, il est remarquable que l’ordre décimal auquel relève le décalogue judéo-chrétien dans l’Arche de l’Alliance, est à moins un de la base numérolgique *beti* ; ce qui constitue, toute proportion gardée, un indice palpable des similitudes entre les traditions religieuses *beti* et judéo-chrétienne, facilitant *in obliquo* à un chiffre par défaut le rapprochement entre l’évangile chrétienne et la religion ancestrale *ewondo*. Un argument de plus pour étayer plus loin les attitudes des *Ewondo* vis-à-vis du christianisme à la lumière des dix commandements.

En poursuivant nos recherches sur l’identité religieuse des *Ewondo*, nous avons pu déceler l’interconnexion entre les croyances et l’état de salubrité de l’habitat et de l’environnement ; ce qui amène à tirer le voile sur les bases religieuses de l’hygiène chez les *Ewondo*.

i. Les bases religieuses de l’hygiène chez les *Ewondo*

Mens Sana in corpore sano.

Cette maxime veut tout simplement dire qu’“ un esprit saint vit dans un corps sain”.

Au regard de l’attention particulière que les anciens *Ewondo* accordaient pour leur santé, on est en droit de penser qu’ils n’étaient guère ignorants de ce principe sacro-saint. La question est de savoir comment les *Ewondo* l’appliquaient-ils ? Quelle est l’interprétation qu’ils en faisaient ?

²⁵⁸ Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, p. 49.

²⁵⁹ Ibid., p. 57.

²⁶⁰ Ibid., p. 85.

²⁶¹ Ibid., p. 78. Et C. Atangana, *Aken So chez les Yaoundé Banés*, Berlin, Anthropos, 1942, Fribourg, pp. 149-157.

Notre enquête révèle que la préoccupation première des *Ewondo* au lever du soleil était le balayage de l'habitation et le nettoyage de son entourage. En effet, si la propreté faisait partie des soucis du bien-être, les travaux d'hygiène destinés à l'assurer, avaient profondément comme objectif d'éviter et de chasser les esprits mauvais animés par l'évu, agent de la sorcellerie. Selon la tradition, il se dit que les forces du mal incarnées par l'évu élisent pour domicile les lieux sales. C'est avec la même certitude que la ménagère moderne croit chasser les microbes, agents pathogènes du monde invisible, en se débarrassant de la poussière et des ordures²⁶². Les récits des premiers explorateurs allemands en pays *ewondo* ne tarissent pas d'éloges et de compliments quant à la salubrité constatée dans les villages *beti* entre 1888 et 1890 et la bonne qualité de l'eau courante²⁶³. Ni les ordures, ni les déchets n'étaient versés comme on l'observe aujourd'hui dans les cours d'eau, les collines, les alentours des cases, domaine des ancêtres et sites de prédilection pour les rites²⁶⁴. Dans la même optique, il est communément admis chez les *Ewondo* que les déchets, la saleté en un mot tout ce qui n'est pas propre, favorisent l'action de l'évu. D'où ce dicton "on ne garde jamais la saleté aux abords des maisons la nuit"²⁶⁵. Cette prescription s'enracine dans l'idée selon laquelle la saleté est l'espace idoine où les forces nuisibles impures se déploient activement dans la sorcellerie. Le bien ne peut donc pas prospérer dans la saleté, dans l'obscurité²⁶⁶. Raison pour laquelle le balayage et le nettoyage faisaient partie des premières tâches quotidiennes de la femme, dans sa cuisine et les alentours. Les hommes exécutaient la même tâche à la cour du village afin de la maintenir constamment propre. Celle-ci étant le site des rituels au cours desquels on devait invoquer les ancêtres. C'est pour cette raison que la cabane du *so* (*ésam so*) devait être nettoyée avant le début du rite.

Dans la même optique, notre enquête révèle que la fosse d'aisance "edug", construite derrière et non devant les cases était protégée par un petit toit, et ses abords soigneusement entretenus. Notons que les gaz émis, en l'occurrence, le gaz carbonique, d'odeur nauséabonde, sont aspirés par l'abondante chlorophylle de la forêt luxuriante et sempervirente dans une sorte d'échange gazeux respiratoire et des rapports symbiotiques entre les êtres humains, les animaux et la forêt. Tout ce qui est ordure (*akûn*) devait donc être minutieusement et quotidiennement évacué en brousse. Les balais étaient soit le chasse-mouche dont la signification a été révélée supra, soit le balai en raphia, dont les propriétés religieuses ont été relevées. Lors des rituels de

²⁶² Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*, p. 157.

²⁶³ Curt von Morgen, "Durch Kamerun von Süd nach Nord"..., pp. 8-10.

²⁶⁴ Augustine Mvogo, 72 ans, Institutrice retraitée, Dzeng, 17 mai 2017.

²⁶⁵ Idem.

²⁶⁶ Idem.

purification, le site, les instruments et éléments des rituels devaient préalablement être nettoyés. À l'issue du rite, les initiés en sortaient physiquement et spirituellement blanchis (*éfumlu*), propres (*nfuban*) et *nfufup* (saint). Notons qu'au plan linguistique, ces trois adjectifs qualificatifs en *beti*, dérivent du substantif "blancheur", *éfumlu*, auquel se rattache *efufup* "lumière" et du verbe *fuup*, "devenir propre". À partir de cette métonymie, se dégage la liaison que les anciens *Beti* ont établie entre la propreté, la pureté et la sainteté.

A contrario, les impuretés et les souillures constituent dans la vision religieuse des *Beti*, des blocages (*mebânga*), contactées dans "l'œuvre de la nuit", la sorcellerie²⁶⁷. On comprend dès lors les leçons d'hygiène corporelle et spirituelle mises en pratique dans des retraites ou des réclusions qui précèdent les rites *ésob nyol*, *mevungu*, *so* et *Ongunda*.

Dans la perspective historique qui est la nôtre, la question préoccupante est de savoir ce que deviennent les préceptes religieux de l'hygiène, à la suite des transformations socio-économiques survenues au Sud-Cameroun depuis le XX^e siècle ?²⁶⁸. La réponse à cette préoccupation est étayée au chapitre V consacré aux conséquences des mutations religieuses en pays *ewondo*. Le même souci oriente notre enquête relativement aux fondements éthiques ou moraux de la religion *ewondo*.

6. Les bases morales ou éthiques de la religion traditionnelle

Ce volet entend résoudre deux préoccupations : montrer le lien entre la morale et la religion chez les *Ewondo*, puis éclairer les méthodes pédagogiques d'acquisition et de transmission des principes éthiques.

a. Le lien entre la morale et la religion chez les Ewondo

Ayant déjà défini « la religion » dans le cadre conceptuel de la présente étude, il convient de clarifier le concept « moral ». Ce qui permet d'appréhender les liens entre religion et morale, en se référant le plus possible à la tradition *ewondo*.

Larousse définit la morale comme science du bien et du mal. Il en rajoute qu'il s'agit d'une théorie de l'action humaine soumise au devoir et ayant pour but le bien. Elle est aussi l'ensemble de règles de conduites considérées comme bonnes de façon absolue, découlant d'une certaine conception de la vie.

²⁶⁷ M. Douglas, *De la souillure, essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Bibliothèque d'Anthropologie Maspero, Paris, La Découverte, 2001, pp. 103-156.

²⁶⁸ M. Gustave, *L'existence du Cameroun : Etudes sociales Etudes médicales Etudes d'hygiène et de prophylaxie*, Paris, Larose, 1921, pp. 123-127.

Nos recherches et analyses révèlent que la tradition religieuse *ewondo* dicte des commandements d'ordre divin en termes d'interdits : ne pas envier le bien d'autrui, ne pas voler, ne pas commettre l'adultère, ne pas tuer, ne pas trahir, ne pas divulguer le secret des rites...

De toute évidence, ces interdits d'essence religieuse que nous développons au chapitre suivant, ont une connotation morale conformément à la définition donnée précédemment à ce concept. Rappelons que la morale est synonyme d'éthique qui renvoie à l'ensemble des conceptions morales d'une société.

Dès lors, deux questions sont convoquées : Pourquoi et comment les anciens *Ewondo* transmettaient-ils les interdits figurant dans leur code éthique ou moral ?

Nos recherches révèlent que le code éthique ancestral était enseigné selon les canons pédagogiques traditionnels pour faire des enfants les adultes éduqués aux us et coutumes de leur société. Le patriarche E. Fouda en garde encore le souvenir. Écoutons-le :

Les *Beti* d'autrefois menaient une vie simple mais méthodique qui reposait sur le respect scrupuleux des lois et règlements traditionnels²⁶⁹. Ils enseignaient les bonnes conduites telles que : ne pas tuer ; ne pas s'accaparer des biens ou richesses d'autrui sans son consentement ; ne pas voler ; ne pas accumuler les richesses pour soi (*akoé*) ; ne pas manquer du respect vis-à-vis de ses parents et aînés ; partager ses récoltes ou ses gains (*akap* : générosité) ; ne pas commettre l'adultère...²⁷⁰

On le voit, les anciens *Beti* avaient élaboré un code éthique assimilable à certains points du décalogue judéo-chrétien. Pour l'inscrire durablement dans la tradition, les aîeux ont mis au point une pédagogie authentique qui reflète leur ambition de transmettre de génération en génération les valeurs morale d'essence religieuse qui caractérisent leur identité. D'où la seconde préoccupation de ce volet : Quelles sont les bases pédagogiques pour cette identité ?

b. Les bases pédagogiques de la tradition *ewondo*

Comme témoignent les patriarches *ewondo*, Les principes éthiques ou moraux font l'objet d'une pédagogie originale dont l'objectif global est la connaissance. C'est dans cette perspective que la sagesse *beti* indique que "L'ignorance, c'est la mort", *ndiman one awu*. Autrement dit, l'ignorance des préceptes religieux et moraux, bases de la sagesse, selon les anciens *Ewondo* est la source principale du mal et partant, de la mort (*awu*). Par contre, leur connaissance assure le bonheur (*mvoé*). Elle ouvre la voie à la pratique de la vertu voire de la

²⁶⁹ Fouda Etoundi, *La Tradition Beti...*, p. 27.

²⁷⁰ Ibid.

sagesse (*mfeg*). Mieux, selon les anciens, la sagesse provient de Dieu et par corrolaire se trouve au-dessus de tout : “La sagesse dépasse tout, elle vient de Dieu”, *Feg ya lôd dzôm ése, feg ya sô abe Zamba*, chantent les *Ewondo*. C’est également le sens de cette maxime : “La vie n’est que la sagesse” : *Eyîn a àkën*.

Pour le *Beti*, la connaissance participe donc à l’objectif fondamental de toute pratique religieuse, à savoir : entretenir le lien entre l’homme et Dieu. Et d’où résultent tous les commandements divins. Pour ce faire, les aïeux ont fixé deux institutions pédagogiques majeures : la famille et les rites d’initiation qui constituent les bases pédagogiques de l’éducation de la jeunesse aux valeurs éthiques à connotation religieuses : Ne tuez point ; ne volez pas ; ne trahissez pas ; ne commettez pas d’adultère, respectez la chose d’autrui...

Au demeurant, le cadre familial correspond au cycle primaire de l’initiation aux principes-clé de la religion, contenus dans le code éthique; le dicton suivant révèle la responsabilité primordiale de la mère dans l’éducation chez les *Ewondo*: “C’est l’herbe que la mère mange, que son enfant mange aussi”, *Elôk nyia môn a di nze fe môn a di*²⁷¹. Le stade primaire de l’éducation de l’enfant incombe donc aux parents et particulièrement à sa maman²⁷². Les proverbes consacrés à cet égard sont éloquents: “La rivière a eu un lit sinueux par manque de guide”, *Osoé onga wulu nkôt amu teke a mot a lede nya* ; “L’enfant qui n’a pas souvent accompagné son père à la coupe du bambou de raphia, une fois devenu grand commencera à couper plus haut les plus jeunes palmes” ; *Mongo a ke ki ésaé à me pkwaé me zam a ke tare à suak*, et enfin : “Ce que l’enfant ne voit pas debout, le vieux le voit étant assis”, *Edzom môngô a yen ki àtele nyia ôb vié a yen dze tutua*.

L’enseignement des contes, des fables et des proverbes ainsi que des conseils prodigués aux enfants par leurs parents s’inscrivent au programme d’apprentissage de la tradition orale²⁷³. Force est de relever que cette pédagogie traditionnelle est aux antipodes du laxisme, du laissez-

²⁷¹L. Manga, “ Education des filles, dot et société féminine chez les Beti”, in *Revue de l’Action populaire*, Paris, 1964, n°180, pp. 822-832.

²⁷² Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, p. 16.

²⁷³ L. Banga, “Proverbes et éducation chez les Bulu Beti Fang Une étude socio-éducative des proverbes”, Thèse de Doctorat III^{ème} cycle, E.P.H.E. VI^{ème} section, Paris, 1972, pp. 74-85 ; J. M. Awouma, “Littérature orale et comportements sociaux”, Thèse de Doctorat III^{ème} cycle, F.L.S.H., Paris, 1970, pp. 74-84 ; E. Mfomo, *Au pays des initiés, contes ewondo du Cameroun*, Paris, Karthala, 1982, pp. 30-34 ; T. Tsala, “Mœurs et coutumes des Ewondo”, in *Etudes camerounaises*, Yaoundé, 1958, n°56, pp. 8-12.

aller, du libertinage, de l'indiscipline et de la criminalité juvénile décriés aujourd'hui²⁷⁴. Quel avenir. ?

Certes, l'acquisition des connaissances voire de la sagesse dans la société ancestrale relève de l'expérience propre de chaque parent ou des aînés, mais notre enquête révèle le rôle déterminant des rites d'initiation des jeunes tels que l'*ongunda* pour les filles et le *so* pour les garçons, et qui parachevent comme nous le verrons l'éducation formelle dans la société *ewondo*. Ces rites initiatiques correspondent au cycle secondaire de la socialisation et de la professionnalisation, supposées entamées dès l'enfance par les parents. Une question mérite d'être posée, à savoir : que devient ce système éducatif traditionnel à la suite d'un siècle de cohabitation des *Ewondo* avec l'Occident chrétien ? L'école moderne assure-t-elle cette éducation ancestrale ? Nous essayons d'apporter des réponses à ces questions au chapitre III et IV de cette étude.

Pour compléter nos recherches et analyses sur les fondements culturels de la religion *ewondo*, nous nous sommes penchés enfin sur l'art.

7. Les bases artistiques de la religion *ewondo*

On le sait, l'art désigne l'ensemble des œuvres esthétiques d'une civilisation, d'un pays, d'une époque, d'un courant ou d'un créateur particulier. L'esthétique (du grec *asthesis* : sensation), est un domaine de la philosophie ayant pour objet l'étude du beau, de son essence et de sa perception²⁷⁵. Elle renvoie à l'entretien et à l'amélioration de l'aspect physique, à l'élévation morale et à la splendeur²⁷⁶ ; elle exprime les effets des émotions qui fondent la perception d'un individu ou d'un groupe sur les différents aspects de la vie.

Ainsi, par définition, l'art et l'esthétique sont indissociables de la religion. Plus profondément, ils sont le reflet des croyances voire de la culture d'un peuple. Les symboles des couleurs, tatouages, coiffures, danses, ainsi que de la sculpture et de l'architecture que nous dévoilons dans le volet qui suit apportent plus d'éclairages.

²⁷⁴Vincent, *Traditions et transition...*, p. 142.

²⁷⁵Microsoft © Encarta © 2009.

²⁷⁶ Ibid.

a. Les couleurs

De l'intéressante étude du Père E. Mveng sur l'art africain, se dégage le symbolisme de différentes couleurs²⁷⁷ : le noir renvoie à la déchéance, à la perte et à l'angoisse. Dans ce sens, les infortunés tels que les veuves (et les veufs), les orphelins et leurs parentés arborent des tenues sombres, surtout noires, pour une période qui varie selon chaque individu ou chaque famille, mais qui dure souvent environ un an. Par contre, le blanc exprime l'innocence, la pureté, la renaissance et partant, la joie. Le blanc renvoie aux "revenants", *bekôn*. Il annonce leur retour parmi les vivants après le passage de la mort. Aux yeux des anciens *Ewondo* le blanc et la pureté font un. Quant au rouge, *évele*, il se rapporte à la vie en passant par la passion. Le rouge renvoie à l'énergie, à l'héroïsme et au sacrifice par le sang. On décèle ces symboles dans les rites expiatoires et propitiatoires amplement étudiés dans leurs séquences au chapitre II²⁷⁸.

Quant aux tatouages, ils font partie du maquillage et servent à identifier les membres d'une société secrète. Ici les initiés du *so* sont marqués par des signes et des dessins corporels montrant leur appartenance aux diverses catégories de guerriers, de chasseurs, d'artisans et de guérisseurs²⁷⁹. Le badigeonnage célèbre le passage de l'enfant à l'adulte. Les amulettes arborent les charmes de blindage.

De ce qui précède, se dégage l'interpénétration entre l'esthétique, la métaphysique et la religion²⁸⁰.

Photo n° 1: Les néophytes du *so*, rite d'initiation des garçons, le plus long et périlleux des rites *beti* ; les tenues, les couleurs, les tatouages, bracelets, coliers, les armes reflètent la virilité, le courage, l'endurance, la bravoure, la pugnacité et l'invulnérabilité.

²⁷⁷ E. Mveng, *L'art d'Afrique Noire, liturgie cosmique et langage religieux*, Yaoundé, Clé, 1972, pp. 31-34.

²⁷⁸ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 136.

²⁷⁹ S. Azombo, "Séquence et signification des cérémonies d'initiation So", Thèse de Doctorat d'Etat, Paris, pp. 89-105.

²⁸⁰ H. Manga Mado, "Faut-il rétablir le So ?", *Conférence prononcée à occasion du Festival des Arts Nègres*, 1966, p. 13.



Source : tamtamdumboa.com, consulté le 18-01- 2 018.

Au moment du rite, les neophytes sont peints de kaolin blanc, symbole de la sortie victorieuse des rudes épreuves initiatiques, de la pureté et de la renaissance. Aussi en guise de tatouage, chacun recoit une cicatrice au cou : on retirait un peu de sang qu'on mélangeait à certaines feuilles ou écorces. Le reste de la potion était répandu dans le village pour éloigner le mauvais sort²⁸¹. Le rouge du *bâ* et du sang renvoient à l'héroïsme et au sacrifice.

b. Les coiffures et les tatouages

Les coiffures et les tatouages constituaient des éléments esthétiques associés aux croyances et rites

²⁸¹ Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...* p. 308.

Photo n° 2: Une jeune ewondo initiée au rite *ongunda*. Les tresses (*mintôk*), les parures (*minsanga*) et la semi nudité reflètent la liaison intime du tryptique beauté, fécondité et pouvoir de la femme.



Source : <https://fossette-magazine.com>, consulté le 18-01- 2018.

Les coiffures en tresses *mintôk* évoquent la splendeur et la vocation de la fille *Ewondo*²⁸², de même que l'*azonga* en échafaudages de tresses, l'*édzog mekaba*, tresses de courts cheveux attachés, le *ntong* longues tresses debout et les *bilat*, des nattes. Ces coiffures féminines reflètent la triple dimension de la femme à savoir : beauté, fécondité et pouvoir, consacrée par le rite initiatique *ongunda*. L'autre élément caractéristique de l'identité *ewondo* qu'il convient de décrypter est la nudité.

c. La nudité dans le système religieux *Ewondo*

L'exhibition du corps et plus particulièrement des organes sexuels s'inscrivent dans les pratiques des cultes érotiques en général et phalliques en l'occurrence, des religions

²⁸²Vincent, *Traditions et transition...*, p. 136.

primitives²⁸³. Dans la pensée religieuse des *Ewondo*, au-delà de la pudeur apparente de l'exhibition de la nudité, elle renvoie à la démonstration de la force vitale et procréatrice, *ngul* et à la témérité face au danger²⁸⁴.

A cette époque, on ne portait pas de robe. Les pauvres avaient seulement un *ébui*. Autrefois, on prenait des feuilles de bananier, *ékobo*. En effet des petites filles n'auraient pas pu bien serrer les jambes en marchant avec. Mais une fille de 15 ans savait déjà ce qu'il fallait cacher, et comment il fallait se tenir. On ne faisait pas de fête la première fois que la fille portait l'*ékobo*. C'était la fille elle-même qui commença à avoir honte de ne rien porter, et qui désirait de cacher cette partie de son corps. Elle se sentait grande, c'est pourquoi elle décidait elle-même de porter l'*ékobo*...²⁸⁵.

Ce témoignage est révélateur du symbole de l'exhibition du corps ou de ses parties génitales. Ce n'est donc pas un hasard que les anciens *Beti* ne se gêner guère de se vêtir simplement et à moitié à défaut de rester par moments nus. Comme cache-sexe les *Beti* se contentaient d'un *ébui* ou au mieux d'un *ékobo* faits de feuilles de bananier pendantes attachés à la hanche.

Cette tenue arborée par les danseurs et les adolescents reflète la vision religieuse *beti* de la nudité.

d. Danse et musique dans le système religieux *ewondo*

Dans ce volet, il est question de dévoiler les liens entre la danse, la musique et la religion traditionnelle chez les *Ewondo* à partir de quatre danses: *bikutsi*, *ozila*, *bilabi* et *ésani*.

Pour ce qui est du *Bikutsi*, du point de vue lexicologique, le terme *bikutsi* connote des éléments importants du langage ayant un signifiant dans l'esthétique chorégraphique : la terre, *si'i*, source de la vie ; ensuite *kut*, verbe frapper dont le substantif désigne le geste fort et répétitif qui consiste à frapper le sol avec vigueur en dansant, enfin *bi*, syllabe grammaticale du pluriel des noms et *osum* (du verbe *sum* : sauter), l'ensemble de sautilllements que les danseurs exécutent au rythme de la musique et des paroles d'animation²⁸⁶. Le geste qui consiste à sauter et à frapper simultanément le sol exprime ainsi le recours à la force vitale de la terre ; la gestuelle des mains tendues vers le bas et ensuite vers le haut, parfois en les posant sur la tête, au rythme de la musique, montre le lien étroit entre les humains et le monde céleste, domaine des divinités, puis la terre monde des vivants. En se tordant le corps des pieds à la tête, les danseurs manifestent la pénibilité voire la souffrance accumulées par l'ampleur des vicissitudes

²⁸³ Vallet, *L'héritage des religions premières...*, pp. 30-35 et P. Hanry, *Erotisme Africain. Le comportement sexuel des adolescents Guinéens*, Paris, Payot, 1970, pp.70-74.

²⁸⁴ Ngoa, "Le mariage"..., pp. 67-70.

²⁸⁵ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 140.

²⁸⁶ Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, p. 141 et M.S. Eno Belinga, *Littérature et musique populaire en Afrique Noire*, Paris, Editions Cujas, p. 112.

quotidiennes (guerre, travaux champêtres et domestiques et sorcellerie). Ils frappent le sol comme on frappe la porte dans l'espoir que le propriétaire, Dieu, représenté par les ancêtres la leur ouvre²⁸⁷. Les danseurs et spectateurs du *Bikutsi* sont dans l'univers cathartique (du grec *kataris* : purification) ; ce qui apparaît comme danse violente n'est qu'une représentation dramatique ayant pour effet d'expié le mal vécu physiquement et psychologiquement. Autrement dit, la catarsis du *bikutsi* et de ses variantes comme l'*Ozila*, est une méthode thérapeutique qui vise à obtenir une situation de crise émotionnelle tel que cette manifestation critique provoque une solution des problèmes que la crise met en scène à travers la gestuelle, la musique, les paroles d'animation et la chorégraphie.

Comme on peut s'en apercevoir sans peine, le *Bikutsi* est une danse de supplication et de libération, qui aide au refoulement des violences enregistrées par des gestes violents tout en implorant les forces célestes à résoudre leurs problèmes. A cet égard, cette danse ancestrale *beti* comporte une double dimension : expiatoire et propitiatoire. D'où son association à la cérémonie festive qui clôt les rites traditionnels chez les *Ewondo*.

En outre, par moments, on peut voir le chanteur et le danseur orienter la chorégraphie dans le sens des organes liés à la procréation, les sexes, les seins, le ventre et les fesses. Cette chorégraphie sexiste qui peut paraître comme une déviance à la pudeur, célèbre fondamentalement la vocation féminine de plaire, d'engendrer et d'enrichir. On comprend dès lors le sens religieux du *bikutsi* dans les rituels du *mevungu* et de l'*onguda*.

Le troisième élément de l'étymologie du *bikutsi* est le pronom *bi*, qui signifie en français « nous ». Il traduit la rencontre de tous les acteurs et de tous les segments de la société. Cet aspect inclusif du *bikutsi* dans les danses populaires traduit la volonté d'accroître la cohésion sociale, de rompre, un temps soit peu, avec des inégalités et des discriminations de la vie quotidienne en faveur du bonheur pour tous ; car on chante, danse, rit ensemble sans discrimination d'appartenance sociologique. Les guerriers retrouvent leurs femmes et enfants, les co-épouses se côtoient tout comme les clients et des dépendants. Tous fêtent la trêve des combats, de dures labeurs quotidiens et se relaxent en se rejoignant dans un espace nouveau et plus élargi. Curt von Morgen, George Zenker et Hans Dominik furent émerveillés par cette communion des passions et statuts opposés lors des soirées de danse en pays *ewondo*²⁸⁸. La clôture des cérémonies rituelles est sanctionnée par des jouissances festives animées des

²⁸⁷M.S. Eno Belinga, *Littérature et musique populaire en Afrique Noire*, Paris, Editions Cujas, p. 112.

²⁸⁸H. Dominik, *Kamerun, Sechs Kriegs und Friedensjahre in deutschen tropen*, Berlin, Ernst Siegfried Mittler et Sohn, 1901, p. 16.

variantes du *bikutsi*²⁸⁹. Les textes d’animation abordent des préceptes fondamentaux de la religion traditionnelle. On comprend dès lors leur importance dans les séquences des rituels festifs du *so*, du *mevungu* et de l’ensemble des rites expiatoires. En témoigne la danse *esuga*, (du mot *sug*, “fin”), une variante du *bikutsi* qui clôt le rite *so*.

De ce qui précède, il apparaît clairement que le *bikutsi* comme bien d’autres danses *beti*, célèbrent la croyance à la victoire du bien sur le mal²⁹⁰.

Photo n° 3: Groupe de danse traditionnelle *ozila* une variante du *Bikutsi*, exécutée par des initiées du *mevungu*, rite propitiatoire de fécondité et de prospérité exécutée par les femmes.



Source : <https://www.LaVoixduNyong-et-Mfoumou.Com>, consulté le 18-01- 2018.

Au cours de l’une des séquences de la danse *ozila*, une variante du *bikutsi*, considérée comme un rite libérateur et rassembleur. Les danseurs célèbrent la joie et le divertissement aidant à oublier le quotidien le temps d’une danse²⁹¹ : deux personnes peuvent danser mais de

²⁸⁹ Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, p. 103-104 et Mbala Owona Martine, 95 ans environ, Ménagère, Mfou, 14 décembre 2019. Ces textes des chansons d’animation en sont révélateurs : *Akié ndabé lengabô hé ! Hé !* Eh bien le pire est arrivé, hé ! Hé ! (bis). *Adîn àwog nna bita bibolègué*, Il est content qu’il y’ ait la guerre. *Adîn àwog nna àyôg àsoya*, il est content que la violence a éclaté. *Adîn àwog nna ana one ana*, il est content d’entendre qu’aujourd’hui, c’est aujourd’hui. *A mvog tara o, o, o Ewondo minyebe*, hé ! Hé ! Fils de mon père o, o, o, Ewondo répondez ! C’est curieux que l’on te frappe pour ce qu’on l’a déjà dit, *Ndzam abebe àdzé édzam be mân wakat ndô be nga bad wa yit hé ! Hé !* Mon fils est enlgué dans les peines, *ndzûg oben o bele me môn o, o, hé, hé !* La folle Mengue Meyenga, la folle Mengue Meyenga, assomme son père d’un coup de bâton ! Assomme aussi sa mère d’un coup de bâton ! *Êh, éhé, selbën Akût Mengue Meyenga, Akut Mengue Meyenga, àbîmi ésia aï mbën, ébimi fe nya aï mbën éhé, éhé selbën.*

²⁹⁰ Von Morgen, “Durch Kamerun von Süd nach Nord”..., p. 2.

²⁹¹ Microsoft ® Encarta ® 2009.

préférence l'orateur danse seul, au rythme des chants d'animation et de la musique. Associé au rite *mevungu*, l'*ozila* se danse par les initiées entièrement ou partiellement nues, se plongeant "une corne de fécondité" vers le vagin au point culminant du rite, expression de la procréation et de la richesse. Le cache-sexe, *ébui* fait des feuilles de bananier *ékobo* ou d'*obom* fait la part belle aux hommes et aux femmes en quête des signes physiques de beauté, de fécondité et du pouvoir. Le cache-sexe met en relief l'interconnexion de la sexualité à la procréation.

Il est fort significatif de noter que la pudeur du gestuel s'efface devant les symboles de l'art traditionnel²⁹². Par contre, aux yeux des chrétiens, la nudité ou la semi-nudité ainsi que la chorégraphie exécutée par les danseurs situent d'emblée le « primitif » *Ewondo* parmi les damnés de l'enfer. Dans ce prisme de contraste de perceptions de l'art africain, on y décèle l'ignorance des valeurs qu'exprimaient les aïeux à travers leurs produits artistiques. Cette ignorance serait donc la source des préjugés que bon nombre d'étrangers auraient vis-à-vis des danses, des sculptures, des couleurs, des tatouages, des danses, et des tenues vestimentaires propres aux *Ewondo*. Dans la perspective historique, on se pose donc la question de savoir quel avenir pour l'art authentique des *Ewondo*, expression de leur religion une fois en contact direct et contenu avec les missions chrétiennes?²⁹³

S'agissant de la danse *bilabi*, elle est associée au rituel de prodigalité *bilabi* qui porte son nom. Elle était souvent organisée par les *minkukuma* (riches, chefs), pour réguler les disparités socio-économiques, et partant réduire les frustrations source de sorcellerie²⁹⁴. On peut donc

²⁹²Dans ce registre, il convient de préciser que la danse des balafons beti : *abog mendzan* renvoie à tout un orchestre qui compte quatre instruments, un tambour et des cascadelles. Les joueurs de balafon (xylophone) exécutent et chantent à la fois. Tous les spectateurs dansent. Les balafonistes jouent souvent debout, parfois regroupés. Ils réclament de la boisson à tout moment, mais ils sont résistants, à telle enseigne qu'ils peuvent jouer pendant deux jours, deux nuits. La danse des balafons, selon l'abbé T. Tsala, était associée au culte *melan* des ancêtres dont il évoquait les voix multiples et mystérieuses, plus musicales que celle des vivants, cf. "Dictionnaire Ewondo-Français", Lyon, Imprimerie E. Vitte, 1956, p. 350. Le *Mbali et le Nyen* d'origine beti, diffusée vers le sud chez les Fang ; il était comme le *bikutsi*, accompagné de chants satiriques dénonçant les mœurs déviantes, cf. L. Mallart, "Magie et sorcellerie chez les Evuzok", Thèse de Doctorat, Nanterre, 1971, pp. 60-62. Tandis que le *nyen* est aux dires du patriarche Fouda Etoundi, la vraie danse de tam-tam laissée par nos ancêtres. Les *Douala* l'appellent *abazi*. Les claquettes orientent toujours le son. L'orateur peut être aussi danseur ; un ou deux danseurs jouent et lui chante tout simplement. Le premier tour est une simple animation. Au deuxième tour, on applique fort et au troisième tour, c'est le refrain, vrai jeu de poitrines. Le premier tam-tam dit ceci : *kalega nfeg, bôngo bea dzip woa wo !* "Prends garde de ton sac afin qu'il ne soit ramassé par les voleurs" une évocation à la vigilance, car où il y a le bien il y a aussi le mal. Le gros tam-tam dit ceci : *odzème ozigbi, aza tēbē awu !* "Danse posément, de peur que tu ne sois abîmé" : une leçon de tempérance voire de modération. Car l'excès de joie peut conduire au mal, à la mort, cf. Evina Atangana Marie-Thérèse, 80 ans, Ménagère, Dzeng, 18 avril 2019.

²⁹³ Source : <https://www.google.fr>, consulté le 18-01-2018.

²⁹⁴Clémentine Essomba, 90 ans, Ménagère, Ebomsi, 07 février 2020 et Madeleine Akamba, 87 ans, ménagère, Ngoulmekong, 10 février 2017.

estimer que chez les anciens *Ewondo*, l'art, l'éthique et la religion constituait un système lié, générateur du bonheur (*mvoe*), une justification de la pratique religieuse selon les théories de Max Weber et d'E. Durheim défendant respectivement, tel que nous l'avons vu dans le cadre conceptuel et théorique, la rationalité et la fonction sociale du phénomène religieux²⁹⁵.

Quant à la danse *ésani*, c'est la danse associée au rite funéraire qui porte son nom *l'ésani*. Elle s'exécute à l'occasion des obsèques d'un homme ou parfois d'une femme qui s'était particulièrement illustré dans sa vie par : des actes de bravoure, une progéniture nombreuse, ou encore beaucoup de richesses. Les danseurs qui exécutent *l'ésani* invitent les ancêtres du défunt à venir le chercher pour l'amener dans leur communauté de l'au-delà²⁹⁶. Ainsi, comme nous le décryptons au chapitre suivant, *l'ésani* est indissociable du rite funéraire *édzep mbîm*, notamment lorsqu'il s'agit de l'enterrement d'un dignitaire. Preuve de plus de l'interconnexion chez les *Ewondo* entre l'art et la religion.

-Le *mvett*

Le mot *mvett* est un terme polysémique. Matériellement, il désigne un instrument de musique en bambou de raphia, où sont minutieusement attachées des cordes que le joueur du *mvett*, *mbom mvett* frotte à l'effet de produire et d'harmoniser des sons. Cet instrument est à l'image de la guitare moderne. Techniquement, le joueur du *mvett* chante dans sa langue vernaculaire. Ces chansons sont en fait mêlées à des récits des épopées de son peuple et de ses mythes ; ce qui donne au *mvett* le sens d'un support artistique pour l'histoire et la religion.²⁹⁷ Le *mvett* qui tend à disparaître aujourd'hui, a jadis révélé les origines assez lointaines et des éléments authentiques des sociétés *Ekang* (*Fang, beti, bulu*). Au plan esthétique, il représente l'instrument de musique le plus raffiné des peuples bantou²⁹⁸. Tsira Ndong situe la création du *mvett* à l'époque des longues migrations Fang-beti. Le pays *Ekang* raconté par le *mvett*, passe pour être le pays originel de la descendance des *Ewondo* et des autres groupes pahouins d'Afrique équatoriale²⁹⁹. Le courage et la sagesse dont font preuve les héros ainsi que les scènes de la vie quotidienne du peuple *Ekang*, font également partie des récits du *mvett*. Ainsi, le *mvett*

²⁹⁵ L-V Thomas et R. Luneau, *La terre africaine et ses religions...*, p. 65 et E. Sapir, *Anthropologie : Culture et personnalité...*, p. 46.

²⁹⁶ Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, pp. 100-101 ; Atangana, *Des us et coutumes de nos ancêtres...*, pp. 9-17 et I. Mebenga Tamba, *Anthropologie des rites funéraires en milieu urbain au Cameroun*, Paris, l'Harmattan, 2009, p. 14.

²⁹⁷ M. Ropivia "Les Fang dans les Grands Lacs et la vallée du Nil : esquisse d'une géographie historique à partir du *Mvett*", in *Présence Africaine*, n°120, 1981, p.46.

²⁹⁸ Laburthe-Tolra, *Initiations et Sociétés...* pp.315-316.

²⁹⁹ D. Assoumou Ntoutoume, *Du mvett : essai sur la dynastie Ekang Nna*, Paris, L'Harmattan, 1986, p. 41.

est un repertoire de l'histoire des *Ekang* en général et du peuple *ewondo* en particulier. Dans la perspective historique, sa réappropriation est l'une des stratégies de la réhabilitation de la culture ancestrale des peuples Bantou³⁰⁰.

e. La sculpture

Ce volet élucide le reflet des croyances *ewondo* à travers les œuvres sculpturales telles que : les figurines des statuettes³⁰¹.

Photo n° 4: Statuette d'une femme *ewondo* portant un enfant, don de Dieu, source de richesse et maillon de la lignée.



Source : <https://www.galerie-art-africain.com>, consulté le 18-01- 2018.

Cette figurine d'une mère *ewondo* rappelle la triple vocation de la femme africaine : beauté, fécondité et pouvoir. L'enfant qu'elle porte est "un don de Dieu", *éfaga Zamba*, à la faveur

³⁰⁰ M. S. Eno Belinga, *Littérature et musique populaire en Afrique Noire*, Paris, Editions Cujas, 1965 ; M. Zwe Nguema, "La guerre d'Akom Mba et d'Abo Mamia", in *Abbia* n°9/10, pp. 67-68, août 1965, publié par le Ministère de l'Education, de la Jeunesse et de la Culture du Cameroun en 1967. Plus encore, H. Pepper et P. Wolf, *Un mvet de Zwé Nguema : chant épique fang*, Paris, Armand Colin, 1972, pp. 4-8.

³⁰¹Microsoft ® Encarta ® 2009.

duquel étaient consacrés des rites de protection et d'initiation. Sa nudité reflète le culte érotique exhaltant la richesse dont la femme africaine constitue la matrice.

Des photos des candidats et des jeunes initiés au *so* nus, on perçoit le culte phallique qui reflète l'attachement des *Ewondo* à la fécondité. H. Ngoa nous indique fort à propos que le vrai *Beti mfân man Beti* s'exhibait nu à son lever, sans doute pour montrer sa force vitale³⁰². Curt von Morgen raconte qu'*Akad Bôd*, chef guerrier *Enoa* qu'il rencontra en 1890, lorsqu'il apprit les manœuvres militaires des *Bene* contre les siens, enleva son pagne d'écorce, *obom*, et se mit à se rouler dans la poussière. Ce geste est un tryptique qui renvoie à la force vitale, *ngul*, au recours des ancêtres et à la terre, origine et demeure.³⁰³

Photo n° 5: Représentation d'un guerrier *beti* initié au *so*, rite d'initiation et de purification des jeunes garçons



³⁰² Ngoa, "Le mariage chez les Ewondo"..., pp. 67-70.

³⁰³ Curt von Morgen, cité par Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*, pp.255-257.

Source : <https://www.bantoozone.org>, consulté le 18-01- 2018.

Cette sculpture d'un jeune presque nu tenant une lance, illustre les valeurs acquises au terme du rite *so* : pureté, courage, virilité, endurance en vue d'affronter efficacement les forces du mal³⁰⁴. Les figurines des animaux tels que le serpent, la panthère, le léopard, le singe, les oiseaux, les insectes etc., représentent quant à elles, la force ou l'énergie vitale de tout être vivant, susceptible d'être captée ou projetée par l'homme dans le combat contre le mal.

Photo n° 6: Le tam-tam : instrument traditionnel d'information, de communication à l'aide du *ndân*, code d'appel. Il sert aussi à l'animation des rituels.



Source : <https://www.wikipedia.org>, consulté le 18-01- 2018.

Le tam-tam (*nkul*) est fabriqué par les sculpteurs de bois à partir d'un des trois arbres suivants : l'*ébé*, le *mkanla* et l'*ésil* ayant des propriétés protectrices et thérapeutiques avérées³⁰⁵. C'est un morceau d'arbre pouvant mesurer 84 cm de longueur. Artistiquement creusé, il

³⁰⁴Ibid.

³⁰⁵Le professeur C. Abega a donné les dimensions supposées normales du *nkul* beti dans son ouvrage C. Abéga, *L'ésana chez les Beti*, Yaoundé, Clé, 1987, pp. 10-19.

présente une cavité d'environ 14 cm d'ouverture et comprend deux sections de 26 cm chacune séparée par une bande fendue en deux lèvres dont la grande mesure 8 cm, la petite 6 cm. La petite fente mesure 2 cm. Les deux occupant 9 cm chacune. La bande qui renforce les deux grosses lèvres a une épaisseur de 3 cm. La partie à jouer est arrondie³⁰⁶. On s'en servait pour communiquer à de longues distances grâce au code d'appel *ndân*. C'était le téléphone traditionnel des *Ewondo*. Il était également un instrument d'animation des cérémonies rituelles.

Photo n° 7: Le chasse-mouche (*Akpa'a*) : attribut du *zomeloa*, patriarche de la société *beti*.



Source : <https://www.galerie-art-africain.com>, consulté le 18-01-2018.

Appelé *akpa'a nnam*, le chasse-mouche est un assemblage de nervures de palme maintenues par trois nœuds artistiquement décorés. Il est le symbole de la clairvoyance et de l'aptitude à démêler toute énigme, qu'elle soit de nature mystique, ou judiciaire. Le leader d'une confrérie d'initiés ou le patriarche le reçoit au nom du groupe lignager pour déclarer sans crainte ni murmure, tout ce qu'il a à dire dans le strict respect de la tradition. L'attachement soudé des

³⁰⁶Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, p. 102.

palmes renvoie au consensus et à l'union des forces visibles et invisibles. C'est le sens du dicton : "être soudés comme les palmes du chasse-mouche". Le chasse-mouche était tantôt une arme anti sorcier, tantôt un sacramental de bénédiction, grâce au talisman *abub* dont il était bourré³⁰⁷. En fait, le chasse-mouche ne pouvait s'avérer efficace que s'il recevait l'onction des forces religieuses, en l'occurrence du *negan*, détenteur d'un "super *évu*"³⁰⁸. Le chasse-mouche apparaît alors clairement comme un janus biface, dans une perception manichéenne ; preuve de l'effort de la pensée ancestrale à récupérer les éléments ambivalents de la nature pour se défendre contre la sorcellerie et pour faire triompher le bien. Objet d'art, le chasse-mouche comme le bâton de commandement revêt donc une fonction à la fois esthétique (produit artistique), politique, (attribut du pouvoir) et religieux (anti-sorcier et remède).

Photo n° 8: Lances et flèches d'un guerrier ou d'un chasseur *beti*.



Source : <https://www.pinterest.org>, consulté le 18-01- 2018.

On se servait des outils et armes archaïques pour ne chasser et produire que la quantité de nourriture nécessaire à la consommation familiale et non pour vendre. Par là les *Ewondo* conservèrent la biodiversité et la préservèrent des effets dévastateurs et polluants actuels.

³⁰⁷ Laburthe-Tolra, *Initiations et Sociétés ...*, p. 54.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 146.

Photo n°9 : Le bâton de commandement : *Ntum édzoé* attribut du patriarche, *zomeloa*



Source : <https://www.galerie-art-africain.com>, consulté le 18-01- 2018.

Le bâton du village, *ntum nnam*, est la canne traditionnelle utilisée par les patriarches (hommes exclusivement). C'est un bâton fait d'un arbuste rectiligne confié à un *zomeloa*. Attachés au culte phallique et érotique, les anciens *ewondo* établirent l'homonymie entre le bâton de commandement *ntum édzoé* en langue *kolo* et le phallus. Le *ntum* reflète donc la virilité, la fécondité, le commandement et la justice ; d'où sa forme rectiligne (du latin *rectus* "droit") symbole de la vertu et de la droiture dans le règlement des palabres. Cette canne est un attribut remis au patriarche au terme du rite d'initiation de *zomeloa*, initiation au cours de laquelle le récipiendaire acquiert les forces ancestrales de la part des autres *zomeloa*, pour assumer la médiation entre le monde de l'au-delà et sa descendance. Force est de constater le gestuel de son détenteur au cours des cérémonies initiatiques et propitiatoires : il le soulève de bas en haut et de haut en bas en invoquant les ancêtres. Ce qui est un appel de pouvoirs des divinités dont le ciel est le siège et la terre, mère et féconde.

Au regard des figures sculpturales de l'art *ewondo* ci-dessus présentées, il ne fait l'ombre d'aucun doute que les artistes *ewondo* étaient au service du beau et de la religion traditionnelle³⁰⁹. Par leur matière d'œuvre tirée de la nature et leurs techniques archaïques, ils façonnèrent une vision artistique respectueuse de la nature. Par là, ils furent des acteurs de l'écologie religieuse.

³⁰⁹ W. Fage, *Sculptures africaines. Les univers artistiques des tribus d'Afrique Noire*, Paris, Editions Fernand Hazan, 1964, pp. 1-22 et E. Mveng, *L'art d'Afrique Noire. Liturgie cosmique et langage religieux*, Tours, Collection Point Omega, 1964, pp. 100-112.

En somme, en combinant l'art, l'esthétique et la vision religieuse, les *Ewondo* et partant les *Beti* auront fait preuve d'un génie rare parmi les civilisations antiques. Dans la dynamique historique de notre travail, la question fondamentale est celle de l'avenir de l'art traditionnel des *Ewondo* suite à la rencontre avec les missionnaires catholiques dès 1901.

Au terme de ce premier chapitre, il apparaît plus clairement que la religion traditionnelle des *Ewondo* est tributaire de la combinaison de diverses conditions naturelles, historiques et culturelles. Dans la perspective historique, ces déterminismes fondent l'originalité de la religion *ewondo*, expliquent ses apparentements avec d'autres traditions religieuses antiques, notamment égyptiennes et judéo-chrétiennes. C'est donc cet héritage millénaire et multidimensionnel qui fait l'identité religieuse des *Ewondo*. Cette identité est consacrée dans un corpus de croyances et de rites que nous décryptons plus amplement au chapitre suivant.

CHAPITRE II : LES CROYANCES ET RITES TRADITIONNELS *EWONDO*

Ce deuxième chapitre parachève le premier pan de la problématique consistant à dévoiler les mystères de l'identité religieuse des *Ewondo*. Cette identité étant comprise comme l'ensemble des croyances et rites spécifiques, expressions de leur vision religieuse. Pour ce faire, ayant précédemment mis en lumière les fondements des croyances et rites traditionnels *ewondo*, il est question dans ce deuxième chapitre de les décrypter. Ce chapitre comprend en conséquence deux volets : Le premier volet révèle les croyances ancestrales des *Ewondo* et le second décrypte onze rites authentiques qui en sont l'expression.

I. Les croyances ancestrales des *Ewondo*

Qu'est ce que la croyance ? Comment avons-nous pu percer les mystères des croyances millénaires authentiques des *Ewondo*? Que sont-elles à l'heure où les *Ewondo* entrent en contact avec les premiers missionnaires catholiques pallotins à Yaoundé le 13 février 1901?

A. Que signifie croyance ?

Comme définie dans le cadre conceptuel de la présente étude, la croyance religieuse est comprise comme la foi (*ipsis* en grec) ou la confiance en un être transcendant, Dieu ; elle est synonyme de conviction, c'est-à-dire la substance de ce qu'on espère, la preuve de ce qu'on ne voit pas. Cette conviction peut être personnelle ou commune, privée ou publique. Elle est liée à la culture. De cette définition, il apparaît clairement que les croyances d'un peuple sont l'expression de sa religion et partant de sa culture. Comment percer les mystères des croyances *ewondo* ?

Pour y répondre nous nous sommes référés pour à la mythologie des peuples *Ekang, Beti- Bulu-Fang*.

B. La mythologie des Ekang: source de connaissance des croyances ancestrales

En effet, suivant la démarche méthodologique définie dans la partie introductive de notre travail, la source primordiale pour restituer les croyances ancestrales des *Ewondo* est l'ensemble des mythes et légendes de la tradition orale des peuples de l'aire culturelle bantou

d’Afrique équatoriale, les *Eakang*, sources de leur vision religieuse. Seulement, dans la perspective épistémologique d’une étude historique, il convient de repréciser la pertinence des mythes et légendes qui permettent de remonter la tradition religieuse des *Ewondo* plus loin dans le passé.

Rappelons que les légendes sont des récits sur un thème ou un personnage commun¹. Elles racontent généralement des événements historiques, tout en mêlant réalité et fiction. En Europe médiévale, des légendes sur la vie des Saints étaient lues à haute voix au cours de certains offices de l’Église chrétienne primitive. Une légende est toujours située dans le temps et dans l’espace ; elle est souvent organisée autour d’un personnage héroïque qui a existé. La légende se démarque du mythe en ce qu’elle se rapporte à un héros dont la nature est humaine et non divine. De manière générale, la légende est un récit à caractère merveilleux, où les faits historiques sont transformés par l’imagination populaire ou par l’invention. Très souvent, la légende traduit un mythe.

D’emblée, pour les tenants de la critique historique, soucieux de l’exigence épistémologique de la chronologie, le recours aux légendes et aux mythes en tant que sources orales hypothèque la rigueur et l’objectivité de la science historique. Et pourtant, on se souvient que les légendes, d’abord orales, ont donné naissance à quelques chefs-d’œuvres littéraires de l’histoire de l’humanité².

Quant au mythe, il est un récit fabuleux à travers lequel un peuple exprime symboliquement sa conception du monde. C. L. Strauss soutient que le mythe est une forme de récit qu’il faut considérer comme un instrument intellectuel, à partir duquel les sociétés formulent des réponses originales à des questions qui se posent à l’humanité (origine du monde, de l’homme, de ses malheurs...) ³. Tout système mythologique étant au demeurant reflet d’une structure sociale indissociable d’un système de valeurs culturelles déterminé.

¹ Ibid.

²² Les épopées classiques comme *l’Iliade et l’Odyssée* d’Homère, pour l’antiquité grecque et *l’Enéide* de Virgile pour l’antiquité romaine figurent parmi les plus célèbres légendes de tous les temps. A l’origine de l’histoire, on le sait, se trouve l’oralité. Dans le monde hellénistique par exemple, des logographes-inspirés par la Muse de l’Histoire, Cléo- retranscrivirent les récits issus de la tradition orale et de la poésie épique. Ces premiers textes notamment *Les généalogies d’Hécateé de Milet* rédigées à l’orée du V^{ème} siècle av. J-C., marquent une première évolution vers la naissance de l’histoire. Nous savons qu’au Moyen-Âge ont fleuri des légendes sur le roi Arthur, sur Charlemagne et sur l’alchimiste allemand Faust. Ces sources demeurent jusqu’à présent, d’indispensables traces du passé liées à l’oralité.

³ C.L. Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, pp. 107-261 ; *Du miel aux cendres*, Paris, Plon, 1966 pp. 210-315 ; *L’origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968, pp. 20-45 et *L’homme nu*, Paris, Plon, 1971, pp. 60-81. L’objectif que se fixe C.L. Strauss dans ses volumes des mythologiques est de comprendre les mécanismes de construction de la pensée mythique ; mais c’est aussi une véritable plongée des catégories les plus fondamentales de la pensée symbolique.

Dans ce premier volet du chapitre II, dévoiler les croyances religieuses millénaires des *Ewondo* à l'aide des mythes et légendes est la préoccupation centrale. Ce faisant, nous souscrivons à la démarche prescrite par L. Febvre pour une enquête historique, à savoir : « inventorier les mythes, les croyances, les symboles dans leur lent passage d'une époque à l'autre, d'un milieu culturel à l'autre, dans le mouvement qui les déplace à travers les différents paliers de la conscience ».⁴ Instruits du rôle incontournable de l'oralité quand il s'agit de l'histoire religieuse des Africains⁵, nous convenons avec L. Febvre que l'histoire des *Ewondo* doit se faire avec tout ce qui, étant à l'homme, signifie la présence, l'activité, les goûts et les façons d'être. Bien entendu, les témoignages y relatifs peuvent être partiels, fragmentaires ou inexacts. Mais nous nous devons, tel qu'indiqué dans notre démarche méthodologique, de les soumettre au préalable à la critique des sources.

En tout état de cause, tout en respectant la frontière entre le mythe et l'histoire, les légendes transmises de bouche à oreilles sont les premières sources qui permettent de découvrir les archétypes et symboles des religions antiques que l'on retrouve rarement ou tronqués dans certains documents écrits, mais qui permettent de connaître la vision ainsi que l'interprétation du monde depuis des temps immémoriaux. Pour les *Beti*, groupe dont il appartient, J-M. Ela ne dit pas autre chose :

Nous passions nos soirées à écouter les récits d'autrefois et c'était souvent au clair de lune. On nous parlait de ce monde merveilleux à partir des contes, légendes et mythes qui font partie de notre littérature orale. Je crois que j'ai appris à deviner le monde à travers ces formes d'oralité où, grâce à des énigmes et des devinettes, nous exerçons notre intelligence à la compréhension du monde.⁶

Raison pour laquelle H. Deschamps recommande vivement :

Il est urgent de recueillir la tradition africaine, sous peine de voir périr la source essentielle de l'histoire des peuples africains-sans tradition orale, réitère-t-il, la plupart des peuples seraient privés d'histoire et le passé africain deviendrait surtout celui des étrangers. Il est aussi rare que dans les anarchies on puisse remonter à plus de deux mille ans sans tomber dans le mythe.⁷

Sur ce, nous rejoignons également C. Samaran qui postule qu'« il n'y a pas d'histoire sans documents, le mot « document » étant pris dans un sens plus large ; document écrit, figuré, transmis par le son, l'image ou de toute autre manière »⁸.

⁴ Samaran, *L'histoire et ses méthodes...*, p. 13.

⁵ Microsoft © Encarta © 2009.

⁶ Yao A. J-M. Ela, *Le sociologue et théologien africain en boubou*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 27. A ce même sujet, on lira Miki Kasongo, *Repenser l'école en Afrique entre tradition et modernité*, Paris, L'Harmattan, 2013 ; F. Ezembe, *L'enfant africain et ses univers*, Paris, Khartala, 2009, et J.-M. Awouma, « Littérature orale et comportements sociaux », Thèse de Doctorat de III^{ème} cycle, F.L.S.H., Paris, 1970.

⁷ H. Deschamps, *L'Afrique Noire précoloniale*, Paris, Que sais-je ?, n° 241, pp. 16-17.

⁸ Samaran, *L'Histoire et ses méthodes...*, p. 12.

Afin d’appréhender la pertinence de la mythologie dans notre projet de restituer l’identité religieuse des *Ewondo*, il importe de l’illustrer par deux mythes *Eakang* dignes d’intérêt en l’occurrence : la rupture entre Dieu et les humains, plus la responsabilité humaine du mal. L’exploitation critique des légendes se rapportant à ces deux mythes a inspiré comme cela apparaît dans les lignes qui suivent, notre effort de remonter encore plus loin dans le passé afin de saisir au mieux les croyances originelles des *Ewondo*.

1. Le mythe de la rupture entre Dieu et les humains

Selon la tradition orale, à l’origine, Dieu et les humains vivaient ensemble et en harmonie. Voici une légende expliquant la cause de leur rupture, à savoir : la légende de la femme avec l’*évu*⁹. Au commencement, Dieu habitait parmi les hommes et vivait en harmonie avec eux. C’était l’âge d’or de la paix et de la prospérité (*mvoe*). Il n’y avait donc pas la mort. Mais un jour, Dieu dit à la femme : “Je pars pour un long voyage, je vous prescris deux principes à observer pendant mon absence : premièrement, si une personne décède, ne l’enterrez pas, conservez-le jusqu’à mon retour. Deuxièmement, il y a dans la forêt une bête méchante appelée *évu*. Ne le prenez point”. A peine Dieu fut-il parti, que la femme se rendit en forêt et y trouva un immense tas de viande de bêtes fraîchement tuées. La femme s’exclama “Ah ! Qu’est-ce qui a donc tué toutes ces bêtes ?” Une voix sort : “C’est moi *Evu*”. La femme séduite par le talent de chasseur de l’*évu*, lui proposa de l’amener au village : “Eh bien ! Je prends le gibier. Mais c’est bien long de venir ici, ne pouvez-vous pas venir habiter le village ?”. L’*évu* acquiesça. La femme le fit alors rentrer dans son ventre par le sexe et l’amena au village. Arrivée là-bas, elle entendit dans son ventre une voix qui lui dit : “Femme, j’ai faim”, “Mais alors, qu’est-ce que tu veux ?”, “De la viande”, “Donne-moi cette chèvre qui passe”, “Je te la donne”. Aussitôt la chèvre creva sur place. Le lendemain, la même scène se répéta. Au bout d’un certain temps, tous les animaux du village disparurent. Mais la voie de l’*évu* continuait à revendiquer de la viande à la femme qui lui répondit qu’elle n’a plus de viande. C’est alors que l’*évu* lui dit : “Donne-moi ta fille ou c’est toi-même que je mange”, prends-là donc” lui concéda la femme. La fille meurt quelques instants après et sa mère l’enterra. Sur ces entrefaits, Dieu survint et s’adressa à la femme : “Je ne reconnais plus rien

⁹Extrait de la collection des “Contes Inédits” de L. Messi, publié sous le titre “Le problème du bien et du mal. D’où vient le mal et qui en est la cause ?”, in *Ensemble* n° 90, 1982.

de mon village si beau autrefois : où sont les animaux ? Où est la fille ? Pour toute réponse, la femme pleura. Dieu lui demanda : “Est-ce que par hasard tu n’as pas pris *l’évu* ?”, “ Si, je l’ai fait”, “Et la fille, montre-la moi, je vais la ressusciter”, “Je l’ai enterrée”. Furieux, Dieu lui dit : “Eh bien, puisque c’est ainsi, je m’envais pour de bon. Je ne reviendrai plus jamais, et je vous laisse avec *l’évu* et la mort”.

2. Le mythe de la responsabilité du mal

Deux légendes illustrent la question fondamentale de la cause du mal d’après la tradition orale : la légende de Dieu avec les humains, et la légende d’*Abobo-Ndene*, l’araignée et d’*Otene-Nka*, le varan :

a. La légende de Dieu avec les humains

Selon la tradition orale, le premier couple humain ne connaissait pas la mort ; Dieu vivait en harmonie avec les humains. Mais un jour, Dieu leur dit : “Je pars en voyage, si votre enfant tombe dans le grand sommeil, (c'est-à-dire s’il décède), ne le mettez-pas en terre ; conservez-le et attendez que je revienne”. Dieu parti, quelque temps après, un enfant mourrut et ses parents conservèrent le corps, comme Dieu le leur avait prescrit. Mais par la suite, la décomposition du corps suscita une odeur insupportable. Les hommes délibérèrent et décidèrent de déposer le cadavre dans un caveau souterrain et de le couvrir de terre. A son retour, Dieu aperçut le tertre (*ngudu*) : “Quelle est cette monticule ?” demanda Dieu. On lui répondit : “l’enfant que nous avons eu est enterré là”. Alors Dieu fut fâché et dit : “Puisque vous avez transgressé mes ordres, désormais tout homme mourra et sera enterré ainsi que vous avez voulu”. Puis Dieu se leva et disparut, jetant entre lui et les hommes un océan et un gouffre de feu pour les plus mauvais.

b. La légende d’*Abobo-Ndene*, l’araignée et d’*Otene-Nka’a*, le varan

Les deux cherchaient à connaître l’auteur du mal dans le monde. *Abobo* tenait Dieu pour auteur de tous les maux dont souffre le genre humain. Dieu, selon lui, aurait créé le bien et le mal. Tandis que *Otene-Nka’a* affirmait que c’est l’homme qui est la cause de ses propres malheurs. Entre eux les discussions allaient bon train. Mais personne pour les départager. Un jour, *Abobo* fit cette proposition à *Otene-Nka’a* : “Allons nous installer au croisement des chemins. Nous allons interroger tous ceux qui souffrent de quelque infirmité. Il serait bon

d'avoir leur avis là-dessus. De très grand matin, ils vinrent camper dans un carrefour. *Abobo-Ndene* tendait sa toile en travers des pistes. Peu de temps après vint un aveugle qui de son bâton tâtait le sol. Il embrassa de plein visage cette toile d'araignée. "Ah, dit-il, en dégageant son visage, si j'avais mes yeux intacts, j'aurais vu cette toile d'araignée". C'est alors qu'*Abobo* lui posa la question : "Ami qui, selon toi, t'a rendu aveugle ?". Furieux, l'aveugle répliqua : "...Je n'ai fait aucun mal pour mériter d'être aveugle. Seul le ciel l'a voulu". Quand arriva un muet, la toile le prend au visage. *Abobo* lui posa la question : "Ami qui t'a rendu privé de l'usage de la parole ?". Du doigt, le muet désigna le firmament, *Abobo* hocha la tête par satisfaction : "C'est bien vrai que c'est le créateur qui est accusé de tous ces maux". Ainsi défilèrent sous les yeux d'*Abobo-Ndene* et de *Otene-Nka'a* tous ceux qui souffraient d'infirmité. Ils étaient unanimes pour reconnaître que c'est Dieu le créateur lui-même qui en est la cause et l'auteur de tous les maux dont souffre le genre humain. Ainsi *Abobo-Ndene* voyait sa thèse triompher. Mais quant à son ami *Otene*, cette unanimité ne lui semblait pas être la vérité absolue. Ainsi vint-il à proposer à *Abobo* d'aller poser cette question à Dieu en personne. Arrivé chez Dieu, *Abobo* lui dit : "Je suis venu poser une question qui embarasse les humains : tout le genre humain vous accuse d'être responsable de tous les maux qui accablent l'humanité. Vous auriez créé, disent les souffrants, et le bien et le mal. Et si cela était vrai, je serais content de savoir de vous-même quelle en est la raison ?". D'un regard plein de reproches, Dieu déclara au téméraire *Abobo* : "Je te déclare que je n'ai de compte à rendre à personne. Et puisque tu as eu l'audace de venir jusqu'à moi, vivant, je te demande de rentrer sur terre comme tu es venu ; et désormais, tu résideras dans les trous souterrains et tu mourras dans la toile entre ciel et terre".

Les récits qui précèdent normalisent tour à tour la rupture et la séparation entre Dieu et les hommes d'après la légende de la femme avec l'*évu*, puis l'omniprésence des forces du mal et du bien selon la vision religieuse *ewondo*. Au-delà de leur antagonisme, et de la lutte permanente des *Ewondo* contre le mal, la légende d'*Abobo-Ndene* et *Otene-Nka'a* pose la sempiternelle question : "Suis-je responsable de ce que je suis ?". L'opinion commune des personnes interrogées sur la provenance des disgrâces qui les tourmentent, indique en Dieu l'origine du mal : avec le doigt le muet indique le ciel comme lieu de provenance de sa pathologie. Et pourtant, la première légende révèle que la rupture et la sanction divine surviennent à la suite d'une transgression d'interdits fixés par Dieu à l'homme, de ne jamais s'associer à l'*évu*. L'homme et précisément la femme ayant travesti cet interdit, Dieu s'est donc

dès lors éloigné des humains, laissant un monde en proie au mal, incarné dans *l'évu*, puissance qui au départ servait au bien en donnant de la nourriture à l'homme. Affranchi du pouvoir de Dieu, et surtout ayant été acquis et adopté par la femme, *l'évu* exprime désormais sur terre son pouvoir homicide et amène avec soi la mort (*awu*), et le mal (*abé*) en général. Dans la perspective de l'histoire comparée des traditions religieuses, il est fort intéressant de trouver ici des similitudes incroyables et curieuses entre la légende biblique d'Adam et Eve et celle *l'évu* qui mettent étonnement toutes les deux en évidence la responsabilité humaine de son destin, et particulièrement celle de la femme dans l'origine du mal voire de la mort dans la société. Ces énigmes se vérifient dans les rituels d'expiation que nous décryptons au chapitre II. Elles sont la vitrine de la théorie de l'apparement de la religion ancestrale des *Ewondo* avec celle chrétienne. Cet étonnant apparement est incontestablement l'un des facteurs ayant favorisé la rapide christianisation des peuples *Ekang* au Xxè siècle.

Au total, la mythologie, à travers les légendes des peuples *Ekang* ainsi restituées, est une approche nous ayant permis de percer les mystères de la religion authentique des *Ewondo*. Ce faisant, nous rejoignons C.L.Strauss dans *Totémisme aujourd'hui* (1962) et *La pensée sauvage* (1962), où l'auteur indique que, loin d'être l'expression d'une mentalité primitive et arbitraire de l'homme, les mythes traduisent des opérations de pensées complexes et fournissent des modèles logiques à travers lesquels les sociétés dites "traditionnelles" structurent leurs représentations du monde et d'elles-mêmes¹⁰.

C. Les croyances des *Ewondo*

De l'exploitation critique de la mythologie *Ekang* se dégage sept croyances fondamentales de la religion ancestrale des *Ewondo* : le monothéisme, *l'évu*, la sorcellerie, les interdits, la mort, le culte des ancêtres et l'ésotérisme.

¹⁰ Dans notre vécu quotidien, on dit couramment d'un grand travailleur qu'il a *l'évu bisié*, "l'évu du travail", de celui qui maîtrise l'art oratoire qu'il a *l'évu* de la parole (*évu nkobo*), et c'est pourquoi il lui est conféré le statut de *nzdoé* (du verbe *dzo* qui signifie "parler", d'où dérive *ndzoe*, "la personne qui commande". L'homme étant la principale richesse, toute porte à croire en fin de compte que *l'évu* est une force nuisible, foncièrement mauvaise. On dit en *Ewondo* : "l'évu n'a pas d'enfant"; *évu ésiki ai moan*, ou encore *l'évu* est impitoyable, *évu éne nguet*.

1. Le monothéisme

Du grec *theos*, Dieu et *monos*, seul, le monothéisme, renvoie à la croyance en un seul être suprême. Divers témoignages s'accordent à affirmer qu'avant l'arrivée des missionnaires pallotins à Yaoundé en 1901, les *Ewondo* croyaient en un seul Dieu, créateur de l'univers, immanent et justicier. Il faut relever que cette croyance est mise en relief au premier plan des légendes et mythes développés précédemment. Zenker, l'un des tout premiers explorateurs européens arrivés en pays *ewondo* en janvier 1888, reconnaît au terme de ses expéditions dans le Sud-Cameroun (1887-1888),¹¹ que les peuples de cette contrée possèdent la représentation d'un Dieu ou d'un esprit invisible qui a tout créé¹². Zenker prenait ainsi le contre-pied de son prédécesseur Curt von Morgen qui, à son arrivée à Yaoundé en 1887 conclut hâtivement que les *Ewondo* ne connaissent pas Dieu. Et pourtant, les *Ewondo* eux-mêmes sont sans équivoque et réitèrent que leurs ancêtres connaissaient un Dieu qu'ils appelaient *Mebeghe*. Dieu de la providence et de la miséricorde. Le terme *Zamba* ou *Zame* renvoie à l'ancêtre suprême, c'est à dire le premier homme. Il viendrait en fait de cette interrogation que les Pahouins soulèvent dans leur quête existentielle, à savoir : qui était l'incommensurable créateur de l'univers ? *Za ambe ye Mebeghe me mkwa si kom* ? La réponse est sans équivoque : le seul témoin de l'exploit divin au moment de la création ne pouvait être que ce premier homme était *Zamba*. Ayant suivi ce nom *Zamba* ou *Zambe* dans les parlers pahouins, les premiers missionnaires chrétiens à l'œuvre au Gabon, en Guinée équatoriale et au Sud-Cameroun, adoptèrent de manière conventionnelle "*Zamba*" pour désigner Dieu dans leurs premiers textes bibliques, les prières et le catéchisme. Notons que les catholiques alternent *Zamba* et *Ntondobe*. En *Pongwe*, on dit *Anyambie*, en *Benga* et *Batanga* : *Anyambe*, et en *Maka* : *Ziamba*.¹³

En tout état de cause, à leur arrivé en pays *ewondo*, les apôtres Occidentaux du christianisme constatèrent que les indigènes africains étaient monothéistes. Dr A.C. Good, ne pense pas autrement. Dès ses premières années d'apostolat dans le Sud-Cameroun, il atteste que partout où il s'arrêtait pour prêcher l'évangile, il constatait qu'"ils (les Africains) croient en un éternel qui a créé toutes choses, auprès de qui tous retournent à la mort"¹⁴. Marguerite

¹¹ P. Laburthe-Tolra "Yaoundé d'après Zenker", in *Annales de la F.L.S.H.*, Yaoundé, n° 2, 1970, pp. 36-37.

¹² Laburthe-Tolra, *Initiation et sociétés secrètes...*, p. 35.

¹³Cf. Song, *Les Missionnaires Presbytériens Américains...*, p. 75. On peut lire également à ce sujet E. Allegret, *Les idées religieuses des Fan*, Paris, E. Leroux, 1904, pp. 5-10 et D. Paulme, *Les religions africaines traditionnelles*, Paris, Seuil, 1965, pp. 30-60.

¹⁴W.R.Wheeler, cité par J.R.Song, "Les Missionnaires Presbytériens Américains au Cameroun et leurs collaborateurs camerounais : 1866-1957", Thèse de Doctorat 3^{ème} cycle en Histoire, F.L.S.H. de Yaoundé, 1988, p. 75.

Onana Messi, une dame *Enoa* le confirme sans ambage : ‘‘Déjà avant ma conversion, je croyais en Dieu que j’appelais *Ntondobe*. Maintenant je dis *Zamba*’’¹⁵.

Dans la perspective historique qui est la nôtre, la vision religieuse traditionnelle des *Ewondo* s’inscrit dans la théologie de points de contact voire de pierres d’attente développée par V. Mulago¹⁶. En effet, la mission catholique qui s’installe à Mvolyé au cœur du pays *ewondo* en 1901 y trouve étrangement des prémices de la chrétienté et en premier le monothéisme. D’autres auteurs africains comme Medewale Agossou, à partir de l’étude comparée des religions, relèvent la pertinence de l’antériorité du monothéisme chez les Africains¹⁷. Il va sans dire que le *background* monothéiste chez les *Ewondo* ne manquera pas d’influencer leurs rapports avec le christianisme. C’est dans ce sens que, J. Mbiti déclare: ‘‘*But God is no stranger to African peoples, and in traditional life there are no atheists. This is summarized in Ashanti proverbs that no one shows a child the suprem being*’’¹⁸.

Par ailleurs, il est fort intéressant de souligner les quatre acceptions de Dieu dans la vision religieuse des *Beti*:

- la première est celle de sa transcendance; d’où la difficulté des *Ewondo* à donner un nom à l’être suprême. Car pour les Africains, le nom n’est pas chose vulgaire et qui plus est, le nom d’une divinité. Dieu est tellement sacré que les anciens établissent une distance entre le divin et les humains. Laquelle explique, selon la vision religieuse des *Ewondo* que Dieu, créateur de l’univers est incommensurable et partant, transcendant. C’est dans ce sens que Durkheim définit la transcendance comme ‘‘Le rapport entre le sacré et le profane’’. L’on peut estimer dès lors que les *Ewondo* comme les autres Africains sont par essence, un peuple très religieux. Ils plaçant Dieu à un niveau supra-cosmique, incomparable à un mortel. Ils pensent comme le psalmiste que sa connaissance est trop merveilleuse, trop élevée, qu’on ne puisse l’atteindre¹⁹.

Des développements qui précèdent, il apparaît de plus en plus clair que les *Ewondo* et les *Beti* en général ne furent pas impressionnés à l’écoute des sermons des missionnaires

¹⁵Vincent, *Traditions et transition...*, p. 97.

¹⁶ V. Mulago, *Un visage Africain du christianisme*, Paris, Présence Africaine, 1965, et du même auteur *Pour une théologie Africaine*, Yaoundé, Clé, 1968.

¹⁷ ‘‘Gbetto et Gbedoto, L’Homme et le Dieu-créateur selon les Sud-Dahoméens’’, Beauchesne, 1972, cité par M. Hebga, *Emancipation d’Eglises sous tutelle. Essai sur l’ère post-missionnaire*, Paris, Présence Africaine, 1976, p.86.

¹⁸ J. S. Mbiti, *African Religious and philosophy*, London, Heinemann, 1967, p. 29.

¹⁹ *La Bible de Jérusalem...*, Psaume 139, p. 876.

chrétiens prêchant la croyance en un seul Dieu. Raison pour laquelle Léopold II, Roi des Belges, réitère aux missionnaires en partance au Congo en 1883 :

Révérands frères et chers compatriotes,
La tâche qui vous est confiée est confuse et très délicate et demande beaucoup de tact. Prêtres, vous allez certes pour l'évangélisation mais cette évangélisation doit s'inspirer avant tout des intérêts de la Belgique. Le but principal de votre mission au Congo n'est donc point d'apprendre aux Nègres à connaître Dieu, car ils le connaissent déjà, ils parlent et se soumettent à un *Mundi*, un *Mugu*, un *Diakomba*, que sais-je encore ?...Ayons donc le courage de l'avouer vous n'irez pas leur apprendre ce qu'ils savent déjà²⁰.

-La deuxième acception de Dieu chez les *Ewondo* est sa dimension omnipotente. Pour eux, Dieu est la force incomparable, capable de soutenir (*ntondo*) le ciel et les humains en toute circonstance. D'où le vocable *Ntondobe*. Cette ethnonimie exprime la puissance cosmique de Dieu, ainsi que sa capacité ultime d'apporter aux humains les réponses à toutes les difficultés, quelles qu'elles soient.

-La troisième acception, liée aux précédentes et relatives à la diversité des théophanies, est la spécificité de chacune des hypostases divines qui sont des représentations de la puissance de Dieu en rapport avec les préoccupations quotidiennes. Ce qui fait dire à J. Mbiti: "*Every African people has a word of God and often names have many showing us what people think about.*"²¹

-Enfin, la quatrième acception de Dieu, en plus de celles d'un Dieu suprême, créateur et miséricordieux, est celle du Dieu justicier. Le *mvett* nous en livre la substance :

Je dis, et dis seulement
Que ceux qui veulent dansent
Mais que les sages comprennent
Je suis sage, il est vrai
Mais Ntondobe est le plus sage
Ntondobe est la flamme
Ntondobe est avant tout la pierre et le bois
Ntondobe c'est l'eau
Ntondobe est avant tout la terre et la source
Lui prend une colère
Il brûle
Est-il comblé de joie
L'eau tombe...²².

On le voit, toutes ces acceptions liées au monothéisme sont des justifications des croyances dont la principale demeure le monothéisme ; ce qui amène à affirmer sans détours que

²⁰ E. Pokam, *Et si l'Afrique se réveille ?*, Paris, Jaguar, 2000, p. 113.

²¹ J. Mbiti, *African religions and philosophy*, Heinemann, London, Ibadan, 1907, p.15.

²² E. Mveng, *Histoire du Cameroun*, Paris, Présence Africaine, 1963, pp. 253-256.

les *Ewondo* sont monothéistes de fond et polythéistes de forme ; ce qui constitue l'un des traits caractéristiques de l'identité religieuse des *Ewondo*. Une question mérite d'être posée dans la perspective historique : Comment les *Ewondo* fortement imprégnés du monothéisme et de ses acceptions ancestrales vont-ils accueillir les croyances véhiculées par la religion catholique ?

L'autre croyance des *Ewondo* est la conviction commune des *Evang* dont les *Ewondo*, qu'il existe un être maléfique à savoir : *l'évu*.

2. L'évu

Étymologiquement, en langue *ewondo*, le mot *évu* est polysémique : tantôt il dérive du verbe *vu* qui signifie être florissant. Tantôt certains auteurs le font rattacher au verbe *wu*, "mourir", d'autre à *vud*, *plier*.

De ces explications se dégagent la nature et les fonctions que les *Fang-Beti Bulu* attribuent à *l'évu*. Joséphine Etoundi, une septuagenaire *ewondo* de Sumu, près de Minlaaba, fait part de son expérience :

L'évu est un petit animal qui a des yeux et des pattes. S'il sort, la femme meurt. Il reste habituellement dans l'utérus ou dans le ventre...*L'évu* loge dans l'utérus lorsqu'il est très puissant. *L'évu* est un secret. On n'en parle pas. Si un enfant est brillant en classe c'est *l'évu*. Si plusieurs frères n'ont pas d'enfants et que vous vous arrivé et vous en donné, c'est que vous avez pris les enfants de toutes les autres femmes avec votre *évu*. On croit que les Blancs ont des *évu* très puissants, par exemple pour faire des avions. On dit que *l'évu* a un caractère très téméraire, aussi une fille hardie a *l'évu*, de même un enfant vif et éveillé qui regarde de tous les côtés. *L'évu* ressemble à une araignée avec des pattes. Il a la couleur de la chair. *L'évu* n'a pas de cœur puisque vous-même qui le portez dans le ventre il peut vous tuer ! Ce n'est pas bon d'avoir un *évu*, car dès que l'on rencontre une personne qui l'a aussi, nos *evu* vont s'affronter.²³

Cette description de *l'évu* concorde avec celle d'Agnès Ekwala d'Andock un hameau de Minlaaba :

J'ai vu de mes yeux un *évu* sortant du ventre d'une femme qui accouchait : Un guérisseur l'a remis dans son ventre. C'est un petit animal sans poils comme un crapeaud et marchant comme lui, ou plutôt comme un crabe, pas de queue, mais une bouche avec des dents. Une de mes demi-sœurs est morte. On a fait l'autopsie et on a trouvé un *évu* qui avait avalé l'enfant.²⁴

Tous ces témoignages à vif de l'existence et de la nature de *l'évu* confirment sa réalité et son ambivalence²⁵.

²³ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 62. On lira également à ce sujet H. Lavignotte, "L'Evur, croyance des Pahouins du Gabon", *Cahier Missionnaire* n°20, Paris, Société des Missions Evangéliques, 1936.

²⁴Ibid.

²⁵ Selon l'abbé T. Tsala, prêtre d'origine *Ewondo*, le mot *évu* vient du terme *vu* qui signifie "être florissant, devenir riche". Dans la rigueur du terme qui rend heureux, riche et florissant. Il désigne tout d'abord l'estomac(...). Il s'agit d'une excroissance viscérale autour de laquelle on a bâti de véritables contes de fées, jusqu'à la faire habiter

Nous retenons de ces témoignages et des légendes déroulées plus haut que l'*évu* s'apparente à un petit animal quadrupède multiforme, répugnant comme le crabe, le crapeau, la scolopendre ou l'araignée. Il est carnacier et vampiriste, dispose d'une force mystique qui accroît le pouvoir de son détenteur, pour nuire ou pour enrichir. Les spécialistes en la matière distinguent l'*évu* positif (*évu akuma*) et l'*évu* négatif (*évu metom*)²⁶. Il se dit chez les *Ewondo* et les *Beti* en général que l'*évu* est à l'origine de toute prouesse exceptionnelle ou tout évènement extraordinaire²⁷. En effet, les légendes précédentes concordent sur le *janus* biface de l'*évu* et de toute personne qui le porte, à l'intar de la femme, donneuse de la vie par la fécondité (sous l'effet de l'*évu* positif), et destructrice sous l'emprise de l'*évu* négatif. Il n'est donc pas superflu de relever cette doublure emblématique de la grandeur et de la misère de la femme. N'est-ce pas là l'éternelle Eve, compagne et incitatrice d'Adam au péché ? Cette culpabilité féminine à tout acte maléfique permet d'appréhender les accusations présumées de meurtrières formulées *ex abupto*, souvent arbitrairement, à l'encontre des veuves. Ce qui expliquerait davantage les brimades et les sévices atroces observées dans le rite du veuvage (*akus*).

Ayant ainsi identifié l'*évu* comme agent essentiellement du mal, la suite de notre enquête révèle comment il agit dans un phénomène auquel croient dur comme fer les Africains, à savoir : la sorcellerie.

3. La sorcellerie

Dans sa thèse intitulée "La religion d'*Eboga*", R. Bureau estime que la sorcellerie est existentielle. Autrement dit, pour ceux qui en tirent profit c'est un mal nécessaire. Ils procèdent,

par un esprit doué des forces surnaturelles et capables d'agir indépendamment du corps qui l'habite. Cité par Mbala, "Charles Atangana"... p. 26.

²⁶Ibid. 39. Des entretiens de J-F. Vincent avec les femmes de Minlaaba en 1967, il ressort qu'il existe diverses sortes d'*évu*. Certains bénéfiques d'autres maléfiques. Parmi les *évu* bénéfiques, figurent : l'*évu* de connaissance, l'*évu* qui vous "donne quatre yeux", parce qu'en plus de vos propres yeux vous avez deux autres yeux pour "voir le monde des gens qui ont l'*évu*", l'*évu* de science qui permet de briller et dominer dans le monde intellectuel, l'*évu* de courage, grâce auquel on accomplit des exploits, l'*évu* de clairvoyance pour un leader. Les grands initiés des rites sont nécessairement détenteurs d'un super *évu*, *Ngul évu*.

²⁷M. Hebga, *Emancipation des églises sous tutelles, essai sur l'ère post-missionnaire*, Paris, Présence Africaine, 1976, p. 102. On peut aussi lire à ce sujet M. Augé, *Théorie des pouvoirs et idéologies*, Paris, Hermann, 1977 et F. Hagenbucher-Sacripandi, *Les fondements spirituels du pouvoir au royaume de Loango*, Paris, O.R.S.T.O.M., 1973. L'exploit de Nne Bodo par exemple qui conduit son peuple à la traversée de la Sanaga vers le XVII^{ème} siècle sur le dos de Ngan Medza, le python servant de pont, n'est que l'expression de cette force secrète mais primordiale qui se manifeste parmi les siens. Sous cet angle, les *évu*, quels qu'ils soient, ont comme dénominateur commun de permettre à leurs détenteurs respectifs d'aller au-delà des possibilités naturelles du commun des mortels. Ce sont en quelque sorte des forces de "dépassement" ou encore des *évu* de "super-puissance" qui accroissent la puissance et le prestige des détenteurs. C'est ce que l'ethnologue français R. Bureau appelle "sorcellerie existentielle".

à l'aide de l'*évu*, à l'élimination de leur cible pour affirmer leur supériorité. En effet, la sorcellerie renvoie à l'ensemble des pratiques surnaturelles courantes dans les sociétés dites « primitives » qui sont censées notamment produire des malefices²⁸. Le Père M. Hebga ne pense pas autrement lorsqu'il affirme : « La sorcellerie est l'ensemble des activités du sorcier. Le sorcier et la sorcière étant des personnes habitées même à leur insu, par un pouvoir maléfique qui les pousse à nuire, à détruire, à tuer »²⁹. Pour sa part, le professeur Evans-Pritchard emploie deux termes pour désigner le mot sorcellerie : *witchcraft* et *sorcery*³⁰. Par *witchcraft*, il entend tout simplement une émanation psychique maléfique de certaines personnes, une force du mal qui est parfois matérialisée par des excroissances : fibrome, kyste, animacule. Par *sorcery*, Evans-Pritchard désigne toutes les pratiques nocives de « sorcellerie » ou comme disent les Anglo-saxons, « *all its paraphernalia* ».

De ce qui précède, nous considérons la sorcellerie comme l'œuvre majeure des détenteurs de la force maléfique, l'*évu*. À l'arrivée de la mission pallotine en pays *Ewondo*, le 13 février 1901 et même après, les populations croient que les maladies, les calamités, les désordres sur tous les plans, économique, social, psychique et environnemental ont pour origine : la sorcellerie. Les *Ewondo* parlent alors de *dzongo* c'est-à-dire la précarité, le progrès éphémère, apauvrissement³¹. C'est la même remarque faite par Lavignote chez les Fang : « Chaque trace de tumeur, de kyste de l'ovaire ou de foie, ou de syphylis sur le placenta, l'hémorragie interne etc, est pour eux la présence de l'*évu*, l'*évu* lui-même »³². L'abbé Mviena

²⁸Microsoft ® Encarta ® 2009.

²⁹ Hebga, *Emancipation d'Eglises sous tutelle...*, p. 99.

³⁰ M. Hebga, « Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande », Oxford University Press, 1965, pp. 1-3, traduit par L. Evrard en français, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard, 1972. Du même auteur : *Nuer Religion*, Oxford, Clarendon University Press First published, 1956. On peut également lire R. Bureau, « Ombres et lumières en Afrique. Sorcellerie et prophétisme en Afrique Noire », in *Etudes*, avril 1967, p. 475 ; L'Abbé J.-B. Engudu Otu Mbala, « La sorcellerie dans l'Univers des croyances populaires Beti », Thèse de Doctorat en Théologie Morale spécialisée, Pontifica Universitas Urbaniana De propaganda Fide, Facultas Theologica, Roma, 1974, et M. Singleton, « La sorcellerie en Afrique. Qui fait quoi ? », in *Pro Mundi Vita Dossier, Dossier d'Afrique* n°12, Bruxelles, 1980.

³¹On peut lire à ce sujet : L. Mallart, *Magie et sorcellerie chez les Ewondo*, Paris X, Nanterre, ronéo, 1971 ; P. Guillemin, « Les superstitions encore en usage en pays Ewondo », in *Cameroun Catholique*, juillet-août-septembre, 1943, pp. 23-37. Et les jeunes générations gagneront à comprendre que : « Nos parents qui ont construit ce pays savaient que l'*évu* est « arbre de ruine (*dzongo*) », cf. Entretien de Laburthe-tolra avec Pierre Zogo, Mintsagon, 07-02- 1967. Cf. Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*, p. 67. On comprend dès lors que les collaborateurs africains des missionnaires et leurs ouïalles ont désigné l'*évu* par « satan ». Dans le journal *Nleb Bekristen* de 1949, Pierre Mebe, l'un des tout premiers catéchistes ewondo a développé cette identification de l'*évu* à « satan », s'inspirant des récits bibliques

³² Ibid.p. 73. Pour sa part, C. Abega postule que l'*évu* constitue un trait d'union commun aux sorciers, leur permettant de se dédoubler et de participer volontairement ou involontairement aux activités nocturnes et diurnes,

revèle que : “Le sorcier, jette le mauvais sort, donne la maladie, empêche la fécondité des femmes et la fertilité du sol. Il trouble ainsi l’ordre, la paix et la vie à l’aide de son *évu*”³³. Ce phénomène s’expliquerait dans ce qu’il convient d’appeler le manichéisme de la vision religieuse traditionnelle des *Ewondo*, axée sur la lutte acharnée des forces opposées du bien et du mal³⁴.

Dans la perspective historique qui est la nôtre, le caractère abominable de l’*évu* et les effets dévastateurs de la sorcellerie dont il est le ferment, ont été et sont de plus en plus aujourd’hui catalysés par l’exacerbation des compétitions ; d’où la recrudescence des pratiques de la sorcellerie³⁵. Dans ce prisme, il faut détruire pour dépasser, écraser pour se hisser au-dessus de tous et contre tous. Cette logique de la sorcellerie conduit indubitablement dans l’univers de “l’oedipe africain”. Tant il est établi que, selon la tradition lignagère non hiérarchisée des *Beti*, on ne devrait se penser ou se souhaiter supérieur à ses frères³⁶. C’est ce qui explique d’ailleurs, en partie, des rituels de générosité, de partage et de retribution (*bilabi*) visant à atténuer les tensions de sorcellerie. Il est significatif de constater que la rivalité entre les membres d’une même famille voire d’un même lignage, porte le vocable *agnô*, littéralement “écrasement”. Le désir de posséder de plus en plus de richesses et de pouvoir rend la compétition incontournable. Tous les acteurs oeuvrent alors avec la connivence de l’*évu*³⁷.

dites de sorcellerie. Cf., C. Abega, *Peut-on parler d’une identité culturelle camerounaise au niveau spirituel ?* Paris, A.B.C., 1985, p. 37.

³³ Mviena, *La notion de péché chez les Beti...*, p. 38.

³⁴ Le manichéisme, comme on le sait, est une religion antique fondée par Mani, ressortissant d’une famille aristocratique de Babylonie (Irak actuel), qui prédit d’abord en Perse aux III^{ème} et IV^{ème} siècles. Sa pensée se résume dans la représentation du bien et du mal par la lumière et l’obscurité, les deux étant des forces opposées engagées dans la conquête du monde.

³⁵ Ces pratiques sont, toute proportion gardée, des équivalences des sentences inquisitoriales contre les sorciers au Moyen Âge en Europe. On verra par exemple au terme d’une ordalie, une femme coupable de la mort de son époux carrément égorgée. La fonction de juge dans ces sortes de tribunaux inquisitoriaux est assumée chez les *Ewondo* par une personne reconnue pour son impartialité (*égegama*), expert anti-sorciers, *ngégân*. Le mot *ngan* vient de *kan* qui signifie “honorer”, “faire valoir”, et “croire”. Le *ngan* est donc à la fois ce qui inspire confiance et ce qui donne valeur. Cf. Microsoft ® Encarta ® 2009. Il est intéressant de souligner que les pratiques d’ordalies contre la sorcellerie chez les anciens *ewondo* sont proches des épreuves judiciaires pratiquées au Moyen-Âge en Europe. Ces épreuves sont alors considérées comme relevant du “jugement de Dieu” pour établir la vérité. L’histoire nous apprend que la pratique des ordalies est officiellement instituée par l’Eglise catholique et le pouvoir royal à l’époque médiévale.

³⁶ Owono, “Pauvreté et paupérisation”...

³⁷ M. T. Mengue, “La jeunesse camerounaise et les phénomènes de sorcellerie : essai d’interprétation sociologique”, in Eric de Rosy, *Justice et sorcellerie*, Paris, Karthala-Presses de l’UCAC, 2006, pp.121-133. Selon l’auteur, les sorciers, à travers l’*évu*, fournissent le contre-point anarchique des hiérarchies apparentes. Sous ce prisme, le pouvoir ne peut se constituer sans l’appoint des luttes hégémoniques clandestines à connotation spirituelle.

Dans ces conditions, le désordre que crée la sorcellerie est compris dans l'ordre institutionnel de la société. La pratique de la sorcellerie est ainsi perçue comme la revanche de l'individu contre un pan du système social, oppressant et injuste. Il s'agit d'une mise en évidence de la dialectique dans les processus de contradictions voire d'oppositions du double sens de l'*évu*. Dès lors, la mouvance de la sorcellerie devient le domaine des ambitions inavouables, de dettes, de soupçons dans un monde dissimulé. En enrichissant une personne ou une poignée de gens, l'*évu* accroît les inégalités et renforce l'individualisme dans une société déjà polysegmentée. C'est pourquoi l'*évu* et son corollaire le *mgbë* (la sorcellerie) ont été et demeurent encore des préoccupations majeures des *Ewondo* qui admettent en fin de compte que la sorcellerie c'est le *dzongo*, c'est-à-dire la déchéance³⁸. Fouda Etoundi semble plus explicite :

L'homme porteur de l'*évu* est comparable à un arbre percé d'un trou...Il est plus aisé de l'abattre. En effet, il tombe dès qu'on atteint le trou. De même est la personne possédant l'*évu*. Si le sorcier lance un malheur à son encontre, il est rapidement touché. Mais celui qui n'a pas d'*évu* est souvent hors d'atteinte ; même s'il est atteint, on va le soigner, et il sera guéri. C'est le cas contraire pour celui qui a l'*évu*, il meurt facilement s'il est atteint, car l'*évu* qui ressemble à un batricien n'a d'égard envers personne d'autre et se voit invulnérable...L'*évu* est au service du mal. Elle voue une haine tenace à toute personne pacifique, juste, droite, à toute personne en bonne santé, belle de figure, charitable, accueillante, paternelle, etc. Son terrain de prédilection ce sont des pleurs, la violence, la guerre, la haine. L'*évu* préfère toujours le mal et reste au service du mal.³⁹

Il ressort de ce volet que la pensée religieuse des *Ewondo* s'articule autour de la pratique et du combat contre la sorcellerie, œuvre de l'*évu*. R. Bureau ne pense pas autrement. Il indique fort à propos que :

Tout homme chez eux, est a priori *witch* (sorcier) par sa possession inconsciente d'un *évu* héréditaire plus ou moins fort. Grâce à cette force, certains "bons sorciers" ou "magiciens" appelés *Beyem be ngân*, pourront combattre *Beyem be mgbë* (sorciers), en retournant contre eux leurs propres armes dans les *mekên* (rituels ou ruse)⁴⁰.

Dans la perspective de l'histoire comparée des traditions religieuses, on peut estimer un rapprochement entre l'*évu* et satan, le personnage biblique mystiquement rusé, maléfique et meurtrier. Cette similitude va aider à comprendre des attitudes particulières des Africains et des missionnaires chrétiens à l'ère de la première évangélisation (fin XIX^{ème}-début XX^{ème} siècle) que nous étayons au chapitre III.

³⁸Vincent, *Traditions et transition...*, p. 85.

³⁹Ibid.

⁴⁰R. Bureau, "Ombres et lumières en Afrique. Sorcellerie et prophétisme en Afrique Noire", in *Etudes*, avril 1967, p. 475. On peut également lire du même auteur, "Ethno-sociologie religieuse des Duala et apparentés", in *Recherches et études camerounaises*, Numéro spécial 7-8., Yaoundé, 1962.

En outre, la mythologie et la théologie des *Eakang* dévoilent des interdits qui réaffirment la croyance des *Ewondo* à un Dieu justicier disposé à punir les fautifs et gratifier les fidèles à ses lois ; comme disent les chrétiens : un Dieu misericordieux mais jaloux de ses exigences. Quelles sont, selon la religion *ewondo*, les interdits divins ?

4. Les interdits

L'interdit, *éki*, en langue *ewondo* est le substantif du verbe *ki* : renoncer, s'interdire. L'interdit désigne donc étymologiquement ce qui est n'est pas autorisé ; c'est une loi, un commandement que Dieu prescrit aux humains, et dont le respect garantit le bien. Et comme tel, l'interdit doit être scrupuleusement respecté, sous peine de s'attirer le courroux du divin. Étant compris que les "choses interdites" relèvent de la manifestation de la transcendance divine par rapport aux individus. Le mythe de l'origine de la rupture entre Dieu et les humains enseigne que la transgression des interdits fixés par Dieu signa *de jure* la fin de l'âge d'or dans la société première, marqué jadis par l'harmonie entre les humains et le divin⁴¹. Le bris-d'interdit (*nsem*) voire le péché qui en est un synonyme induit la perte de la paix *mvoe*. On dit alors du bris-d'interdit, *nsem* qu'il infecte les coupables et la société comme une plaie purulante ou une épidémie (*aboué*). La crise semble biologique et son mal physique et psychique⁴².

Mais les anciens *Ewondo* ont su restaurer le bien voire l'harmonie entre le divin et les humains par des rites spécifiques à chaque calamité due à un bris-d'interdit. C'est le sens du tableau ci-après.

⁴¹C'est le sens donné à ces proverbes *ewondo* : "Qui respecte les interdits, vivra longtemps" : *nge w aye ying ayap ba'ala biki* ; "Tu as mal au ventre tu sais ce que tu as mangé" : *O kôn àbôm, O yem édzom o di* ; "Ne regarde pas l'endroit où tu tombes mais plutôt là où tu as trébuché" : *Te ke bene évôm waku ve évom o kolo mbeg*. On lira avec un égal intérêt P. F. Edongo Ntede, *Ethno-anthrologie des punitions en Afrique*, Paris, l'Harmattan 2010 ; M. Bertaut, "Le droit coutumier des Boulou", Thèse de Doctorat en Droit, Paris, 1935 et Mviena, "La conception du péché chez les Beti"...

⁴²Mviena, "La conception du péché chez les Beti"..., p. 103.

Tableau 1: Tableau synoptique des interdits, des bris-d'interdits, de leurs conséquences et des rites appropriés.

Interdits	Cas de bris d'interdits	Conséquences	Rites appropriés
Vol	-Vol (bétail, récolte...);	Maladies	<i>Esob Nyol</i>
	-Recidive de vols.	malchance. -Succession d'échecs -Stérilité	- <i>Mevungu</i> (par les femmes) - <i>So</i> (par les hommes)
Adultère	Relations sexuelles extra conjugales	Maladie, malchance	- <i>Esié</i> pour les nobles
Manque de respect aux aînés, parents, ancêtres	Désobéissance, profanation des tombeaux ; Injures ; Découvrir la nudité de ses parents.	Malédiction	- <i>Eva'a mete</i>
Inceste	Relation sexuelle avec une parenté	Succession de calamités	- <i>Tso'o</i> (inceste de premier ordre) - <i>Ekoro ntomba</i> (inceste de second ordre)
Meurtre	Parricide. Assassinat. Empoisonnement.	Succession d'abominations	- <i>Tso'o</i>
Suicide	Pendaison ou autre mort volontaire	Succession d'abominations	- <i>Tso'o</i>
Mort par effusion de sang ou par étouffement	Accident mortel avec écoulement de sang, noyade, chute d'un arbre, mort par abattage d'un arbre, mort d'incendie	Succession de calamités	- <i>Tso'o</i>
Sorcellerie	Complot pour faire du mal	Stérilité, catastrophe	- <i>So</i>

Source : Ce tableau est élaboré à partir de notre enquête et d'autres études antérieures sur les croyances et rites *beti*⁴³.

⁴³Il s'agit notamment des ouvrages ci-après : J.-C. Atangana, *Des us et coutumes de nos ancêtres à l'usage des jeunes générations. Asu metum be tara ai be nana. De majorum nostrorum usibus*, Yaoundé, Presses de l'Isiprint, 2013, p. 27 ; Fouda Etoundi, *La tradition beti ...*, pp. 20-25 ; Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés secrètes ...*,

De ce tableau se dégage la corrélation entre les bris-d'interdits, *minsem* et leurs méfaits, puis entre les calamités qui en découlent et les rites expiatoires appropriés⁴⁴. Il apparaît clairement une graduation des infractions, allant du vol au suicide, puis une progression des malheurs correspondants, de la disgrâce à l'abomination en passant par des maladies et la stérilité⁴⁵. Certaines infractions qu'on peut qualifier légères telles que le vol de récolte ou de bétail (*olanda*) n'entraînent pas automatiquement de conséquences mortelles, plutôt de la disgrâce et du désordre (*asanda*). En cas de récidive, ces actes causent une succession de malheurs (*anyama*). Mais les plus lourdes infractions sont le meurtre d'un parent, le suicide et l'inceste⁴⁶. Le témoignage d'Agnès du village Andock en mars 1967 en est révélateur :

Autrefois les rivières étaient appropriées, bief par bief. Quand on allait pêcher dans un autre bief que le sien cela pouvait avoir des conséquences fatales. On subissait la malédiction ...Très rapidement on tombait malade⁴⁷.

Pour parer à des infractions non mortelles, à l'instar du vol, de l'adultère, ayant causé la maladie, la stérilité, l'appauvrissement, la disgrâce ou les échecs dans les entreprises, il faudrait organiser des rites expiatoires, de purification et de guérison en l'occurrence.

C'est à ce niveau que se révèle le rôle déterminant de grands initiés, personnages-clés qui officient voire président les rites. Ils portent différents titres en fonction de leurs compétences : *asuzoa* : (la face d'éléphant), le chef des candidats à un rite (*mvôn*). Il ou elle est placé(e), à la tête des épreuves des rituels ; et à ce titre, il ou elle embrasse le premier ou la première, tous les périls auxquels sont soumis les candidats au rite (*mvôn*) ; raison pour laquelle il porte le nom de face d'éléphant⁴⁸ ; *nnom ngi*, administrateur du rite *ngi* ; *mkipangos*, l'initié ; *zomeloa*, patriarche, encadreur spirituel des membres de son groupe lignager. Soulignons que sa présence doit être effective à toute affaire qui se déroule dans le groupe. Il est habilité à : bénir, diriger les cérémonies secrètes (*ésok*), les obsèques et les funérailles...En un mot, le

pp. 120-140 et I. Tabi, *La théologie des rites beti : essai d'explication religieuses des rites beti et ses implications socio-culturelles*, Yaoundé, C.E.N.C., 1991, pp. 16-29.

⁴⁴Pascaline Nkili, 75 ans, ménagère, Ngoulmekong, 28 septembre 2017.

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ L. Messi, "Le Tso'o Beti", Archives de la Centrale Diocésaine des Œuvres, dossier n°71, Sorcellerie, *Eva'a mete, Tso'o et religion traditionnelle*, 25/8/1982. ; P. Mviena, *Univers culturel et religieux du peuple Beti*, Yaoundé, Imprimerie Saint-Paul, 1970, p. 104 et P.F. Edondo Ntede, *Ethno-anthropologie des punitions en Afrique*, Paris, L'Harmattan, pp. 122-123.

⁴⁷ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 72 et Fouda Etoundi, *La tradition beti ...*, pp. 20-25.

⁴⁸ Ibid., pp. 34-35.

zomeloa est le gardien du lignage dans tous les domaines ; à ce titre il demeure en communion avec les ancêtres⁴⁹.

Le *ngegân* quant à lui, est un guérisseur spécialisé dans un domaine particulier : divination, soins et ordalies. Parmi les guérisseurs *ewondo* célèbres, figurent Fouda Ela et Tabetene, experts en divination⁵⁰.

Tous ces grands initiés, comme nous rappelle Claire Amombo, une guérisseuse à 7 km de Mfou, au village Mendong I, spécialiste en “maladies de sorcellerie” devaient avoir un super *évu*, pour que le rite soit fort.⁵¹ Les *Beti* ayant façonné une vision religieuse s’articulant autour de la lutte entre le mal et le bien, n’ont pas oublié un moment crucial de cette lutte, à savoir : la mort.

5. La mort

Afin de cerner l’enigme de la mort chez les *Ewondo*, il semble nécessaire de définir d’abord le concept “mort”, de le situer ensuite dans la tradition *ewondo*.

Par définition, la mort désigne la fin d’une vie, et l’appréhension par la pensée de cette fin⁵². La mort est conçue à la fois comme un phénomène naturel et culturel. En tant que phénomène naturel, la mort est considérée comme l’arrêt complet et irréversible des fonctions d’un organisme vivant, avec disparition de sa cohérence formelle et destruction progressive des unités cellulaires et tissulaires. La mort -naturelle et non accidentelle- est ainsi un processus organique propre à tout être vivant ; à partir du moment où on naît. La mort devient alors comme l’aboutissement du processus naturel enraciné dans la vie. A cet égard, la mort interpelle un questionnement quant à la disparition complète des parties ou composantes de l’être. Qu’en pensent les aïeux des *ewondo* ?

Selon la pensée ancestrale *ewondo*, l’être humain dispose, outre des parties matérielles périssables (*nyol* : le corps, *évundi* : le souffle), mais aussi une composante immortelle, l’esprit (*nsisim*). Ce postulat implique donc que la mort naturelle n’induit pas la fin complète de

⁴⁹Fouda Etoundi, *La tradition beti ...*, p. 25 et M. Augé, *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Paris, Hermann, 1975, pp. 22-27.

⁵⁰Super Makia, 52 ans, Guérisseur, Yaoundé, 05 mars 2014. Dans la perspective de l’histoire comparée des religions, compte tenu de ce qui précède, force est de constater que les chefs et cheftaines de rite beti jouent les rôles de “prêtres” dans les religions antiques de souche égyptienne. Leur fonction consiste en substance à établir ou à maintenir le contact entre les fidèles et la divinité en assurant un culte, des prières, des sacrifices et autres services d’un Dieu, en échange desquels le pardon, les bénédictions et les délivrances sont obtenues par les adeptes, cf. Microsoft ® Encarta ® 2009.

⁵¹ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 113.

⁵²Microsoft ® Encarta ® 2009.

l'existence humaine. Pour les *Ewondo*, comme pour les Africains en général, l'homme ne disparaît pas avec l'anéantissement de son corps physique, *nyol*. Il survit spirituellement. Le célèbre poème de l'écrivain sénégalais Birago Diop, "Souffles" en est révélateur :

Ecoute plus souvent
 Les choses que les êtres.
 La voix du feu s'entend,
 Entend la voix de l'eau,
 Ecoute dans le vent
 Le buisson en sanglot.
 C'est le souffle des ancêtres ...
 Ceux qui sont morts ne sont jamais partis,
 Ils sont dans l'ombre qui s'éclaire
 Et dans l'ombre qui s'épaissit,
 Les morts ne sont pas sous la terre :
 Ils sont dans l'arbre qui frémit,
 Ils sont dans le bois qui gémit,
 Ils sont dans l'eau qui coule,
 Ils sont dans l'eau qui dort,
 Ils sont dans la cave,
 Ils sont dans la foule, les morts ne sont pas morts⁵³.

A travers ce poème, B. Diop, l'un des chantres de la Négritude, exprime la croyance africaine à la survie de l'être humain après le décès. Les *Ewondo* ne pensent pas différemment : Les âmes des morts vivent parmi nous, non loin de notre environnement : dans l'eau, le vent, les arbres, en forêt, au village⁵⁴... Cette représentation de la mort s'exprime dans les rites funéraires que nous développons au chapitre suivant⁵⁵.

Au demeurant, selon la pensée *ewondo*, voici les quatre composantes essentielles de l'être humain qui ne disparaissent pas définitivement tous lors du décès d'un individu :

-*Nyol*, corps, c'est-à-dire l'apparence de la personne, en tant qu'elle se donne à voir, synonyme de corps physique ;

-*Evundu*, souffle de vie propre à l'homme que les premiers missionnaires chrétiens ont traduit par "âme" ;

-*Nsisim*, ombre portée d'objet. C'est la personne en tant qu'agile, subtile, maîtresse de l'espace ;

⁵³Birago Diop, "souffles", in *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* (de Léopold Sédar Senghor), 1948, p. 144.

⁵⁴ On peut lire sur ce thème P.-L. Martrou, "L'âme fang après la mort", in *Anthropos* VI, 1911.

⁵⁵ Il convient de souligner que cette croyance se fonde sur l'animisme déjà vivace dans les civilisations antiques, égyptiennes, cananéennes et greco-romaine. Notons que la théorie occidentale judéo-chrétienne de l'animisme qui indique la dualité du corps et de l'âme est réductrice par rapport à la pensée africaine. Certes, les deux postulent la survie *post-mortem* de la partie spirituelle de l'être, ils se démarquent de ce que, chez les Africains, les instances de la personnalité sont plurielles.

-*Nnem*, cœur, personne en tant que doué de connaissance et d'affectivité. C'est le siège des pulsions.

Suivant l'approche de l'histoire comparée des religions, il n'est pas superflu de relever que la conception de la mort chez les *Ewondo* rejoint celle des Égyptiens et des judéo-chrétiens. Plus largement, les peuples « primitifs » dont les ancêtres ont des origines égyptiennes ainsi que ceux indo-européens ayant séjourné dans la vallée du Nil partagent cette conception. Le Père M. P. Hebga en donne une éloquente illustration en dévoilant les similitudes dans ce domaine, entre trois importants groupes bantou du Cameroun : *Bassa*, *Duala* et *Ewondo* se réclamant tous d'origine égyptienne⁵⁶. Le seul grand voyage est pour eux la mort. Il s'accomplit non pas par le corps physique (*nyol*) mais par l'esprit⁵⁷. Ce qui fait de la mort un passage de l'être humain du monde des vivants à celui des *bekôn*, mâmes ou esprits. Il est ainsi admis chez *Ewondo* que le défunt part donc en voyage (*dulu*) dans l'au-delà⁵⁸.

On comprend dès lors la sérénité qui entoure les obsèques d'un *môt dzal*, un homme ou un maître du village ; sentant sa mort prochaine il dit adieu aux siens. Voici ce que rapporte Messi :

Le mourant s'adresse d'abord à ses fils, leur explique ce qu'il fait, crache sa salive sur le sol, pour que le mal aille en bas, en l'air pour que le bien monte, et souhaite que si quelqu'un veut du mal à ses fils, tout ce mal se retourne contre son instigateur. Il donne ensuite la bénédiction à ses cousins et à tous les siens, avec un déluge de bons conseils : ne vous disputez pas, ne faites rien de mal, sinon la malédiction sera sur vous et sur vos enfants : ne soyez ni avare, ni orgueilleux, mais uniquement généreux (*akab*) ; la générosité vous vaudra gloire et affection (*dûma aï édîn*), des amitiés (*mevoé*) dans tout le pays. Tandis que l'avarice (*âkâk*), le mépris (*ébiandi*), l'orgueil vous attireront haine (*zîn*) et malédiction (*biyoé* pluriel de *éyôé*). Ils les exhortent à vivre en bonne entente et les bénit pour que tous demeurent ainsi en paix et en amitié, (*mgha aï mvoé*).⁵⁹

Cette vision de la mort concorde avec ce maxime de Platon dans *Le Phédon*, IX : “Le sage n'a pas peur de la mort”⁶⁰. Écoutons à ce propos Mbala Appolonie raconter les derniers moments de l'existence de son grand-père alors malade, à quelques mois de sa mort :

C'était un dimanche à la sortie de la messe, notre grand-père Eya Etienne fit appeler sa progéniture ainsi que ses frères et sœurs du village. Tous prirent place autour de lui et l'écoutèrent religieusement, toute oreille et toute immobilité : je vous quitte dans bientôt. Gardez-vous de pratiquer l'amour *édîng*, la tolérance *Bidzuga*. Respecter les aînés et craigner Dieu. Ne vous laissez pas entraîner par les méchants,

⁵⁶ M. Hebga, “Le concept de métamorphose d'hommes en animaux chez les Bassa, Duala, Ewondo, Bantu du Sud Cameroun”, Thèse de Doctorat de III^{ème} cycle en Philosophie, Université de Rennes, 1968, pp.20-62.

⁵⁷H-M. Bot Ba Njock, “Prééminences sociales et systèmes politico-religieux dans la société traditionnelle bulu et fang” in *Journal de la société des Africanistes*, Paris, Musée de l'Homme, 1960, pp. 151-171. Le linguiste Bot Ba Njock rattache d'ailleurs le mot *wu* “mourir”, à la même racine que *wulu*, “marcher”

⁵⁸ Pour signifier chez nous que quelqu'un est décédé on préfère dire qu'il est “parti” ou qu'il a “traversé”.

⁵⁹Mbarga Essono Evina, 81 ans, Ménagère, Yaoundé, 17 octobre 2014

⁶⁰Microsoft ® Encarta ® 2009.

Bod metôm pour faire du mal à autrui. Je m’envais où habitent mes aïeux qui m’ont précédé et continuerai à veiller pour vous⁶¹.

Si la mort survient à l’improviste chez une personne ou dans un groupe, sous forme de “mort subite” voire accidentelle, on parle d’*awu nsîgnâ* (du verbe *sîgan* : surprendre en terrifiant). Ce genre de mort est considéré comme étant une manifestation de la sorcellerie. Dans ces cas, pour stopper la malédiction qui en est la cause, il faudrait organiser un rite approprié, le *tso’o* où intervient une autre croyance capitale : le culte des ancêtres.

6. Le culte des ancêtres

Pour mieux saisir l’importance du culte des ancêtres, il convient de définir d’abord les deux concepts “ancêtre” et “culte”, en les situant dans le contexte africain en général et *ewondo* en particulier.

a. Qu’est-ce qu’un ancêtre ?

Dans son étude consacrée à la mythologie comparée des sociétés “primitives”, l’anthropologue britannique E. B. Tylor (1832-1917), s’est intéressé particulièrement au concept “ancêtre”. Il indique que, doué comme les autres êtres d’une âme immortelle et de surcroît héritant des qualités d’un patriarche, l’ancêtre jouit en Afrique d’un statut prestigieux. Au plan temporel, il convient de préciser que le statut d’ancêtre n’est pas *a priori* acquis par le commun des mortels, mais uniquement par ceux qui, de leur vivant, se sont illustrés par leurs qualités supérieures qui leur confèrent le titre de patriarche dans la lignée. Chez les *Ewondo*, voici des valeurs qui conditionnent l’admission au statut d’ancêtre : le courage, la bravoure, attestés par plusieurs exploits, la générosité, l’exemplarité en affichant une attitude à la fois probe, impartial, (*soso’o*), affable (*akab*) et tolérant c’est à dire disposé à accorder le pardon (*bidzuga*).

En un mot, un patriarche plein de vertus de son vivant mérite le statut d’ancêtre. Il devient un est archétype de sa lignée. Le père M. Hebga l dit plus explicitement :

Il s’agit des défunts entrés par la mort et les cérémonies funébres dans le numineux. Ceux d’entre eux qui sont méchants et nuisibles ne jouissent pas du titre glorieux d’ancêtres, mais seulement ceux dont l’action

⁶¹ Mbarga Essono Evina, 81 ans, Ménagère, Yaoundé, 17 octobre 2014.

est bénéfique sur les descendants. Ils sont avant tout des pères fondateurs, des législateurs, des protecteurs et des surveillants de la famille ou du clan⁶².

On ne s'improvise donc pas ancêtre. J.M. Ela le réitère en substance:

Parmi ceux que nous considérons comme nos ancêtres, lequel d'entre eux est mort en rupture avec Dieu ? ... Dans la tradition africaine, revêtir la dignité d'ancêtre suppose qu'on a excellé dans la pratique de la vertu au long de son existence⁶³.

Compte tenu des témoignages et des développements qui précèdent, il ne fait aucun doute qu'un ancêtre détient des pouvoirs surnaturels que nous dévoilons dans les lignes qui suivent.

b. Les pouvoirs des ancêtres

En Afrique, la liaison mystique avec les ancêtres divinisés est constante et active. Rien ne se fait sans les consulter et s'assurer de leur protection. Les hommes vivent dans l'abondance et la prospérité s'ils ont su les satisfaire. Par contre, les catastrophes et les calamités se succèdent sur terre si ces dieux ont été négligés ou offensés⁶⁴. En retirant l'attribut de "dieux" que Verger accorde aux ancêtres, classés précédemment comme des médiateurs, l'auteur décline- et c'est le plus vrai de son idée- les pouvoirs reconnus par les négro-africains à leurs ancêtres.

Eu égard aux qualités que leurs âmes auraient hérité de leur séjour dans le monde des vivants (droiture, générosité, courage, paternité, amabilité...), il faut admettre que depuis l'au-delà, les ancêtres, sacralisés, puissent aider leurs descendants sur terre à se "blinder", à lutter contre les forces du mal, et à obtenir du devin le pardon et la purification de leurs fautes (*minsem*). Il est donc compris que c'est par eux que l'on obtient le pardon et les bienfaits du divin, par exemple : la guérison, la protection et la prospérité. D'où les supplications qui leur sont adressées lors des rites. En témoigne cet extrait des éloges funèbres :

Va immobile !
 Réserve-moi un lit du mur du fond :
 Je suis couché là tout seul, que fais-je encore dans ce monde d'en-haut
 O frère défunt, mon frère, avec qui m'as-tu laissé ?...
 Où aller m'asseoir avec mon chagrin ?
 Mon père est mort, ma mère est morte,
 Tous mes frères ont fini par mourir (...)
 Mon frère réserve-moi un lit près du mur du fond.
 Mon père attends-moi !

⁶²Hebga, *Emancipation d'Eglises...*, p. 126.

⁶³Ela, *Ma foi d'Africain ...*, p. 50.

⁶⁴P. Verger, *Dieux d'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1954, p. 54.

Je suis déjà en chemin pour vous suivre.⁶⁵

La tradition *Ewondo* insiste qu'il faut supplier les ancêtres afin qu'ils intercèdent auprès des puissances de l'au-delà dans l'espoir de bénéficier de leur félicité. E. Fouda Etoundi le dit sans détours :

La communication avec les mânes était chose facile. Le notable initié se rendait la nuit au cimetière, et après avoir accompli le rituel approprié, il rencontrait les personnes invoquées qui répondaient aux questions posées. D'où la réalisation de leurs entreprises⁶⁶.

On peut encore le relever ainsi:

The living owe their existence to their ancestors from whom they receive every thing necessary for life. On the other hand, the living-dead can "enjoy" their being ancestors only through the living clan community. In this way a kind of "interaction" hierarchically organized from top to bottom and vice-versa- is created between two communities. The goal of vitality for one-self; every one has to share it with the others members of the family and clan. This means that every member has to behave in such a way that all that is done contributes towards the development of life⁶⁷.

On comprend dès lors que les rites *Ewondo* accordent un point d'orgue au culte des ancêtres⁶⁸.

c. La célébration du culte des ancêtres

Le culte désigne l'ensemble des rituels par lesquels une communauté humaine honore ses dieux et entretient des relations avec eux. Par là, on cultive ses rapports avec Dieu comme on cultive l'amitié ; on soigne la divinité pour elle-même et en vue de ses bienfaits⁶⁹. D'où le rituel des sacrifices associé à cette croyance et indissociable à tout rite.

7. Les sacrifices

Rappelons que le sacrifice est une offrande destinée à acheter la faveur de Dieu ou détourner sa colère. Ce faisant on renonce à ses biens pour un plus grand bien, à des êtres chers pour une valeur suprême des gains inestimables⁷⁰. Il en ressort en substance que le sacrifice exprime un échange de dons entre le fidèle et Dieu⁷¹. De tels rituels permettent de sceller à

⁶⁵ Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés ...*, p. 46.

⁶⁶ Fouda Etoundi, *La tradition beti...*, p. 16.

⁶⁷ Bénézet Bujo, *The ethnical dimension of community. The African model and the dialogue between North and South*, Nairobi, Paulines Publications Africa, 1998, p. 21.

⁶⁸ Dans le taïosme par exemple, on craint particulièrement les esprits des ancêtres dont le culte a été négligé. Cf. Microsoft ® Encarta ® 2009.

⁶⁹ Microsoft ® Encarta ® 2009.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Historiquement, la pratique des sacrifices humains est aussi vieille que l'humanité. Dès le paléolithique on observe déjà des pratiques d'anthropophagie et de cannibalisme des religions premières, attestées en Océanie et en Afrique noire jusqu'à nos jours. Dans de nombreuses civilisations, notamment en Égypte pharaonique, le roi

nouveau le pacte fondateur entre les divinités et les humains, parfois par ce que l'historien français R. Girard appelle la "violence sacrée"⁷².

Les *Ewondo* qui rencontrent les missinnaires Pallotins à Yaoundé en 1901 ne sont guère étrangers aux sacrifices. Divers témoignages recueillis en 1920 par Mgr Hennemann et par L. Eze se recourent et attestent qu'à la mort d'un *nkukuma* on couchait la femme vivante, à l'endroit préparé au fond de la tombe, puis on déposait le corps de son mari de telle sorte que la tête de l'homme repose sur le bras de la femme et un des pieds de la femme sur le corps de l'homme ; ensuite on comblait la tombe⁷³. C'est presque dans les mêmes conditions que le grand chef Essomba Emomba avait été enterré à Kama, d'après ce témoignage de H. Onana, recueilli le 13 avril 1970:

On a dit à un esclave : "Viens, couche-toi là !", et on le fit coucher au fond de la niche mortuaire ; on arrache le mort à côté de lui, avec la main du mort sur lui ; ensuite on dit à une femme : "Viens toi aussi". On la plaça à côté du mort, vers l'extérieur de la niche, qu'on ferma avec une porte d'écorce. On combla

offrait ses captifs à ses dieux et la mise à mort de ceux-ci -certainement symbolique- était le sacrifice d'une prise de guerre de grande valeur. Comme en témoignent les fresques d'Abou Simbel vers 1250, le pharaon donnait une part de son butin aux dieux un peu comme aujourd'hui le gagnant d'un jeu fait une offrande à des œuvres pieuses. Les Aztèques de l'Amérique précolombienne sacrifiaient des milliers de prisonniers de guerre dont ils arrachaient le cœur et dont les corps étaient partagés entre les habitants : le sang versé était supposé servir d'énergie au soleil pour qu'il renaisse chaque matin. Il pourrait être aussi le moyen de resserrer les liens entre les généraux et les prêtres-nous dirions aujourd'hui entre le sabre et le gourpillon-. De même, être vaincu, pour les Aztèques, revenait à offenser Huitzilopachi, il convenait donc de l'apaiser⁷¹. En Israël, les sacrifices des enfants de la vieille religion cananéenne auraient persisté jusqu'au milieu du premier millénaire avant J-C., comme le révèlent de nombreuses dénonciations des prophètes bibliques. La géhenne, cette vallée proche de Jérusalem, et devenu synonyme d'enfer, était l'un des lieux de ces immolations par le feu (les flammes de l'enfer symbolisent cette pratique). Dans le culte cananéen des enfants étaient sacrifiés au Dieu Moloch, dont le nom signifie "roi", et qui était une sorte de divinisation du pouvoir politique local. Les enfants symbolisant dans les civilisations antiques la pureté, l'innocence et la perfection physique et morale. Dans des civilisations aussi différentes que la Chine antique ou la Nubie de l'ère chrétienne, on enterrait les rois avec leurs serviteurs et leurs concubines pour que le souverain ne manque de rien dans l'autre monde. Les hommes et les femmes étaient ainsi sacrifiés à un monarque divinisé auquel on ne pouvait rien refuser. Aussi les Batak qui vivent à Sumatra font des sacrifices au grand Dieu pour s'assurer longue vie et descendance nombreuse. Les Incas pratiquaient des immolations lorsque le pays se trouvait dans une situation difficile. On lira avec un égal intérêt M. Schebesta, *Le sens religieux des Primitifs*, Paris, Mame 1963, pp. 20-29 ; D. Paulme, *Les religions africaines traditionnelles*, Paris, Seuil, 1965, pp. 16-20.

⁷²Vallet, *L'héritage des religions* ..., p. 50, et R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, pp. 10-19. Dans *Totem et Tabou*, Freud a émis l'hypothèse du meurtre de leur père par les fils d'une horde primitive qui aurait mangé le cadavre de leur géniteur. L'eucharistie chrétienne serait l'inverse de ce repas : elle institue la communion dans laquelle les frères réunis goûtent de la chair et du sang du fils et non du père afin de se sanctifier et de s'identifier avec lui.

⁷³L.-F. Eze, *Textes de la tradition orale beti*, Yaoundé, Publications de la Direction des Affaires Culturelles, 1971, p. 11 et p. 32.

la fosse. On est venu écouter pendant deux à trois jours et l'on entendait encore remuer à l'intérieur. Quand on n'entendit plus rien, on reprit la célébration de l'*ésana*⁷⁴.

On observe cependant une évolution en faveur de la substitution des sacrifices humains par l'immolation des animaux ou des objets "sacrés"⁷⁵.

En clair, tuer une bête pour épargner les hommes, telle est l'économie religieuse du sacrifice de l'animal. On se souvient que dans la société traditionnelle *ewondo*, l'institution des échanges purement commerciaux était inconnue, car le véritable capital, l'unité de référence dans les échanges primitifs, était l'être humain. Ainsi, le sacrifice d'un animal ou d'un objet n'apparaît que comme une substitution de l'être humain.

À côté des sacrifices précités, existent des privations diverses, telles que : le jeûne, l'abstinence de l'acte sexuel, la chasteté... Comme le relève O. Vallet, spécialiste de l'histoire des religions, la plupart des traditions combinent sacrifice, jeûne et chasteté⁷⁶. Dans cette optique, le sacrifice est rattaché à l'ascétisme. Ce qui caractérise le sacrifice chez les anciens *Ewondo* réside sur l'attente des signes concrets du salut, en l'occurrence : la guérison, la fécondité, la prospérité. C'est ce qui fait dire à D. Zahan que : "Ce n'est pas pour plaire à Dieu ou par amour pour lui que l'Africain prie, implore ou accomplit des sacrifices, mais pour devenir soi-même et pour réaliser l'ordre dans lequel il est impliqué"⁷⁷.

Sous ce prisme, il y a lieu de penser que la pratique des sacrifices chez les *Ewondo* découle de trois caractères de religiosité : opportuniste, matérialiste et présentiste. Dans la même veine, on peut l'appréhender selon la théorie de "bouc émissaire" élaborée par l'historien et philosophe français R. Girard. L'auteur associe ce concept au sacrifice. Étant compris que la violence par la mise à mort ou la pénitence ramènerait la quiétude. Le "bouc émissaire" est donc perçu après coup comme la source de ce retour à la sérénité⁷⁸. En clair, tuer un animal de grande importance c'est échanger avec le transcendant par l'intermédiaire de la victime, aux fins d'obtenir ses faveurs. Cette théorie de la violence sacrée par un bouc émissaire

⁷⁴ Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*, pp. 194-195.

⁷⁵ La Bible en donne un émouvant récit avec l'histoire d'Abraham se préparant à sacrifier son fils Isaac conformément à la tradition cananéenne, avant que Dieu ne le remplace par un bélier. Ce mâle reproducteur, animal de grand prix, devenait ainsi le "bouc émissaire", chargé d'apaiser la colère divine et de payer les fautes humaines. Nous savons aussi que l'évènement symbolique de l'immolation du bélier à la place d'Isaac (ou d'Ismäl selon les musulmans), est toujours célébré par les Juifs lors de la fête des expiations et par les musulmans lors de la fête du sacrifice, communément appelée "fête du mouton"⁷⁵).

⁷⁶ De l'Amérique précolombienne à la Nouvelle-Guinée, les rites sacrificiels exigent la pureté du sacrificiant : l'offrande n'est agréée que si l'offrant est purifié, mortifié en sa chair pour s'ouvrir à l'esprit. Entrer en communion avec l'au-delà, c'est préférer l'audience divine à l'écoute du corps.

⁷⁷ D. Zahan, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, La Haye, 1963. On peut lire aussi à ce sujet J-M. Ela et R. Luneau, *Voici le temps des héritiers*, Paris, Karthala, 1981, p. 190.

⁷⁸ Girard, *La violence et le sacré...*

sera mise en évidence dans les rites *akus*, *tso'o*, *ngi* et *melan*. Comme nous le verrons plus loin, cette théorie sera l'une des pierres d'achoppement entre le christianisme et la religion ancestrale *ewondo*. Enfin le dernier indicateur de la religion ancestrale est l'ésotérisme.

8. L'ésotérisme

Notre enquête révèle qu'à certains stades du rite, seuls les grands initiés étaient conviés. Dans le *Mevungu* par exemple, lorsqu'on voulait faire des cérémonies vraiment secrètes, on disait aux nouvelles venues : "Allez un peu à l'écart ! Si bien qu'elles ne les voyaient. On bandait aussi les yeux aux petites filles trop curieuses, ou bien leurs mères leur mettaient la tête contre leurs genoux pour qu'elles ne voient rien"⁷⁹. Le secret servait donc à maintenir l'efficacité du paquet confectionné en évitant qu'il soit vulgaire. Il faisait partie des règles qui fondent la pratique d'un culte. Toute tentative de sa divulgation était un blasphème, une atteinte au sacré et sanctionnée comme telle. Dans le contexte historique qui prévaut au Sud-Cameroun à la veille de l'implantation des missions chrétiennes, rien ne prédispose les détenteurs de secrets des rituels à les divulguer au profit de leur *alter ego*. La connaissance des éléments efficaces du paquet du rite *mbôm*, faisait en fait de ses détenteurs, des privilégiés de la société.

Dans ces conditions, il est évident que la dénonciation des secrets des rituels sous la pression des missions chrétiennes et des autorités coloniales dès leur arrivée en pays *ewondo* sonna le glas du caractère sacré des rites ancestraux. En revanche, la jalouse conservation individuelle et secrète des paquets du rite par le seul prêtre-guérisseur, *ngegan*, a incontestablement été un frein majeur pour la transmission des croyances ancestrales⁸⁰.

De ce qui précède apparaît un ensemble de croyances capitales de la religion ancestrale *ewondo* : l'existence d'un Dieu suprême, grand justicier, exigeant en ses lois ; un ensemble d'interdits dont la préminente est le respect scrupuleux de la parenté ; ce respect d'interdits est garant du bien tandis que leur transgression conduit au mal ; la lutte entre les forces du mal et du bien, la survie de l'âme après la mort, le tribunal *post mortem* et la vénération des ancêtres, compris comme ceux qui, de leur vivant, se sont illustrés par des comportements dignes tels que : la probité, le courage, la générosité... Ces croyances s'expriment dans des rites dont le décryptage fait l'objet de ce second volet du chapitre II.

⁷⁹ Ibid., p.144.

⁸⁰ Claire Amombo, guérisseuse, spécialiste en maladies de sorcellerie, 13^{ème} entretien en mai 1967 avec J. F. Vincent à Mendong, village situé à mi-parcours entre Yaoundé et la ville de Mfou. Ibid., p.114.

II. Le décryptage des rites Ewondo

Ayant précédemment élucidé les croyances de la religion ancestrale des *Ewondo*, il importe de décrire à présent onze rites qui en sont des expressions pratiques. Rappelons que le rite est un cérémonial codifié en séquences ou rituels, qui sont des manifestations stéréotypées et symboliques d'une religion. D'emblée, il convient de relever que certains rites peuvent avoir un double voire un triple objectif, se retrouvant de ce fait dans deux ou trois catégories ; par exemple *éva'a mete* à la fois rite de purification et de bénédiction ; *édzeb mbîm* et *akus*, en même temps rites de purification et de passage ; *so*, rite d'initiation et de purification. Ainsi, nonobstant leur catégorisation seul le décryptage des buts, séquences et symboles de chaque rite met en évidence sa spécificité⁸¹. Au demeurant, en considérant le cycle de la vie et les attentes des ouailles, nous avons procédé à la typologie suivante des rites authentiques des *Ewondo*:

- les rites d'initiation ou de passage : *so* et *ongunda* ;
- les rites propitiatoires (du latin : *propitiare*, rendre propice par un sacrifice) : *mevungu*, *melan* et *ngi*
- et les rites expiatoires : *éva'a mete*, *ésob nyol*, *ésié*, *édzep mbîm*, *akus* et *tso'o*.

A. Les rites d'initiation ou de passage

Ces rites de passage, selon le genre, sont de deux ordres : le *so*, pour le jeune homme ; et l'*ongunda*, pour la jeune fille.

1. So

Le *so* est le rite raditionnel *beti* d'initiation ou de passage des garçons à la vie adulte. Ce passage requiert des rituels purificateurs ainsi que des épreuves périlleuses. Ce qui en fait un rite à la fois de purification et d'initiation à la vie adulte⁸².

⁸¹ Toutefois, cette classification n'est pas étanche car certains rites jouent plus d'une fonction à travers leurs rituels ; à l'instar du *so*, rite d'initiation où l'on retrouve des rituels de purification ; cf. R. Mbala Owono, *Education traditionnelle et développement endogène en Afrique centrale*, Yaoundé, CEPER, 1990, pp.99 et 100 ; et Ph. Laburthe-Tolra, *Initiation et sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion beti*, Paris, Karthala, pp. 229 et 230.

⁸²Emile Abessolo, 87 ans, Guerisseur, Ebogo, 18-05-2018.

a. Le but

On le décèle de prime abord à partir de son étymologie. En effet, le terme *so* est polysémique. A partir de l'analyse linguistique et de l'homonymie, *so* désigne l'animal, une antilope dont la consommation de la viande était interdite aux jeunes gens qui n'avaient pas encore passé l'initiation sanctionnant l'admission au stade d'adulte. Charles Atangana nous fait comprendre qu'autrefois, "on employait le nom de l'animal *so* pour attirer l'attention du public sur le fait que l'initié est admis à manger tous les animaux probables"⁸³. A l'interdit de consommer certaines viandes aux non-initiés du *so*, s'ajoutent d'autres interdits : ne pas se marier avant le passage aux rituels du *so*, ne pas siéger dans une quelconque réunion des notables (*mintomba*, pluriel de *ntomba* qui veut dire noble, digne).

Aussi, l'homonymie du rite *so* induit la similitude des caractères de l'animal *so*. A cause de sa rapidité, l'antilope "so" n'est pas facile à attraper. Cette aptitude renvoie à l'invulnérabilité, car l'antilope *so* est difficilement saisissable manuellement. Tel doit donc être l'un des objectifs du rite *so*, à savoir : initier les garçons à surpasser les épreuves parfois mortelles.

Le Père Stoll pensait pour sa part que les *Ewondo*, sensibles à la beauté de l'antilope en ont voulu faire un "être double" ou un totem. Ce qui paraît réducteur bien que chez un garçon, la juvénilité peut naturellement, s'il n'est pas né invalide, englober la beauté physique et la force. Mais le rite ne se limite pas à la célébration de l'esthétique.

Pour sa part, l'Abbé Mviena, fait dériver le terme *so* du verbe *sob* qui signifie "laver", "nettoyer" et du substantif *asoé*, "cachette" qui renvoie à la protection. L'Abbé L. Messi, spécialiste des rites *beti* et le Père Guillemain font dériver *so* de *osso*, droiture. Cette acception traduit l'un des objectifs du rite *so* consistant à faire de l'initié un *osso môd*, un "homme juste", impartial, *égegamân*.

De ce qui précède, nous sommes en droit de dire que le *so* est un rite expiatoire et propitiatoire"⁸⁴ ; il purifie les candidats à l'initiation, les forme pour devenir des adultes responsables sur les plans éthique, militaire, économique. Fouda Etoundi, patriarche *ewondo* nous fait savoir qu'un initié au *so* ne souffre pas d'empoisonnement, n'est jamais victime d'un

⁸³C. Atangana, " "Akên So" (le rite *So*) chez les *Ewondo-Banés*", *Anthropos*, Fribourg, 1942-1945, pp.149-157.

⁸⁴ Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, p. 36.

accident de la circulation, ne subit jamais les effets de la sorcellerie ou d'envoûtement⁸⁵. Il nous informe aussi que le rite *so* en plus de l'initiation des garçons, était convoqué en cas de transgression des interdits suivants : violence sur ascendant, envoûtement, manducation d'une viande taboue, sorcellerie, empoisonnement, inceste, assassinat.

Comme acteurs du *so* il y a : *zomloa*, officiant principal de l'ensemble des rituels, *Mengi mengui*, grand initié du *so* réputé puissant et terrible, *mkpangos* un initié, *mvôn so* candidat au *so*, *ésia so*, parrain du candidat, *mkpe so*, l'organisateur du rite, et les gardiens du *so*, captifs ou esclaves surveillants des portes du tunnel de passage des initiés et prêts à abattre tout candidat qui tente de sortir par là. A ces acteurs, s'ajoutent des ressortissants des villages et lignages des environs du lieu des rituels, autorisés eux aussi à assister à des épisodes non ésotériques⁸⁶.

Comme artifices du rite, on retient: *nyissi*, le tunnel creusé par les candidats ; c'est une longue fosse souterraine pleine d'éléments terrifiants destinés à mettre en épreuve d'endurance et de courage les candidats à l'initiation qui doivent la traverser. Ce tunnel comporte neuf portes qui sont en fait des trous gardés *manu militari* par des gardiens. Soulignons que ces derniers étaient autorisés à assommer tout candidat défaillant qui tenterait sortir pour s'enfuir. A l'intérieur du tunnel sont disposées des herbes et feuilles d'arbres irritantes, piquantes et venineuses telles que : *akon*, *sas*, *etotok*, *mebenga* ou *engakôm* dont les propriétés ont été dévoilées dans le tableau synoptique des fondements naturels des rites.

En dehors de ce tunnel effrayant, est construite la cabane du *so*, *esam so* abritant les **candidats** et réservé à certains rituels. On y dépose la corne du *so*, *nlag so* que les grands initiés remplissent de la potion du rite, *mvom so*, et qui sera enterré au pied d'un arbre médiateur par le *zomloa* en forêt, accompagné des *mengi mengui*. Tous ces éléments constituent la logistique nécessaire pour le bon déroulement des différentes séquences du *so*.

b. Le déroulement

Le rite *so* comporte en principe neuf séquences : les préparatifs, l'exhibition des candidats, l'entraînement, l'implantation de la corne du *so*, la quête des offrandes, la formation aux métiers, le sacrifice du bélier, la fête du *dzom so* et les épreuves de sortie.

⁸⁵Ibid., p. 38.

⁸⁶ S. Azombo, "Séquences et significations des cérémonies d'initiation *so*", Thèse de Doctorat d'Etat, Paris, 1970, pp. 10-90 et Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés secrètes...*, pp. 229-329 et Fouda Etoundi, *La tradition Beti ...*, pp. 33-38.

– Les préparatifs

Lorsque le *so* est annoncé et programmé, les initiés ou *minkpangos* se rendent au village du *mpke so*, l'organisateur du *so*. Accompagnés de celui-ci, les initiés pénètrent dans la forêt pour y choisir un lieu approprié. Le choix fait, ils se mettent à construire des huttes et la cabane du *so*. Les récipiendaires *mvôn* se mettent à creuser le tunnel, *Nyissi*, où comme indiqué parmi les artifices, les candidats subiront des épreuves harassantes. On construit aussi une grande cabane (cabane de *so*, *esam so*), où tout le monde prend place lors des cérémonies, à l'exception des femmes et des enfants. Ceux-ci restent barricadés dans les cases, car on craint que même par inadvertance, ils arrivent à voir passer le corphée *nnom ngi* ; ce qui les exposerait à la peine de mort ou à la cécité. A l'approche de la date d'ouverture du rite, les gens se mettent à chasser et à accumuler des provisions (...). Les femmes préparent de la poudre de padouk, *bâ*, pour en teindre de rouge nos pagens d'écorce d'*ôbom*...Elles en mettent aussi beaucoup dans des assiettes de bois pour en saupoudrer les candidats⁸⁷.

Les anciens initiés s'en vont alors en forêt avec trois vieillards portant des sacs, ils cherchent l'arbre appelé *Otombo* et débroussaillent tout autour. Pendant ce temps, les candidats, complètement nus sont enduits de poudre de padouk. Ceux qui étaient en brousse reviennent au village. Ils se mettent d'accord avec l'organisateur du *so* pour dire quand on doit planter le *so*.

Au terme de cette phase préliminaire, on doit connaître le nombre de candidats, trouver un *zomeloa* ou président du *so*, faire l'aveu des bris-d'interdits. Car, comme nous l'avons souligné, le *so* était non seulement destiné à faire admettre les jeunes garçons au cercle des adultes initiés, mais également à les purifier d'avance, ainsi que l'ensemble de leur groupe lignager. Pour ce faire, on soumettait les candidats et l'organisateur à l'aveu des fautes commises. On se réunissait pour en faire le compte, quelques fois le nombre de candidats atteignait jusqu'à cent personnes.

Au regard de la faible démographie du Sud-Cameroun à l'époque précoloniale, on peut justement apprécier l'intérêt que suscitait le *so*. En fait, le *so* mobilisait plus de monde que les autres rites. Ce qui impliquait des dépenses considérables et une préparation importante en termes de logistique et de ravitaillement en nourriture⁸⁸. Dans ces conditions, l'organisateur du *so*, devait être assez riche. En contrepartie, c'était pour ce dernier, une source de prestige *ntomba*, et de gloire *duma*. Il bénéficiait des contre-dons des participants, mais surtout de

⁸⁷ Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, p. 38.

⁸⁸ Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés secrètes...*, p. 239.

bénédictions des forces ancestrales devant lui renforcer la capacité de fécondité et de prospérité. A cet égard, le *so* participait à l'idéal régulateur par la générosité, consacrée dans les bases morales de la religion ancestrale.

Une fois la logistique et les moyens rassemblés, c'est alors que le *zomeloa* "attache le *so*", *tîndi so*. En cette circonstance, il lie ou suspend les cérémonies préparatoires ; la date des rituels proprement dits est alors fixée, souvent pour un délai d'environ un an. Arrivé le jour convenu, on assiste en premier à l'exhibition, puis au concours des candidats à l'initiation.

– **L'exhibition et le concours d'admission des candidats au rite *so***

Ces cérémonies débutent généralement avant la grande saison des pluies qui commence ici en octobre ; cette période grâce aux pluies abondantes et régulières est de toute évidence propice à la chasse et aux activités agricoles. En effet, la cérémonie commence tôt le matin par l'appel des candidats. Tous les conviés arrivent dans les lieux fixés pour la circonstance ; et après les embrassades des parents et invités dont certains viennent de loin, on peut procéder au recensement des candidats. C'est ainsi que le conseil des grands initiés sous le patronage du *zomeloa* se prononce sur l'admissibilité des candidats au *so* ou sur leur ajournement ; c'est alors que les candidats admis partent se faire parer derrière les cases tandis que les vieux initiés s'en vont en forêt. Là, on fait débroussailler autour de l'arbre *otombo*, "admirable" qui va servir à fabriquer l'objet central du rite : le *ndzôm so*. Mais l'arbre le plus indiqué était l'*akondog*, de la famille des rutacées, arbres des marais. L'organisateur du *so* sacrifie à "l'arbre admirable" un cabri.

Parés d'un maquillage approprié pour la circonstance, les candidats passent solennellement un à un à l'aveu public des *minsem*. Au préalable, les parents de chaque candidat auront communiqué à l'*azuzoa* les *minsem* de la famille ou du lignage afin qu'il les exprime lors de l'aveu public. Ensuite a lieu le repas de viandes interdits à ceux qui ne sont pas encore initiés, pendant que les candidats à l'initiation défilent. Pius Ottou s'en souvient et nous donne ces détails :

Les *mvôn* marchaient doucement, posément pour qu'on puisse les observer et les compter. Pendant ce temps, les hommes faisaient un grand feu dans la cour. Sur ce feu on préparait les mets des *meyien mevôno* que les mamans des candidats avaient fournis : *nnâm ngôn*, par pleins paniers ; autres paniers pleins d'oiseaux, de rats, de gibier, de poissons, en particulier *d'abiete mva a* : "barbus *guïrali*" avec des animaux tout entiers et des calebasses de condiments, avec aussi des corbeilles pleines d'ignames *mesô* « *dioscorea tryphyllia* ». Les hommes étaient particulièrement friands de ces nourritures et si l'hôte n'était pas assez rapide pour faire manger les gens, il était souvent l'objet de leurs réprimandes : on évoquait en

chanson un certain Eton du nom de Tsala Etienne Mbala qui avait été aussi gourmandé par ses invités au cours de son *so* :

O Tsala Etienne Mbala, fils de Mbala,

Le *meyen mvôn* pour toi c'est en saison sèche (*éseb*)

A quand alors l'*ékad ndzom* ?

L'*ékad ndzom* ici n'aura que des macabos

Où sont donc parties les ignames ?

Est-ce que nous sommes devenus les Basa ?

Sa fête n'a aucun goût de chatré...

Des petites boules de rien du tout comme des petits serins et c'est tout !⁸⁹

Cette chanson si évocatrice des mets du *so* nous renseigne sur l'interdépendance entre le climat et les us et coutumes de la contrée autour de Yaoundé : le *meyen mvono* se faisait à la petite saison sèche pour que l'abattage du *ndzôm* et les longues fêtes subséquentes puissent se dérouler pendant la grande saison sèche, *éseb* qui seule pouvait offrir quelques périodes garanties sans pluie. Les macabos, récemment importés chez les *Bassa*, sont considérés comme inférieurs aux ignames et comme aliment caractéristique des *Bassa* qui jouissent aux yeux des *Ewondo* une réputation d'inaptitude à faire la fête. Aussi, un vrai festin digne du *so*, doit avoir pour base un *kâbad* engraisé par la castration⁹⁰. Un tel festin en faveur des initiés et auquel n'était pas conviés les candidats constituait une provocation voire une tentation pour eux.

En revanche, les candidats refoulaient leurs appétits en vue de les déjouer au terme des épreuves initiatiques. En outre, leur exhibition les amenait déjà à démontrer leur beauté virile devant les filles. La fête s'achevait tôt dans la journée par la présentation des *mvôn* et de leur parrain respectif *ésia so*. En partant derrière l'*aba* de l'organisateur du *so*, les candidats se rangent en file indienne derrière les porteurs du sac du rite, *nfeg so*. A ce moment, les danses qui se déroulent librement depuis le matin sont interrompues.

Tout fardés de rouge et de blanc, les candidats défilent et imitent les vieillards qui les précèdent en dansant lentement et solennellement, faisant osciller le tronc et s'inclinant tantôt à droite, tantôt à gauche, la tête penchée vers le sol ; tout en roulant les épaules comme des "durs", ils gardent une expression de gravité et de tristesse farouches. La joie des candidats se trouve disciplinée, sinon réprimée malgré la contrepartie des manifestations d'enthousiasme et surtout l'espoir de vivre l'avènement d'une existence glorieuse et féconde⁹¹. La file ressort par où elle est entrée, c'est-à-dire la porte principale de l'*aba* de l'organisateur (*mkpe so*). On annonce alors le rendez-vous de la prochaine phase, puis la foule se disperse.

⁸⁹Laburthe-Tolra, *Initiations et Sociétés...*, p. 245.

⁹⁰Ibid.

⁹¹ Laburthe-Tolra, *Initiations et Sociétés...*, pp. 242-243.

– **L’entraînement des candidats**

C’est une phase intermédiaire entre l’exhibition (*meyen mvono*) des candidats au *so* et le rituel *nlag so*, (la corne du *so*). Cette période fixée à un mois de la phase d’exhibition, est consacrée aux entraînements des candidats sur le double plan matériel, physique et éthique en vue d’affronter les futures épreuves.

On recommence à fabriquer des tenues *obôm*, chaque *mvôn* doit en avoir au moins trois. On les plonge dans la poudre à padou. Chaque soir est une petite fête dans chaque village. Les jeunes filles et les jeunes gens se préparent, ils savent qu’ils se rencontreront et que ce sera l’occasion des liaisons...⁹² Les tams-tams du *so* (*minkul mi so*) résonnent, spécifiant chaque acteur par son code d’appel. Des ordales servaient dans cette phase à déterminer ceux des candidats inaptes qui ne devaient pas risquer d’aller subir des épreuves mortelles en forêt. Le candidat s’exerce à résister à la séparation avec sa mère qu’elle ne pourrait plus revoir et à la dureté des épreuves du rite. Ce rituel de retraite renvoie à l’ascétisme analysé plus haut dans le concept « sacrifice ». La séparation du garçon de sa mère constitue une étape décisive dans le passage des jeunes gens au grade d’adulte. Cette rupture du lien œdipien ouvre la voie au mariage et partant, à la création d’un *mvog* indépendant. Le *so*, répondait ainsi à une exigence anthropologique et sociologique, celle de l’affirmation de l’identité masculine et de la segmentation lignagère chez les *Beti*. Ainsi, non seulement le *so* établissait la communion avec les ancêtres par le biais des *zomeloa*, mais il préfigurait également l’accession de l’initié au statut de patriarche et par là, à celui d’ancêtre pour ses propres descendants.

On peut ainsi estimer que l’entraînement au *so* correspondait au baptême des enfants pour leur admission à la société traditionnelle des *mkangôs* (initiés) *so*, probablement futurs patriarches et ancêtres. S’ensuit la quatrième séquence, à savoir : l’implantation de la corne du *so*

– **L’implantation de la corne du *so***

La quatrième séquence appelée *nlag so*, (la corne du *so*), consistait à planter au pied de l’arbre médiateur judicieusement choisi en forêt, la corne de l’antilope *so*, contenant des remèdes (*mebiân*). En fait, c’est au pied de cet arbre que l’on mange, effectue des cérémonies secrètes, égorge un *kâbad* (chèvre) sur lequel le *mkpë so* devrait avouer son infraction. On asperge ensuite l’arbre du sang de cette bête sacrifiée. C’est ici que les plus anciens initiés, les

⁹²Ibid.,pp. 247-248.

mengi mengi (de *ngi* : gorille, c'est-à-dire ceux détenteurs d'une force comparable à celle du gorille ; car par leur âge avancé, ils sont proches des puissants ancêtres.) interviennent. Ils accompagnent le *zomeloa* pour la conduite du rite.

A ce niveau, on peut remarquer le caractère exceptionnel d'un tel rassemblement de grands initiés qui, dans le quotidien officient individuellement dans leurs unités lignagères respectives, eu égard à la segmentation lignagère des *Beti* de la forêt équatoriale évoquée au chapitre I. Ils font neuf tours avec leurs sacs recelant ce qui sera mis dans la corne du *so*, puis tournent autour de l'arbre médiateur, avant de l'abattre. Bien que le contenant de la corne restât secret, nous avons décelé des éléments importants que les récits des grands initiés ont pu transmettre : Le récit du *so* émanant de Castor Bindzi Atanga, un Etoudi d'élik Aken, en mai 1970 révèle :

Les anciens ordonnent qu'on aille chercher les écorces d'arbre et qu'on mette une grande marmite dans la cour et l'on appelle l'homme qui "abat le *so*" ; on va tremper la grosse nervure d'une feuille de bananier dans les cabinets parmi les excréments et les vers. Le *zomeloa* puise l'eau de la marmite qu'il met dans sa bouche, puis il suce la nervure de feuille de bananier. Il commande alors : "Dans tout le pays que nous habitons, que les panthères disparaissent, que les éperviers disparaissent, tous les éperviers". Il dit alors : "Que tout le monde s'aime ! Que la nourriture abonde ! Que les gens fassent bombance selon leur cœur ! Que personne ne ressente la faim ! Que les courgettes grossissent, que le maïs grandisse ! Que toutes les richesses adoucissent la vie : autant de petits qu'une chèvre a mis bas, autant elle doit en élever qu'on laisse même les chèvres libres sans enclos ! Autant de poussins une poule a pondus, autant elle doit en élever, même s'il y'en a dix : plus d'éperviers !" J'ai vu de mes yeux tout cela s'accomplir absolument, tout se mettait à prospérer⁹³.

D'autres témoignages concordent plus ou moins avec ce récit, notamment ceux recueillis par Charles Atangana Ntsama, Nekes et Laburthe-Tolra auprès des initiés au *so*. Il en ressort des éléments dignes d'intérêt tels que: des écorces des neuf arbres ci-après : *dum*, le fromager, *yawumu nnam*, donne la gloire au pays, *akom*, le fraké, donne la durée (de *kom* qui signifie longtemps), *éwome* (coulacée) rend vigoureux, *asêng*, le parasolier, diminue (*aseng*) la maladie, la souffrance, *abel* (cola) souhait de richesse et d'alliance de *abele* (celui qui possède) , des gousses d'*akôn* (urtican) que l'on retrouvera dans le tunnel du *so*. Il apparaît clairement que les noms de ces arbres traduisent leur apport dans la composition de la potion du *so*, *avon so*, graisse du *so*, destinée dans le combat contre les forces du mal et pour le triomphe du bien sur le mal.

Hormis le sang de l'animal immolé, l'autre élément symbolique du *so* est la potion de la marmite du *so*. On y broyait des fourmis *kë* et des gousses d'*akôn*, éléments urticans. Tous les

⁹³ Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*, p. 251.

hommes mûrs du village y mettaient leur semence virile. On entourait la marmite de lianes *folzog* (*Cissus quadrangularis*) qui affleurait au niveau du sol et on planta à cet endroit un oignon (*ayân*). Ce produit était versé non seulement au pied de l'arbre médiateur (*ndzôm*) mais également à la fondation de la cabane d'initiation (*ésam So*).

Consécutivement à l'implantation du *so* en brousse, au village de l'organisateur du rite (*mkpe so*) on assistait à un pillage rituel à l'issue duquel on se partage les biens, sans doute en punition et en compensation des bris-d'interdit (*minsem*). Cette séquence s'achève dans une ambiance festive. Un intervalle de temps assez long séparait le *nlag so* à la phase suivante. Durant ce moment, le *zomeloa* habitait chez l'organisateur du *so* et s'assurait des préparatifs de la prochaine phase.

- **La quête des offrandes**

S'agissant de la quête, aucune maison ne sera oubliée...C'est une rafle de richesses : voici deux monnaies d'oracle. Tu les brades ! Une cuillère. Tu la brades. Tu n'as qu'à te mettre sur le seuil de ta porte, tu prends ce qui te tombe sous la main, tu le lui passes et tu rentres. Notre homme dit aux gens dans les maisons : "Payez, payez-moi (*yian ai ma*) et je m'en vais". Ils s'en vont donc continuer à marcher au loin à travers le pays⁹⁴. Le *mvôn so* pouvait faire 40 km d'expédition pour la quête des richesses qui représenteront les frais du *so*. C'est contre ces objets qu'il demande que ses bris-d'interdits soient échangés (*mi sem mi vaaban*). La quête sert à payer le *zomeloa*, médiateur entre les récipiendaires et les ancêtres, ainsi que ses assistants, les *mengi mengi*, grands initiés porteurs du sac des remèdes. Ayant procédé à la quête des offrandes, on s'empresse construire la cabane du *so*.

- **La construction de la cabane du rite *so* et la formation professionnelle des candidats**

L'épisode de la quête des richesses est suivi de la construction de la "cabane d'initiation", *esam so*. Elle se déroule en même temps que des séances de formation des jeunes garçons à diverses professions telles que : la lutte, la guerre, la chasse, la pêche, la forge, la sculpture et la vannerie.

Quand ils reviennent (de la quête des richesses), le *so* est proche et va bientôt se déclencher. Alors là où les hommes sont à la chasse au filet, au campement dans la forêt, c'est là au cœur de la forêt que l'on nous mène...On commence ce jour-là à traiter les candidats durement (*ayôg*)...Tu sens soudain que quelqu'un te cingle les jambes...Les initiés ont emmené quatre ou cinq patriarches à la recherche de l'arbre-à-fourmis (*engakôm*, ou *barteria sauyoxi*). Quand ils l'ont trouvé, ils débroussaillent à fond le sol au-dessous très proprement. C'est là que vous viendrez cueillir les colas. Vous arrivez sur un rang de là-

⁹⁴ Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*, p.258.

bas, de la chasse au filet que vous quittez, vous devez aboutir à un endroit donné. On commence à te dire seulement : “Grouille pour la chasse à l’arbalète ! Grouille pour la chasse à l’arbalète ! (...)” Après le tir à l’arbalète, C’est le moment de se mettre à forger⁹⁵.

Ce faisant, les initiés devenaient donc de futurs travailleurs, disciplinés, compétents, courageux et endurants. Pour nous en convaincre, laissons parler Mve Meyo, un ancien candidat au *so* (*mvon so*) :

Voici venu le temps de couper et du rotin et de “l’écoulement de l’éléphant”, il s’agit de lianes longues(...) qu’on appelle aussi “serpent-python”. Les initiés débroussaillent alors le sol sur une distance de deux à trente mètres. Ils se mettent à couper des tickets de rotin. Voici la bastonnade qu’ils appellent la frappe. Arrivés à l’arbre à fourmis sur lequel on a débroussaillé aux néophytes : “Commencez donc par cueillir les noix de cola là-haut. A tel autre endroit (...), c’est le moment de la chasse au porc-épic...”⁹⁶.

On abordait ensuite deux étapes plus horribles, à savoir : la traversée du boubier plein de déjections et d’épines, puis l’ascension de l’arbre-à-fourmis. On frappait le tronc de l’arbre pour exciter les fourmis et les candidats devaient y grimper tous nus, sans même un cache-sexe. Si deux ou trois de ces fourmis vous piquent, précise Michel Mve Meyo Mekamba, vous vomissez des larves toutes blanches comme les leurs. Si un *mvôn* n’arrive pas à cueillir le *so*, c’est-à-dire la dernière feuille là-haut sur la cîme, son père devait pleurer⁹⁷. Par ailleurs, après la fin de la construction de la cabane d’initiation (*esam so*), arrivent de toute part les candidats. A Ayéné au sud du Nyong, un village situé à une trentaine de kilomètres de Mbalmayo et à une quinzaine de Nkolmetet sur la route de Sangmelima, arrivaient des candidats venant de l’autre rive du fleuve Nyong comme les Otoloa. Certains ayant pour devise : “Rien que bravoure, terrible comme éléphant”, d’autres : “Fils de feu brûle panier d’osier”. Vite, se déclenche une bagarre entre les candidats du village organisateur et ceux venus d’ailleurs. L’organisateur du rite met fin à l’affrontement. Tous forment à nouveau un seul. Le *zomeloa* muni de son chasse-mouche procède au sacrifice du bélier.

- **Le sacrifice du bélier (*kabad*)**

Très souvent, il s’agit d’un bélier châtré. C’est lors de la phase du *nlag so* qu’on le châtrait, au moment où l’organisateur passait aux aveux (*minsem*). Avant de l’égorger, on obtient qu’il ne bêle pas, en lui faisant consommer une potion spéciale faite d’herbes, d’argile blanche, de bouillie de banane salée et de drogue, pendant plusieurs jours. C’est la même

⁹⁵Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*, p. 260.

⁹⁶ Ibid., p. 258.

⁹⁷Ibid.

nourriture aux effets anesthésiques qui est servie aux candidats, quatre jours avant leur passage au tombeau souterrain⁹⁸.

Au terme de ce rituel, les candidats (*mvôn*) commencent à se débarrasser de l'argile blanche, et reprennent le fard rouge de padouk. Ils célèbrent alors leur sortie de brousse et s'apprêtent à l'attente des femmes pour lesquelles rien ne paraissait plus souhaitable que d'avoir un initié comme fiancé lors de la fête du *Ndzom so*.

- **La fête du *Ndzom so***

La fête du *ndzom so* est un rituel autour du tronc d'arbre où la corne du *so* fut enterrée. Ce tronc d'arbre transporté de la brousse au village par les initiés, est publiquement sculpté dans un style décoratif avec des figures évocatrices des symboles de différents rituels, telles que : des représentations des esprits du royaume des morts, des figurines d'animaux (panthère, éléphant, tortue, buffle et léopard), dont les qualités servent de modèles aux initiés sans oublier les génies (*minkug*) du monde invisible. Cet épisode s'achève par des danses, des échanges de "cadeaux de bienséance" (*mefân* pluriel de *afân*). C'est ainsi qu'on entame par la suite des grandes épreuves.

- **Les grandes épreuves**

Hormis les épreuves liées aux préparatifs et à la sélection des candidats du *so*, d'autres genres d'épreuves plus rudes encore devaient sanctionner l'étape finale de l'initiation : le balancement des bourses, la construction du tombeau-souterrain, la poursuite des initiés, le passage au tombeau-souterrain et d'autres vicissitudes.

- **Le balancement des bourses**

On se met d'abord à chasser les femmes du pays jusqu'à une distance de 12 kilomètres environ. Les initiés disent que le *so* « va mourir demain », qu'aucune femme ne doit rester à côté. Alors se propage l'appel suivant du tam-tam : "Venez, que nous partageons les bêtes que nous avons tuées en forêt !" ⁹⁹. On prend donc les initiés qui vont se placer là-bas en brousse. Ce côté n'est qu'une vaste cour ; ils prennent un homme, lui attachent une grosse pierre aux testicules. Ils achèvent de le fixer avec des cordes qu'ils attachent très soigneusement au milieu du corps. L'homme la porte ici au milieu des cuisses, puis le fait balancer. Ceux qui guettent

⁹⁸Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*, p.277.

⁹⁹Ibid., p. 278.

là-bas ont des baguettes à la main ; ils veulent battre tout homme qui n'est pas allé à la chasse au filet. C'est alors qu'ils vont se partager le gibier¹⁰⁰.

- **La préparation du tombeau souterrain**

Maintenant, les initiés creusent la terre en tunnel pour en ressortir là (à une quinzaine de mètres plus loin). Puis ils viennent faire un trou plus petit au milieu...ils vont chercher des dignitaires d'allure impressionnante (*mengi-mengi*). Ces hommes formidables entrent dans la forêt pour y cueillir des gousses de l'urticane : (*akôn*). Quant à ces jeunes gens initiés, ils entrent à leur tour pour passer tout leur temps à ramasser des fruits venimeux (*kë*)...Cette nuit-là, on a vu trois choses : ce qu'on t'annonçait comme cadeau, c'est un paquet de fourmis *kë* ; tu verras un petit bouquet de cette grosseur, ce ne sont que des orties là-dedans ; enfin tu verras de grosses bêtes couvertes d'herbes sèches de bananier sur tout le corps...Alors le garçon va revenir de la cour là-bas, il demeure étonné de chagrin : "Nous sommes seulement surpris quand les ténèbres du matin se dissipent : dehors ! Dehors ! Dehors ! Nous sortons tous nus...Aujourd'hui nous allons vous frotter le corps de fourmis ; nous allons vous frotter le corps d'orties. Que personne n'essaie de se sauver !"¹⁰¹. Accueillis en brousse par les vieux initiés les candidats subiront l'épreuve qui semblait le rituel le plus essentiel de l'initiation à savoir : la traversée du tombeau souterrain.

- **La traversée du tombeau souterrain**

Nu et couvert de boue, tout candidat doit d'abord affronter la double rangée d'hommes déguisés qui tapent le sol des pieds et lui lancent des fourmis "de mort", *akôn* ; puis le candidat traverse le souterrain creusé pour la circonstance, rempli de poils à gratter. S'ensuivent une lutte et une agonie dans laquelle le parrain se range du côté du candidat pour frapper les invisibles :

Arrache à l'un son paquet de fourmis et tape sur les autres ; il n'y a d'interdit contre personne ! Ne te laisse pas faire, pas de blague ! Qui que tu vois, arrache-lui son paquet de fourmis : les fourmis vont le tuer aussi, comme vous."¹⁰².

On le voit, le passage du tunnel constitue l'épreuve initiatique la plus horrible qui n'a d'égale pour la comparaison que les stages d'un service militaire de haut niveau. Sur ce plan, le *so* apparaît comme le plus long et le plus polyvalent des rites *beti*. D'après le journal de Zenker, les rituels du *nlag so* (la corne du *so*) se déroulaient en janvier, juin et novembre ; le *ndzomso* suivi de l'entrée des *mvôn* en brousse en janvier et une sortie de brousse en mars. Les

¹⁰⁰Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*, p.278.

¹⁰¹Ibid., pp. 280-281.

¹⁰²Ibid., p. 278.

grandes cérémonies étaient organisées pendant les périodes de sècheresse. Du fait de la faible pluviométrie durant ces périodes de l'année, le temps était propice pour la circulation et le transport. Ces périodes correspondaient également à celles des récoltes, de la pêche au filet et au barrage, grâce à l'étiage. Ces conditions permettaient le ravitaillement de la centaine de personnes invitée à l'évènement ; c'était aussi le temps de repos des cultivateurs.

À cet égard, le déterminisme géographique aura inspiré les organisateurs et autres acteurs du rite *so*. Ainsi la géographie et la religion s'interpénétraient dans la célébration des rites en pays *Ewondo*. Eu égard aux multiples fonctions et séquences du *so*, il apparaît aussi clairement que le *so* aura été le plus long et polyvalent dans le corpus des rites *ewondo*, *beti* en général. Cette singularité du *so* est cristallisée dans les symboles de ses rituels.

c. Le symbolisme des rituels

Pour une meilleure compréhension des rites ancestraux, et afin de percer les mystères de la religion traditionnelle *ewondo* il nous a paru opportun de décrypter au mieux les mots, le langage, les signes, les gestes, la logistique et les personnages clés des différentes séquences voire rituels. Concernant principalement le *so*, nous nous employons à mettre en lumière les symboles de l'esthétique des candidats, la retraite en forêt, l'épreuve de la traversée du tunnel périlleux et l'arbre du *so*.

Relativement à l'esthétique des candidats et la traversée du tunnel périlleux, elles exaltent à la fois la virilité, la fécondité, le courage, l'endurance et la pugnacité.

S'agissant de la retraite des candidats en brousse, loin du village, elle reflète deux croyances : l'ascétisme et le caractère sacré de la forêt avec toutes les composantes de cet écosystème tel que dévoilé au chapitre précédent. Ainsi l'ascétisme, concept qui renvoie au stoïcisme, impose aux candidats du *so* un renoncement aux plaisirs corporels pour espérer aux biens inestimables ; d'où la séparation du jeune garçon avec sa maman, mettant à rude épreuve le lien oedipien mère et fils ; la chasteté et le jeûne, marquent l'auto-pénitence qui rentre dans le sacrifice au même titre que les offrandes. Ces privations et d'autres épreuves mortelles qui exigent que le candidat se plie à la souffrance, l'inconfort, et l'endurance nous plongent dans l'univers bergsonien du sacrifice par le stoïcisme, assimilé, on l'a vu, à une offrande destinée à acheter la faveur de Dieu ou à détourner sa colère. Par l'ascèse, les initiés au *so* auraient donc bonne conscience de renoncer à des biens chers en échange à de plus grands biens, en l'occurrence : le mariage, source de richesses et de pouvoir, l'intégration dans le cercle restreint

des initiés et partant, dans la *nomenclatura* des vrais et dignes hommes *beti* : les « seigneurs de la forêt ». Par autant de sacrifices, le jeune *Beti* participe donc à la transcendance du sacré qui intervient dans sa vie. Ce qui fait dès lors de l'initié au *so* un croyant assermenté de la religion traditionnelle.

Dans la dynamique évolutive de la religion *ewondo*, il est évident que la découverte des similitudes des formes d'ascétisme ou de stoïcisme ente le catholicisme et la religion *ewondo* serait un indice intéressant dans la recherche des facteurs d'altérité religieuse chez les *Ewondo*. Aussi, dans l'optique de la restitution de l'identité religieuse des *Ewondo*, il convient de retenir le génie des aïeux à façonner un système de croyances dont les offrandes de toutes sortes aux divinités les situent dans un cadre d'échange élevé entre Dieu et les humains.

Quant à l'arbre du *so* (*ndzom so*), il symbolise la dimension religieuse de l'arbre, en tant que trait d'union entre le ciel et la terre, entre les vivants et les forces célestes. Planté en forêt, lieu de prédilection des génies (*minkug*) et des esprits des ancêtres, l'arbre du *so* favorise la communication entre les candidats du *so*, les grands initiés, et les forces divines. Ce n'est pas hasardeux que cet arbre soit l'endroit où est enterrée la corne du *so* (*nlag so*). C'est en fait là où le *zomeloa* et les *mengi-mengi* implorent les ancêtres pour absoudre les fautes des candidats et obtenir des réponses à leurs soucis. En transportant et en sculptant particulièrement le tronc de l'arbre du *so*, les initiés marquent par là une combinaison des fondements naturels, métaphysiques et artistiques des rites *ewondo* dévoilés au chapitre précédent. En témoignent les figurines des ancêtres et d'animaux sculptées et dont les initiés espèrent s'approprier des vertus. Les statuettes des jeunes initiés badigeonnés en blanc, représentés nus, tenant des lances, des flèches, des arbalètes, reflètent aussi les dimensions religieuse, militaire et économique de l'art *ewondo*¹⁰³. La nudité des néophytes s'inscrit dans le culte érotique, phallique en l'occurrence de la religion première des *Beti*. Ainsi, au-delà de la pudeur apparente, la nudité renvoie à la force vitale et à la témérité face au danger. Ce n'est donc pas hasardeux de voir comme l'indique H. Ngoa, un vrai *Beti* s'exhiber nu à son lever, sans doute pour démontrer sa force vitale (*Ngul*). C'est aussi le sens du geste qui consiste à essayer d'enlever son pagne d'écorce (*Obôm*) lorsqu'un chef guerrier à l'instar d'Akad Bodo, apprend les manœuvres d'attaque contre sa personne ou les siens. En outre, on perçoit dans la nudité des initiés du *so*, l'attachement des anciens *Beti* à la sexualité qui au-delà du plaisir qu'elle procure naturellement, assure la procréation et partant la pérennité de la vie dans la lignée.

¹⁰³ Azombo, *Séquences et signification des cérémonies...*, pp. 42-47.

Cette large portée du *so* démontre à suffisance le rôle majeur que ce rite jouait en pays *ewondo*. A cet égard, sa disparition causerait de toute évidence une crise profonde dans la société *beti* en général et *ewondo* en particulier, qui se trouveraient de toute évidence amputées du pilier de la société traditionnelle en tant que cadre formel d'éducation voire de formation de l'élite. Dans la perspective de la dynamique historique de notre étude, ce paradigme est donc à prendre en compte afin de mieux saisir l'identité religieuse des *Ewondo* à partir de son système éducatif ancestral original implémenté par le rite d'initiation *so*.

De ce qui précède, nous retenons que le *so* est un rite générique, d'initiation, de purification, le plus long et le plus important en pays *ewondo* à l'arrivée des missionnaires chrétiens catholiques pallotins en 1901. Il traduit la vision religieuse des *Ewondo* sous le prisme essentiellement utilitariste et opportuniste, marqué par la lutte permanente dans le monde visible et invisible entre les forces du mal et celles du bien¹⁰⁴. Mais la spécificité du *so* est qu'il est primordialement un rite masculin d'initiation, symétrique au *mevungu*, plutôt féminin. Les femmes ne participent au *so* que pour ravitailler les hommes en nourriture et admirer leur sortie non sans intérêt. Elles les rejoignent aux festivités marquant la fin du rite, afin de célébrer l'union voire la complémentarité entre femmes et hommes, ainsi que la communion des participants avec les ancêtres. D'où le festin, les chants et les danses qui clôturent le rite dans une ambiance de bonheur partagé.

Enfin, le *so*, en accueillant des candidats d'autres lignages essayait, avant son interdiction par les missions chrétiennes, de rassembler les groupes *beti* politiquement polysegmentés et acéphales, preuve historique que la religion peut constituer un facteur d'intégration. Dans le même sillage, était organisé le rite de passage des jeunes filles : c'était *l'ongunda*.

2. Ongunda

Le rite *ongunda* intéresse les jeunes adolescentes qui accèdent à l'âge adulte. C'est donc un rite de passage de la jeune fille au statut de femme adulte, mère et nourricière.

¹⁰⁴ [Http://www.culturevive.com](http://www.culturevive.com), consulté le 15-12-2014.

a. Le but

Crescence, une *mvog* Mbaani de Nkometu (localité située entre Yaoundé et Obala), initiée vers 1890 dans l'*ongunda* décline explicitement le but visé par les organisateurs du rite *ongunda* :

C'était un *akên*, un rite, une rencontre uniquement entre femmes. Nous nous réunissons un beau jour. Cela faisait une fête. Dans ces réunions il n'y avait pas un homme...Chaque fois qu'une petite fille parvenait à l'âge de la raison,-elle avait à peu près 14 -15ans-, on l'initiait et on la faisait entrer dans cette société pour bien lui expliquer sa vie de femme, ce qu'étaient les différentes parties de son corps et à quoi chacune servait. On lui expliquait en particulier le rôle dévolu à ses parties génitales. C'était une sorte d'école, une science réservée aux femmes. Tu es une femme. Voilà comment les choses se passent¹⁰⁵.

Comme on le voit, l'*ongunda* est un segment du grand rite féminin *mevungu* ; seulement, il a une fonction essentiellement pédagogique. Ce qui est en jeu dans l'*ongunda* c'est la transmission à la fille des connaissances relatives à l'anatomie et à la physiologie de son corps et plus précisément de ses organes sexuels à l'âge de la puberté. En ce sens, la néophyte s'instruit auprès des vieilles mères, grandes initiées. Hormis les connaissances sur la vie sexuelle, ces maîtresses traditionnelles transmettent le savoir vivre d'une femme-mère. En fait, à ce stade de son passage naturel de l'enfance et l'âge adulte, la fille, on le sait, devient fougueuse et têtue. Etape cruciale de l'évolution de l'enfant que les psycho-pédagogues nomment « crise d'adolescence » : la jeune fille s'oppose à ce stade de son évolution à ses parents et plus particulièrement à sa mère, comme dans l'univers freudien d'Oedipe. A Bikop comme ailleurs en pays *Ewondo*, certaines filles devenaient capricieuses ; elles ne voulaient pas comprendre ce qu'on leur expliquait. Quelques unes essayaient même de cacher à leur mère qu'elles étaient devenues femmes. Aussi les mères ont compris qu'il pouvait arriver que leurs filles grandissent dans l'ignorance, et elles imaginaient ces réunions où on préparait de la nourriture, où l'on dansait et où l'on pouvait parler librement à leurs filles. Ainsi une fois le moment venu d'être admises à l'*ongunda*, les filles ne cachaient plus rien à leurs mères, se souvenant de ce qui avait été dit dans l'*ongunda*¹⁰⁶.

Dans ce prisme, l'*ongunda* est un rite féminin d'initiation qui correspond au *so*, rite d'initiation des garçons ; c'est l'équivalent de l'école moderne des filles. La particularité de cette institution est d'assurer la socialisation de la fille, en mettant l'accent sur sa vocation de mère et d'épouse conformément aux us et coutumes des *Beti*. Ses objectifs s'inscrivent dans les fondements culturels d'ordre sociologique, démographique et surtout éducatif de la religion

¹⁰⁵Ibid., p. 136.

¹⁰⁶Vincent, *Traditions et transition...*, 136.

ewondo analysés au chapitre précédent. On l'a vu, bien que la responsabilité première de l'éducation de la fille incombe à la maman, force est de constater que certaines jeunes mères n'étaient pas suffisamment expérimentées dans ce domaine, d'autres très tôt orphelines, étaient aussi les bienvenues au rite *ongunda*. Raison pour laquelle on avait recours à des femmes-mères ou grand-mères nanties d'une expertise avérée.

Oui, les mères pouvaient expliquer tout cela individuellement à leur fille, mais la fille risquait d'être effrayée et de ne pas comprendre. Et certaines femmes étaient incapables de bien expliquer cela à leur enfant. Tandis qu'en entrant dans une société où se trouvaient beaucoup de femmes et d'autres jeunes filles comme elle, elle comprenait bien mieux que tout ce qu'on lui disait était normal et qu'elle ne devait pas avoir peur de tout ce qui lui arrivait.¹⁰⁷

De ce qui précède, il devient donc de plus en plus clair que le cadre institutionnel de l'éducation de la fille chez les *Ewondo* était *l'ongunda*. Reste la question de savoir comment se déroulait le rite *ongunda* ?

b. Le déroulement

Le rite *ongunda* comporte deux séquences : l'initiation et la sortie des récipiendaires. Sont inscrites à l'initiation les adolescentes de 14 à 15 ans. Ce sont les parents, mères principalement qui le font auprès de la cheftaine du rite. Celle-ci se fait assister par d'autres femmes expérimentées en matière d'initiation féminine.

C'était un *akën*, un rite, une rencontre uniquement entre femmes. Nous nous réunissions un beau jour. Elle faisait la fête. Nous nous étions préparées d'avance. Chacune apportait ses provisions, ses plantains, etc, et nous cuisinions ensemble les plats. Dans ces réunions, il n'y avait pas un homme. Les femmes traitaient leurs affaires de femmes entre elles...¹⁰⁸

Les enseignements débutaient le soir et s'achevait le lendemain dans l'après midi. Quatre modules étaient au programme : l'éducation sexuelle, l'art culinaire, l'esthétique et la danse.

Relativement à l'éducation sexuelle, elle visait les objectifs de la tradition nataliste des *Ewondo* et la sensibilisation des jeunes sur les enjeux des valeurs authentiques de la femme et du code moral évoqué plus haut. *In fine*, devenue pubère, la jeune fille apprend les leçons d'une sexualité orientée en faveur de la procréation et le mariage : comment faire pour être grosse, entretenir la grossesse, accoucher dans de bonnes conditions, donner beaucoup d'enfants, les protéger contre les sorciers et fonder avec son époux un lignage ancestral *mvog*. Dans une

¹⁰⁷Ibid., p. 141.

¹⁰⁸ Ibid., pp. 135-136.

tradition nataliste et polygénique où la valeur de la femme se mesure par sa capacité à procréer, et où règnent des rivalités entre co-épouses, la maîtrise de la vie sexuelle et conjugale était donc au premier plan. Crescence une initiée de l'*ongunda* au village Bikop s'en souvient :

Chaque fois qu'une petite jeune fille parvenait à l'âge de la raison-elle avait à peu près 14-15 ans-on l'initiait et on la faisait entrer dans ce rite pour bien lui expliquer sa vie de femme, ce qu'étaient les différentes parties de son corps et à quoi chacune servait. On lui expliquait en particulier le rôle de ses organes génitaux. C'était une sorte d'école, une science réservée aux femmes.¹⁰⁹

Outre les leçons du cycle menstruel, d'autres modules de l'*ongunda* portaient sur l'esthétique, l'art culinaire et la danse.

Pour ce rite, il y avait une cheftaine qui organisait tout. Les femmes qui venaient, commençaient par passer la nuit à quelque distance du village, un peu à l'écart, mais tout près quand même, on buvait, et on mangeait jusqu'au matin. Vers midi, les femmes commençaient à sortir en rang, avec de la poudre rouge de *ba* et blanc du kaolin. Elles se peignaient des poings rouges et blancs un peu partout, pour faire peur aux hommes, leurs maris. On se tressait les cheveux, suivant la coiffure appelée *ovula*. On s'ignait d'huile pour être belle ; c'était une sorte de maquillage. A ce moment-là il n'avait pas de parfum, le *ba* sentait très bon ; c'était le parfum d'autrefois. Quand les femmes arrivaient à la maison où elles voulaient aller, un jeune homme sortait. Le jeune homme sortait avec les plumes sur la tête et un chasse-mouche dans chaque main. Il commençait à danser avec sa femme. Puis le cortège entrait à l'intérieur pour continuer à danser. Les initiées qui étaient venues des environs avaient apporté leur nourriture, celles du village dansaient également. Puis on se disait au revoir. C'était fini¹¹⁰.

Ce témoignage met en relief les enseignements liés à la vocation de la femme dans la pensée religieuse des Ewondo, notamment : le sens de la beauté pour plaire et célébrer à terme le rite du mariage ou union entre l'homme et la femme à l'effet d'engendrer une lignée devant pérenniser la vie par la progéniture. A ce souci d'ordre anthropologique se greffe bien entendu le besoin de fonder une famille par un homme charmé au départ par les traits et les tenues captivants de la personne qu'on aime ; d'où la priorité aux leçons de beauté comme celles des couleurs et des parfums sans oublier les tenues à arborer par la néophyte en public.

Hormis les enseignements orientés en faveur de la beauté, un des modules de l'*ongunda* était l'art culinaire traditionnel, auquel s'ajoutaient l'apprentissage de l'hygiène alimentaire, la valeur des mets à servir à son mari et à ses invités ou étrangers, les interdits alimentaires, les charmes d'amour et de fécondité dont l'importance a déjà été indiquée dans les fondements métaphysiques de la religion ancestrale sans oublier les règles du code éthique indissociables des principes-clé de la religion. Le dernier module était l'apprentissage des danses traditionnelles. Mais seul un décryptage des symboles des rituels de l'*ongunda* permet de mieux connaître la portée de ce rite initiatique.

Le symbolisme des rituels

¹⁰⁹Vincent, *Traditions et transition...*, p.136.

¹¹⁰Ibid.

Nous dévoilons dans ce volet les symboles des tresses *ovula* portées par les initiées de *l'ongunda*, le maquillage et les danses.

Comme rappelé dans les fondements artistiques de la religion *ewondo*, parmi les coiffures des femmes, on sait que les tresses *ovula* ou *mi ntôk* évoquent la splendeur et la triple dimension beauté-fécondité et pouvoir de la femme initiée. Plus profondément, cette coiffure relève du culte érotique des religions « primitives » dont les modes de séduction participe à sublimer le rôle de la femme dans la société. Dans la même veine, le maquillage relève la splendeur des coiffures et met en évidence le symbole des couleurs : rouge du ba et blanche du kaolin ; le blanc renvoyant à la pureté, la virginité et l'innocence de la jeune fille, vertus indispensables pour mieux assumer sa vocation sus rappelée. Quant au ba rouge, il évoque la passion voire le sacrifice de la vie ou du sang pour faire triompher au prix de l'héroïsme le bien (*mvoé*) sur le mal (*abé*), dans la lutte permanente que postulent les anciens *Beti* entre les forces du bien et du mal.

Pour ce qui est enfin de l'initiation des néophytes à la danse, les jeunes filles s'imprègnent dans le rite *ongunda* de la dimension religieuse de la musique et de la chorégraphie, examinée dans les fondements artistiques de la religion ancestrale. En plus du gestuel des danses traditionnelles comme les *bikutsi* et ses variantes, les candidats de *l'ongunda* apprennent les chants d'animation des cérémonies festives et funéraires. Au plan purement pédagogique, il est intéressant de relever que la méthode pédagogique de groupe et celle d'apprentissage par objectifs ont été pensées et implémentée par les anciens *Beti*, preuve d'une vision ingénieuse de l'éducation de la jeune fille et de l'homme tout cour. C'est le sens de ces adages véhiculés par les rites d'initiation *so* et *ongunda* qu'il convient de garder à l'esprit et de transmettre à la postérité: « L'ignorance c'est la mort » ; « la sagesse dépasse tout et la sagesse vient de Dieu » ; « la vie n'est que la sagesse » ; « la rivière a eu un chemin sinueux parcequ'elle n'a pas eu de conseiller ».

Comme on peut s'en apercevoir sans peine, *l'ongunda* et *le so*, étaient des écoles traditionnelle *beti*, creusets des valeurs positives de la société ancestrale : le respect de la chose d'autrui, l'interdiction de tuer, de trahir, de voler, le sens du partage et de la générosité dont on peut aujourd'hui questionner la transmission et la survivance suite à un siècle de contact de la femme et de l'homme *ewondo* avec la civilisation occidentale et bien d'autres à l'ère de la mondialisation.

Et pourtant, lorsque les *Beti* éprouvaient naturellement les besoins de mieux-être et de pleine santé, *mvoé*, ils ne se contentaient pas des rites d'initiation, mais recouraient à des rites propitiatoires.

B. Les rites propitiatoires

Du verbe latin *propitiare* : offrir, les rites propitiatoires sont des cérémonies religieuses au cours desquelles les initiés plaident auprès des divinités pour le bien des populations. Notre enquête révèle trois types de rites expiatoires chez les *Ewondo*: *Mevungu*, *melan* et *ngi*

1. Mevungu

C'est un rite féminin qui restaure le bien (*mvoé*) dans un village et initie les filles à agir en faveur du bien¹¹¹.

a. Le but

En réalité, il n'y avait pas de cadence régulière ni un temps précis pour célébrer le *mevungu*. Les témoignages et récits de notre recherche concordent sur le fait que la convocation du *mevungu* dépendait de la situation qui prévalait dans une famille ou un village: lorsque le chef de famille trouvait que ça n'allait pas chez lui, il pouvait convoquer le *mevungu* ; si un homme voyait qu'il perdait beaucoup d'enfants, il était obligé de choisir une femme adulte de son village et de l'envoyer là où se faisait le *mevungu*, pour aller chercher le paquet approprié. Le *mevungu* protégeait contre la sorcellerie. Quand vous possédiez un de ses paquets et que quelqu'un voulait manger vos enfants, le *mevungu* luttait contre lui¹¹².

Dans ces conditions, le *mevungu* était donc à la fois un rite de purification et surtout propitiatoire. Mais les motivations primordiales du *mevungu* étaient sociales et économiques : il était question de combattre toute manifestation du mal au sein d'une famille ou dans un village : la stérilité des femmes, l'improductivité du sol, la perte successive des enfants, l'insuccès des activités¹¹³. Sous ce prisme on dirait aujourd'hui que le *mevungu* était un rite de développement voire de prospérité

¹¹¹ J. Ndi Samba, "The ritual of Ndongo and Mevungu and the Beti outlook on life", Dissertation submitted for the Post-graduate, Diploma in English Studies, the Federal University of Cameroon, Yaoundé, October 1974 pp. 40-96; M. P. Boché De Thé, "Des sociétés secrètes aux associations modernes (La femme dans la dynamique de la société Beti). 1887-1966. Thèse de Doctorat III^{ème} cycle en Anthropologie sociale et ethnologie", Paris, Université de la Sorbonne (Paris V), 1970, pp.32-35.

¹¹² Vincent, *Traditions et transition...*, pp. 126-127.

¹¹³ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 105.

b. Le déroulement

Le *mevungu* se déroulait en cinq séquences : les préparatifs, la réunion des femmes, les exhortations, l'initiation des candidats et l'évaluation.

- Les préparatifs du rite

À la demande du chef de famille, la première épouse *ékomba* ou à défaut la favorite (*mkpek*) convoque toutes ses compagnes initiées du village, ainsi que d'autres femmes du voisinage, en général les plus âgées. Y participent aussi les jeunes mères, candidates à l'initiation. Quoique la participation du devin-féticheur soit nécessaire, le rite *mevungu* reste avant tout l'affaire des femmes. Pour elles, c'est l'occasion d'affirmer leur personnalité vis-à-vis des hommes et de renforcer leur pouvoir de fécondité¹¹⁴. La cérémonie a lieu dans la case de l'*ékomba*, organisatrice du *mevungu*. Le rite est présidé par une cheftaine (*asuzoa*), (mère du *mevungu*), âgée et n'ayant plus de relations sexuelles avec les hommes. On lui attribue un *évu* plus fort que celui des autres. Claire Amomba de Mendong I, à 7 kilomètres de Mfou nous en donne de plus amples précisions :

Pour être cheftaine, il fallait être vieille et avoir passé l'âge des relations sexuelles...Il fallait qu'elle ait un *évu* très puissant qui se trouvait dans son clitoris ...Pour celles qui étaient passées par le *mevungu*, il y avait eu des interdits spéciaux : ne pas aller à la sorcellerie pour tuer quelqu'un, ne pas empoisonner, ne pas voler¹¹⁵.

Quant aux *mvôn*, candidates au rite, elles devaient payer un droit pouvant s'élever à 100 *bikié* (pointes de flèches)¹¹⁶. Chaque novice avait une marraine et ne devait avoir les relations sexuelles avec son mari, ni avant, ni pendant les rituels. Quelques fois, une retraite de neuf jours précède le rite ; et les candidates restent enfermées dans une maison. Une toilette de fête a lieu au terme de cette retraite : les *mvon* (les candidates à l'initiation) étaient pour la circonstance enduites de sève et d'écorces écrasées (le *ba* de couleur rouge).

Avant de célébrer le rite, la cheftaine commande la préparation du paquet (*mbom*) par des initiées. Ce paquet secret comprend des ingrédients d'aliments cuits dans une feuille de bananier tels que : l'écorce de l'arbre *mfeneng* (*desplatsia*) de la famille des tiliacées, les feuilles d'*obolsi*, hibiscus et d'*ékoyonga* au milieu desquelles on met une grande iuele, (*nnénglengoan*), un myriapode : "mille pattes" en français local¹¹⁷. Le paquet du *mevungu* étant apprêté, le femmes se réunissent pour célébrer le rite.

¹¹⁴Ndi Samba, "the ritual of Ndongo and Mevungu and the Beti outlook on life...", pp. 40-96.

¹¹⁵ Claire citée par Vincent, *Traditionsettransition...*, p. 117.

¹¹⁶Ibid., p. 124.

¹¹⁷ René Doum, 97 ans environ, patriarche, Yaoundé, le 23 août 2013.

- La réunion des femmes

C'est la cérémonie proprement dite du *mevungu*. Elle se tient en brousse loin des regards, ou simplement dans une case dont on bouche soigneusement les interstices des parois. Un genre d'encens sert à éclairer la cérémonie, sous la conduite de la mère du *mevungu*. Quand on reçoit la réunion, on commence par vous enfermer toute seule dans une maison. On vous apporte à manger pendant neuf jours, ensuite seulement on vous reçoit officiellement. Tout le monde prépare de la nourriture. Parfois il y a plusieurs candidates, *mvôn mevungu*. Chacune est dans une maison séparée. Après cette neuvaine, on vous fait belle, en vous enduisant de sève et d'écorces d'arbre. C'était le *ba* rouge, écrasé avec de petites pierres spéciales. Les cheveux étaient tressés en grosses tresses avec beaucoup d'huile. Toutes les candidates regroupées arrivent en file indienne pour aller retrouver les initiées anciennes, assises et disposées en deux cercles concentriques successifs ; les plus âgées se trouvant à l'extérieur, puis les nouvelles en un troisième cercle au centre¹¹⁸.

- Les exhortations

La cheftaine enseigne des interdits aux apprenantes. S'en suit l'engagement solennel des néophytes à ne pas : tuer par sorcellerie, empoisonner, courir après le mari d'autrui, voler¹¹⁹. Ce rituel devait durer toute la nuit, de préférence dans la case-cuisine de l'organisatrice, *mkpangos*. La mère du *mevungu* (*azuzoa*) réclame un cercle restreint, puis se met entièrement nue, invitant l'organisatrice et les candidates à l'imiter. Elles allument un grand feu avec l'*otui*, de la résine en y plaçant le paquet à rechauffer. S'ensuivent des invocations au paquet, « *mbôm* » en le transperçant de flèches de raphia. Ces invocations étaient en effet de deux sortes : l'une, une ordalie et l'autre une sanction des coupables de *minsem*. On faisait boire au coupable du jus d'herbes, malaxées avec les mains et on lui en mettait sur la tête. Ainsi il était purifié¹²⁰. L'organisatrice disait ensuite : Celui qui m'a fait du mal(...), celui qui a la chose qu'on m'a volée, *mevungu* tue-le moi ! Couvre-le moi d'abcès !, Celui qui tuera mon enfant, celui qui prendra mes ignames, que le *mevungu* le tue !¹²¹.

À la fin des invocations, commence alors un festin pendant lequel les femmes mangent et dansent en chantant, en sautant toute la nuit autour du feu. À l'aide d'un bâtonnet, l'organisatrice frappe sur le paquet du *mevungu* en disant : « Si je suis coupable de telle chose, que ce paquet me rende infirme au séjour des morts ». Elle continue à énumérer les sujets de

¹¹⁸ Philomène cité par Vincent, *Traditions et transition...*, p. 81

¹¹⁹ Christian Atangana, 92 ans environ, Infirmier retraité, Mfou, 02 janvier 2020.

¹²⁰ Vincent, *Traditions et transition*, p. 82.

¹²¹ Ibid.

plainte de son mari ou ceux de sa famille ; quand elle a fini, elle cède la place à une autre et ainsi de suite jusqu'à la dernière¹²².

Les femmes dansent toute la nuit, nues et sont examinées à tour de rôle par un comité composé de la cheftaine et des plus anciennes. Devant chaque femme au clitoris saillant, les examinatrices poussent un grand cri de joie, l'*oyanga*, afin d'en avertir les autres. On chante donc : "Quel beau *nkên* tu as ! Donne-moi ce *nkên*..."¹²³ Ou encore "Quel gros clitoris en relief tu as derrière"¹²⁴. Leur clitoris est enduit de cendre. Chaque participante peut les admirer en passant entre les jambes¹²⁵. À cet effet, elles frottent le clitoris avec du cendre du *mevungu* pour lui communiquer la puissance, l'arrose d'une sorte de bouillie gluante faite d'herbes écrasées. Puis, la cheftaine prononce des incantations approuvées par les initiées, et destinées à attirer de nouveau la prospérité sur l'organisatrice. Si l'organisatrice ne pense pas être responsable de ses malheurs, on creuse le seuil intérieur de sa porte pour y enterrer un paquet personnel de *mevungu* destiné à la protéger. La présidente du *mevungu* dit alors : "Si des gens m'ont fait du mal et continuent à en faire, ils vont mourir". Une partie du paquet peut aussi être gardée par l'intéressée pour le cacher dans ses plantations à l'effet d'obtenir d'abondantes récoltes¹²⁶. Une autre partie du paquet mélangée de pinces de crabes, (symbole de la masculinité), de feuilles de *nden*, de morceaux d'ananas, d'une gousse de pois, d'un débris de varan et de la poudre rouge (*bâ*) faite d'écorces de l'arbre appelé *mbel*, (symbole de la féminité) devrait être suspendue au toit de la case de l'organisatrice. Chaque participante emporte alors les pinces de crabes dont elle peut implorer l'intervention magique. Enfin on arrose la potion sur le lieu de la cérémonie et le village tout entier¹²⁷.

- L'évaluation des effets du *mevungu*

Il s'agit d'un rituel qui n'existe nulle part ailleurs, car seul le rite *mevungu* procède à l'évaluation des résultats obtenus après quatre ou cinq jours de célébration. Pendant cet intervalle d'expectative, on observe l'impact de l'ordalie pour connaître qui va tomber malade ? Qui sera innocent ou coupable à purifier ? D'après Agnès Ngonu, les innocents vont découvrir le *nsonda*, un genre d'escargot (*achatina*, de la famille des gastéropodes) qu'ils rapportent victorieusement. Par contre, lorsqu'une personne sent des malaises extériorisés par des

¹²² Vincent, *Traditions et transition*, p. 82.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Laburthe-Tolra, *Initiations et Sociétés...*, p. 333.

¹²⁶ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 20.

¹²⁷ Madeleine Biloa, 91 ans, ancienne du sixa et descendante de Charles Atangana, Yaoundé, le 30 octobre 2014.

anomalies physiques à l’instar des boursouflures, des abcès(...), ou si son piège prend le *so*, (antilope), s’il tue la vipère durant cette période, si quelqu’un se blesse au travail, on déduit que cette personne-là est coupable. Au jour fixé, tous ceux, hommes et femmes que le *mevungu* aura dénoncés se réunissent pour confesser leurs *minsem* (bris-d’interdits), sous peine de mourir. On pouvait entendre des *mea culpa* tels que : c’est bien moi qui ai maudit (*yôg*) cette récolte(...) qui ai donné l’*akiaé* à la fille d’un tel...qui ai donné le poison *nsû* à tel autre, (...) qui possède le serpent, qui mange les arachides d’autrui¹²⁸. Alors la mère du *mevungu* verse sur eux une mixture à base du *nlôd* et leur fait manger ses herbes dans un met d’arachide ou de courgettes, fourré de viande ou de poisson fumé. On appelle ce plat *nnam sessala*. Tous les habitants du village concerné retrouvent finalement la santé et la paix (*mvoe*). En témoigne Brigitte Zameyo :

Mon mari avait des pièges dans la rivière de la Sumu. Il attrapait les poissons qu’il allait vendre jusqu’à Yaoundé. Et voilà que quelqu’un avait maudit ses pièges. Il ne prenait plus de poisson. On a appelé la belle-mère de Germaine. Elle avait d’abord été cheftaine de l’*évodo*, puis de *mevungu*. Là elle est venue en tant que cheftaine de *Mevungu*. J’avais une co-épouse. Elle a avoué qu’elle avait maudit les pièges car elle ne profitait pas des poissons. La co-épouse a dû jurer en disant : ‘J’ai maudit, maintenant je détache. Voici vos poissons !’ Au matin les poissons étaient là. C’était comme la pêche miraculeuse !¹²⁹

On le voit, le *mevungu* ouvrait une ère nouvelle dans la contrée des initiés, les récoltes abondantes, la pêche plus florissante, les femmes plus fécondes et l’harmonie rétablie. Philomène l’atteste plus explicitement :

Il y avait des poissons qu’on portait sur les épaules, tant ils étaient gros et longs. On les transportait dans les hottes. J’étais là ! J’ai vu les poissons ! On a donné à l’ancienne coupable (Germaine Alugu, sa rivale) toute une hotte de poissons pour la consoler en disant : si on donnait beaucoup de poissons à Philomène, c’est parce qu’elle allait chercher le bois pour les fumer. Ne recommence plus, sinon tu périras !¹³⁰

c. Le symbolisme des rituels

Six rituels méritent d’être décryptés : la nudité des initiées et en premier de la cheftaine, le feu, puis le secret du paquet.

¹²⁸ Joséphine Thérèse Bekono Ndi, Ménagère, Minlaaba, 16 décembre 2019

¹²⁹ Brigitte Zameyo, 98 ans, ménagère, Ngoulemekong, 18 février 2016.

¹³⁰ Philomène citée par Vincent, *Traditions et transition...*, p. 84.

- La nudité et le feu dans le mevungu

La nudité renvoie au culte érotique des déesses-mères des civilisations premières, représenté dans l'art traditionnel à travers des figurines des statuettes, des thèmes des chants d'amour, la chorégraphie, la gestuelle des danseuses concentrée sur les parties génitales, et tournant autour du feu afin de se procurer sa lumière et son énergie purificatrices et procréatrices. Notre enquête révèle que l'exhibition des organes sexuels célèbre la triple exaltation de la beauté de la procréation et du pouvoir de la femme, qui fait l'identité de son genre ; il s'agit donc d'une leçon de la force séductrice et productrice de la femme que livre le rite *ongunda*, et qui tranche avec les préjugés de la méprise du genre féminin qui animent les débats relatifs à la question genre.

Dans la perspective de l'histoire comparée des civilisations et des religions, il n'est pas superflu de remarquer que la figure nue de la cheftaine du *mevungu* rappelle, toute proportion gardée, celle de Venus dans "*La naissance de Venus*" de Sandro Boticelli (v.1485, galerie des offices) et bien d'autres chef-d'oeuvres artistiques des civilisations antiques. En ce sens, la description qu'Apolline fait de la cheftaine de *mevungu* est éloquente :

C'était comme le Président qui est entouré par ses gardes du corps qui veillent sur lui. La cheftaine dansait nue au milieu du feu. Le feu sautait lorsqu'elle parlait, les autres femmes dansaient et criaient : "Maintenant tout va aller bien !". D'après ce qu'on disait, la cheftaine avait un *évu* plus fort que les autres¹³¹.

Le culte érotique qu'affichent les attitudes et certaines positions de la cheftaine et des danseuses est révélateur de la fonction fécondatrice et génératrice qui fonde la personnalité de la femme africaine, *ewondo* en l'occurrence. Nombre de témoignages s'accordent sur le fait que les *mvôn* (néophytes) du *mevungu* admirent le gros et puissant organe sexuel qui est le clitoris de la cheftaine, le chatouillent, le massent, l'oignent soigneusement, l'honorent en chantant et en dansant tout autour. Comme le fait remarquer le père M. Hebga, chez les *Bassa* du Sud-Cameroun, les initiées du rite *koo*, l'équivalent du *mevungu*, vont jusqu'à préserver dans une coquille d'escargot le clitoris torrifié d'une présidente de rite défunte, pour en faire des remèdes¹³². On peut y déceler la sacralisation des organes sexuels féminins et par corollaire de la sexualité dans les sociétés bantou traditionnelles et un indice majeur de l'unité culturelle des

¹³¹ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 84.

¹³² Hebga, "Le concept de métamorphose"... p. 35

peuples bantou avec d'autres, sans doute fondée sur leurs origines communes égyptiennes et leur brassage avant et après l'émigration depuis la vallée du Nil. Nous avons de bonnes raisons d'affirmer que la sacralisation du sexe s'inscrit en faux contre la prostitution (du latin *pro stare* qui signifie s'exposer) des temps contemporains, articulée, on le voit de plus en plus, sur le commerce et la vulgarité du sexe. Il est fort significatif au plan linguistique de relever que le mot *mbôm*, "paquet" et *mbôm*, "nouvelle épouse", traduisent sous le prisme de l'homonymie, le rôle mythique du sexe de la femme exalté à travers le rite *mevungu*¹³³. Seulement il faut comprendre que le paquet du *mevungu* était gardé secret par les initiées.

- **Le secret du paquet du *mevungu***

Comme on l'a souligné avec force, les femmes qui s'enferment dans la maison du *mevungu* ne doivent pas sortir durant le rite, et ne rien raconter à la sortie. Après les conseils prodigués aux néophytes, la cheftaine recommande de ne rien dévoiler au public. La discrétion était donc de règle. Lorsque le moment de la réunion secrète arrivait, on faisait sortir celles qui n'avaient pas un *évu* puissant, force ambivalente les démarquant des *mimiées*, qui en sont dépourvues. Il ne restait ainsi qu'un cercle très restreint de grandes initiées, souvent très âgées. Elles disaient aux autres : "Vous ne pouvez pas nous rendre service, partez"¹³⁴. Il convient de réitérer que ce cercle restreint des fabricants du paquet secret du *mevungu* n'était composé que des femmes puissantes, dotée d'un "super *évu*", capables, selon le dualisme manichéen de l'*évu*, de détruire ou de fructifier ; ce qui concouraient *in obliquo* au double objectif du rite : annihiler les effets du mal et restaurer le bon ordre, évidemment en neutralisant et même en tuant si besoin les coupables de bris- d'interdits. Bien que l'invocation au paquet fût apparemment simple et publique, sa préparation donnait lieu à une réunion complexe et mystique.

Il était interdit de parler des rites de *mevungu*, non seulement aux hommes, mais aussi aux autres femmes qui n'étaient pas entrées. En effet, toutes les femmes pouvaient se rendre à la fête du *mevungu*, mais quand il fallait participer aux danses spéciales, à l'intérieur de la case, là on faisait sortir dehors la plupart. On ne gardait que les femmes dont on disait qu'elles voient ce que les autres ne voient pas. Ces femmes là on disait d'elles qu'elles avaient l'*évu*¹³⁵.

On le voit, le paquet de *mevungu* n'était pas vulgaire. Ce qui participerait à la valeur sacrée de ce riteféminin dans le sens que Durkheim attribue au concept « rite », à savoir : qu'il

¹³³ A. Stoll, "La tonétique des langues bantu et semi-bantou du Cameroun", *Institut français d'Afrique Noire*, Yaoundé, Mémoire hors-série des Etudes camerounaises, 1955. On peut lire également J.-P. Ombolo, "Sexualité et histoire en Afrique Noire (groupes Fang, Beti et Boulou)", Thèse, Lyon, 1974.

¹³⁴ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 90.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 145.

s'oppose au profane et participe à la transcendance entre l'humain et Dieu. On se retrouve dans l'univers de l'ésotérisme, dénominateur commun des rites *ewondo*. Le secret du paquet du *mevungu*, répond au demeurant à la dimension essentiellement féministe du *mevungu* ; il limite, à défaut d'exclure, toute implication masculine dans les rituels, bien qu'au final le paquet du *mevungu* bénéficie à tous, femmes comme hommes. Sous ce prisme, lorsqu'on sait la triple fonction vitale du *mevungu*, on peut estimer que la cheftaine de ce rite, seule détentrice du mystérieux paquet, était la clé de la restauration de la prospérité dans la société ancestrale *Ewondo*

Le *mevungu* est le secret des femmes. Ce chant ne fait que reprendre les commentaires des hommes en s'en moquant : "Qui vous a dit que le *mevungu* était un péché ? Ce sont les histoires des femmes !",... Les hommes disent que les femmes sont nues dans le rite, rien que les femmes ! Elles chassent tous les hommes, au lieu de dire à un homme de venir. Elles préfèrent rester entre elles. Donc elles font le *mgbë* (sorcellerie). Cela leur fait plaisir de se retrouver entre elles nues.

Le *mevungu* célèbre donc l'affirmation de la personnalité des femmes vis-à-vis des mâles, considérés ici comme des seigneurs et parfois à ce titre comme leurs bourreaux. On peut dire sans risque de se tromper que le *mevungu* constituait comme une "carte d'identité" de la femme *ewondo*, *beti* en général. Ce rite met également en relief la dialectique des contradictions voire d'oppositions et de complémentarités homme-femme, maris et épouses. Car, bien qu'il soit un rite féminin, le *mevungu* produit des fruits bénéfiques aussi bien aux hommes qu'aux femmes : la progéniture, la santé et la prospérité tant souhaitées par tous. Une femme *beti* en témoigne fierement:

Si un homme voyait que ça n'allait pas bien dans son village, s'il y avait des vols par exemple, ou des femmes ne donnant pas d'enfants, il était obligé d'appeler le *mevungu* pour savoir ce qui se passait. Il appelait les femmes de *mevungu* pour qu'elles fassent le rite, et celles de ces femmes qui voulaient entrer dans l'association...La même potion qu'on avait donnée à la cheftaine, servait à vous laver ainsi que votre mari. Puis tout ce qu'on disait de vous : "Tu vas donner des enfants etc..." arrivait. C'était un grand rite. Tout ce qu'on disait arrivait ! Et aussi, si quelqu'un volait, il tombait malade, et s'il n'avouait pas, il mourait. Lorsqu'un homme avait du malheur, sa femme, sa mère ou sa première femme était obligée d'entrer dans le rite *mevungu*. Alors cela lui permettait d'avoir tout ce qu'il voulait : nouveau mariage, richesse, il pouvait tout avoir facilement. On faisait la même chose à une femme qui ne donnait pas d'enfants, hommes et femmes étaient nus et on les lavait avec ces herbes¹³⁶.

En clair, les anciens *Ewondo* doivent leur prospérité au rite féminin *mevungu*. L'apport incommensurable de ce rite dans la société ancestrale *ewondo* vérifie ce maxime devenu universel : « Ce que femme veut Dieu le veut ».

¹³⁶Vincent, *Traditions et transition...*, p. 114.

Cependant, dans le contexte historique qui prévaut en pays *ewondo*, au Sud-Cameroun à la fin du XIX^e siècle, rien ne motive les détentrices des secrets du *mevungu* à divulguer les secrets du paquet emblématique (Mbôm) de ce rite au profit d'autres lignages, rivaux dans la conquête pour l'espace vital et les compétitions pour les nouvelles richesses exotiques.

En revanche il est évident que l'exaspération de l'ésotérisme du paquet de *mevungu* aura contribué au fil des ans à la précarité des *Ewondo* tant au plan éthique qu'économique. Ainsi, la mort des cheftaines du *mevungu*, seules détentrices des secrets du rite, sonna le glas des remparts voire des solutions que ce rite donnait, et qui auraient pu être le pilier religieux du développement des peuples du Sud-Cameroun. Déjà à la fin du XIX^e siècle, les effets positifs du *mevungu* sont mis à rude épreuve par l'ampleur des tensions et luttes fratricides et lignagères qui renforcent son ésotérisme.

Quoi qu'il en soit, de grands initiés *beti* ont forgé d'autres pratiques religieuses susceptibles de les protéger, en l'occurrence le rite *melan*.

2. Melan

Le *melan*, à la différence des autres rites propitiatoires lignagers, était un culte ancestral pour la défense exclusivement individuelle ou tout au plus familiale.

a. Le but

L'organisation du culte *melan* résulte, faut-il le rappeler, de l'exaspération à la fin du XIX^e^{me} siècle des rixes récurrentes qui accentuèrent l'adversité, l'insécurité et la sorcellerie au niveau de tous les segments de la société *beti*¹³⁷. Dans ce contexte de plus en plus belliqueux et angoissant, on assiste à l'engouement des rites protecteurs plus efficaces¹³⁸. Les recherches antérieures à notre enquête s'accordent sur l'importation du *melan* par les *Ewondo* et d'autres *Beti* chez les *Fang*, les *Maka* et surtout les *Ngumba*. Le *melan*, rite essentiellement protecteur et enrichissant pour l'organisateur, habituellement le chef de famille et éventuellement les siens, est, au regard de ses objectifs, un segment du *so* ; d'où son appellation : *abôn so*, littéralement un genou (c'est-à-dire une portion essentielle) du rite *so*. Mais le *melan* se démarque du *so* sur au moins deux aspects :

Primo, tandis que le *so* est un rite primordialement masculin qui inclut l'initiation et la purification des garçons, le *melan* est plutôt mixte. Seulement, la participation des femmes et parfois celle des enfants se limitent dans l'imprégnation des figurines du *melan* qui leur sont présentées par les initiés. Tandis que les rituels ésotériques comme la préparation du paquet du

¹³⁷ Laburthe-Tolra, *Les Seigneurs de la forêt...*, pp. 141-142 et pp. 176-177.

¹³⁸ Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*, pp. 337-338.

melan (*ngun melan*) et le passage dans les fosses souterraines sont exclusivement exécutés par des hommes.

Secundo, plus que le *so*, le *melan* met l'accent sur la manipulation des restes humains et plus précisément les crânes de la famille de l'organisateur du rite.

Quand il avait par exemple son père, un frère cadet et un autre frère décédé, il allait sur leur tombe avec une lance enduite de médicament. Il plantait la lance et sentait de quel côté était la tête. Il déterrait les trois crânes, dont il enlevait la mâchoire inférieure(...). Il devait posséder un *évu* très puissant, car il fallait que la lance tombe exactement sur le crâne. Mais lorsque les besoins devenaient pressants, notamment quand les villages étaient très menacés, il fallait aller déterrer les crânes des étrangers¹³⁹.

En tout état de cause, l'initiation du rite *melan* avait pour objectif de conférer à son bénéficiaire, un talisman (*abub melan*) censé lui assurer protection et richesse.

b. Le déroulement

À l'aide de divers témoignages des anciens initiés recueillis par Nekes, l'Abbé Mviena et Laburthe-Tolra¹⁴⁰, on distingue quatre séquences du rite *melan* : les préparatifs, la composition du paquet, la course en brousse et les invocations des ancêtres.

– Les préparatifs

L'organisateur du rite qui fonde son *melan* fait construire une hutte pour la circonstance (*esam melan*). Il doit se procurer d'au moins trois crânes de ses proches parents, dont celui de son père. C'est là une condition déterminante pour passer du stade d'un simple initié (*mkpangos*), à celui de grand initié (*nkug*). Celui-ci va se faire aider nuitamment par d'autres *minkug* (pluriel de *nkug*), génies. Lorsque les crânes des parents devenaient rares alors que s'accroissait le besoin de sécurité et de richesses, il fallait à tout prix chercher ailleurs ce sésame. Une fois les crânes déposés dans la hutte du *melan*, les initiés célébraient leur exploit en dansant au son du tam-tam dans un langage codé :

Je sors le corps en laissant la tombe béante ;
Je ne prends rien que la tête ;
Je prends soins de recouvrir la tombe.
Sois rapide ! Ne te laisse pas voir !
Montre prudence et habileté,
C'est le secret d'une prospérité au-delà de toute mesure¹⁴¹.

S'en suit la composition du paquet, talisman de *melan* (*abub melan*).

¹³⁹Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*, p. 339.

¹⁴⁰ Ibid., p. 338.

¹⁴¹ Ibid., p. 339.

– La composition du paquet de melan

L'initié macère les crânes dans la marmite rituelle, *etôg* avec certaines écorces comme celles *d'asié*. On y plonge des cornes. Ensuite, l'on procède à la sculpture des figurines des ancêtres- homme et femme nus- à l'aide du bois de *l'ékug* dont les propriétés ont été dévoilées dans les fondements naturels et métaphysiques des rites. Les statuettes sont peintes par le *bâ* rouge ; on dessine la femme avec des tresses, puis on met les crânes dans leur étui avec les deux statuettes¹⁴².

– La course en brousse

Il s'agit d'une épreuve consistant à traverser de nuit une étendue de la forêt, parsemée de fosses ou fourvoyée dans un passage sans issue. Pour sortir de ce labyrinthe, le récipiendaire devrait payer la contrepartie. Enfin parvenu à la dernière fosse, les génies lui font apparaître, à la lueur d'un grand feu, à la fois les deux statues de bois et la grande statue d'argile ayant à leurs pieds la boîte contenant les crânes (*ngun melan*). Ces statues sont ainsi présentées aux candidats à l'initiation et aux autres membres de la famille, enfants notamment. Mais ces derniers ne sont pas, selon la coutume, autorisés à assister aux rituels ésotériques¹⁴³.

– L'initiation et l'invocation des ancêtres

Le premier enseignement prodigué est la discrétion. Celle-ci s'acquiert d'abord en fait par l'obligation de silence lors du passage à l'épreuve dite "épreuve du silence et de refus" dont les séquences ont été rapportées par Nekes en 1913 :

Le candidat avait pour consigne de ne rien répondre par oui, de ne pas obtempérer ou de désobéir à un homme choisi précisément pour sa grande autorité dans la vie quotidienne, le propriétaire du *melan* par exemple. S'il tombait dans le piège, il devait se racheter. Le chef (comme le sphinx d'Œdipe de Thèbes) lui posaient de nombreuses questions, les unes faciles, les autres énigmatiques. Exemples :

Me connais-tu ? Réponse du candidat (*mvôn*) : Non.

-Sais-tu le premier animal que tu as tué ? Réponse : Non.

-Connais-tu la cheftaine de la forêt ? Non.

-les tripes de la forêt ? Non.

-le cœur de la forêt ? Non.

-le chef de la forêt ? Non.¹⁴⁴

c. Le symbolisme des rituels

¹⁴² Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*, p. 339.

¹⁴³ Ibid., pp. 340-341.

¹⁴⁴ Ibid., p. 344.

Deux rituels majeurs du *melan* méritent d'être décryptés à savoir : l'utilisation des crânes des parents, l'épreuve de la traversée d'un espace de la forêt parsemé d'embûches et de statuettes sculptées.

S'agissant des crânes des parents, ce rituel renvoie à trois croyances : la survie après la mort ; les os crâniens qui, aux yeux des initiés du *melan*, représentent la partie capitale (du latin *caput*, *capitis* : la tête) du corps humain. Ils témoignent que les morts ne sont pas morts, que leurs corps rentrent dans la terre, source de toute vie et nourricière ; la capitalisation de la puissance des morts tient du fait que le crâne exhumé est détenteur de la somme de l'énergie vitale de la terre (*humus*) plus celle du défunt ; le récipiendaire du *melan*, par la technique de la psycho-métaphysique de R. Sartre illustrée dans la thèse de la métamorphose de l'homme en animal du Père Hebga, s'en approprie pour devenir très puissant. Aussi, le crâne est un assemblage d'os céphaliens (du grec képhalé : la tête) représente la suprématie pluridimensionnelle : physique, psychique et religieuse. En le récupérant, on espère donc se hisser à la tête de tous les segments de la vie quotidienne en termes de protection, de défense et de prospérité. Ce n'est donc pas un hasard que les initiés du *melan* prennent soin de ne retirer que le crâne du squelette exhumé, et de laisser le reste. Enfin, le crâne du père que l'on recherche de préférence, symbolise le souci de s'approprier de la puissance virile congénitale dans l'esprit du complexe d'œdipe ainsi que la loi de la parenté, relevée respectivement dans les fondements psychologiques et anthropologiques de la religion *beti*¹⁴⁵. On y voit donc le poids de la parenté dans les traditions religieuses des sociétés primitives analysée plus haut.

Quant à la traversée périlleuse du tunnel, ce rituel s'intègre dans les sacrifices à forte connotation stoïques dont le sens a déjà été examiné dans le rite *so*. La forêt faut-il le réitérer étant le domaine par excellence des ancêtres dont les corps ont été, pour les grands initiés, ensevelis aux pieds des arbres emblématiques tels qu'Oven ou *Esingan*, *Dum* et *Otombo*.

Concernant les statuettes du *melan*, force est de constater qu'il y en a deux : une, représentant la femme, et l'autre l'homme ; leur assemblage symbolise le couple primordial de la création, ainsi que les oppositions et les complémentarités entre les deux genres. À cette image se greffe la nudité des figurines, elle exalte comme dans le *mevungu* et le *so*, le tryptique beauté, fécondité et pouvoir. En outre, les couleurs blanche et rouge utilisées ici ont la même signification dans l'ensemble des rites *ewondo*. Tandis que la coiffure et les parures, expriment

¹⁴⁵ E. et M-C. Ortigues, *Oedipe Africain*, Paris, L'Harmattan, 1973, pp.103-114.

la splendeur et le culte érotique. Par là, nous pouvons dire que l'art du *melan* est l'expression de la religion authentique des *Ewondo*. Cependant, lorsque les préoccupations sécuritaires des *Ewondo* montaient à plus d'un cran, ils se confiaient au rite *Ngi*

3. Ngi

Comme le *melan*, le *ngi* répond à des préoccupations liées à l'insécurité ambiante au Sud-Cameroun à la veille de l'implantation des missions chrétiennes au début du XX^e siècle¹⁴⁶.

a. Le but

Le *ngi* confère aux initiés une efficacité réputée absolue contre les acteurs très redoutés du mal, et les méfaits de ce mal, qui ne sont que des manifestations de la force maléfique de l'*évu*. Le *ngi* permet en fait de démasquer, de neutraliser, d'attaquer le mal sous toutes ses formes, en traquant, châtiant et même en tuant ses auteurs. Notre enquête éclaire la dyptique protectrice, et inquisitoriale du *ngi*¹⁴⁷.

- *Ngi* : un rite protecteur.

M. Mve Meyo, un initié du rite *ngi* atteste :

Mon propre père Benono, nous l'avons déterré et emmené, mis dans un *essam* où il se trouve encore. On a pris les petits os des doigts, on les a fait cuire, on les a ensuite fait sécher, mêlés à autre chose (nom de certains ingrédients gardés secrets et dont la connaissance reste réservée aux seuls initiés). On en faisait une sorte de prise qu'on donnait à tous les membres de la famille : on fourrait ça dans le nez, on était blindé contre l'*évu*. Si l'*évu* arrive pour nuire, c'est celui qui l'envoie qui en devient la victime¹⁴⁸.

On le voit, le *ngi* fabrique et utilise un produit composé des os humains d'un parent déterré pour en faire un blindage en même temps qu'une arme anti-sorcière :

¹⁴⁶ En langue beti, le terme *ngi* est polysémique. Il dérive tantôt du nom d'un animal, *ngî*: "le gorille", un gros et féroce singe de la forêt équatoriale, remarquable par sa malice et ses grondements à la vue d'un être humain ou d'un autre animal qu'il n'hésite pas à dévorer, lorsque les circonstances lui sont favorables. Cependant, grâce à ses qualités, ce méga singe effroyable assure sans faille la protection de son groupe. Dans nos sociétés modernes, ce sont des "gorilles", gardiens robustes rapprochés de hautes personnalités, (par exemple les Chefs d'Etats) qui assurent leur protection. Ces acceptions du *ngi* inspirent l'homonymie du rite *ngi* et du gorille, *Ngi*.

¹⁴⁷ Hebga, "Le concept de métamorphose d'hommes en animaux..." pp. 45-60. Le mot *ngi* dérive également tantôt de *ngimba*, mot *ngumba* (*mvumbu*, *mekuk*), tribu de Lolodorf, implanté dans le Sud Cameroun., qui présente des interférences avec *ongel* ou *ngé*, société secrète judiciaire des Bassa-Bassow, avec le rite *Mungi* des Douala et avec le *Mweri* des Eshira.

¹⁴⁸ Propos recueillis au cours d'un entretien de Laburthe-Tolra avec d'anciens initiés du rite *ngi* à Mekamba, un village ewondo de la région du centre, le 6/2/1967. Cf. Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*p. 355.

Si tu as un frère ou un voisin qui te hait et que tu es *mvom ngi*, ce frère ne peut oser entrer chez toi la nuit par sorcellerie. C'est ce *ngi* qui nous gardait de nos ennemis. Moi-même je suis *mvom ngi*, fils du *ngi*. Si je meurs, Blanc, c'est par toi. Je partais prendre quelque chose du corps d'un voisin à un ou deux kilomètres d'ici : un jeune est mort, je prends donc le corps de cet enfant qui devient mon esclave, mon serviteur (*ntobo*) ou mon génie (*nkug*) pour le *ngi*. Tous ces corps que j'ai emmenés, qui sont devenus mes gens, me défendent de la même façon que s'ils étaient mes soldats, et gardent mon village¹⁴⁹.

Comme on peut s'en apercevoir, le *ngi* traduit le rôle protecteur voire salvateur des ancêtres. Le reste de leur squelette physique constitue des "gorilles" du lignage et en premier des initiés. Ce sont ces crânes et fémurs du paquet secret du rite qui veillaient sur l'*ayon* (groupe de lignages se revendiquant parentés) et sur le village¹⁵⁰. La tête est synonyme de chef de file *asuzoa* dans la guerre ou le combat contre les sorciers, contre le mal en général (maladie, stérilité, mort) ; elle est le moteur du courage, de l'endurance et de l'habileté. De la fonction protectrice du *ngi* on passe à celles policière puis judiciaire.

- **Le ngi, une ordalie policière**

Afin de démasquer les coupables de crimes le *ngi* procédait à des ordalies. Le candidat à l'initiation du *ngi*, *mvon ngi*, était au préalable soumis à la confession auprès du *nnom ngi*, et à payer cher ses bris-d'interdits pour éviter de nouveaux tourments. Comme à l'époque médiévale en Europe, les suspects et présumés coupables de violation des interdits coutumiers subissant la justice du *ngi*.

- **Le ngi : un tribunal inquisitorial pour "la chasse aux sorcières"**

Rex dura sed rex. Ce principe du droit romain antique appliqué par les tribunaux inquisitoriaux au Moyen-âge en Europe fait penser au rite *ngi*. En tant que "chasse aux sorcières". Pour nous en convaincre, laissons parler un initié du *ngi* : "Le coupable était tué ! Le cadavre restait suspendu à l'intérieur de l'*esam*"¹⁵¹.

Ce témoignage révèle clairement la sévérité et la cruauté des sentences du *ngi* à l'encontre de tout coupable d'actes maléfiques. Son *credo* était sans équivoque : "Si j'ai tué ou si je tue quelqu'un dans l'avenir, que ce *ngi* me prenne et me fasse souffrir !" ¹⁵².

Comment se déroule le rite *ngi* ?

¹⁴⁹Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*p. 355.

¹⁵⁰Ibid., p. 356.

¹⁵¹ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 84.

¹⁵² Ibid.

b. Le déroulement

Le rite *ngi* se déroule en six séquences : les préparatifs, l'exhumation des crânes, la construction de la cabane du *ngi*, la fabrication du paquet *mbom ngi*, les ordales et le blindage.

– Les préparatifs

Le chef de village qui sollicite le *ngi* doit aller exprimer son vœu, neuf fois auprès d'un *nnom ngi* (grand prêtre du *ngi*). Celui-ci lui prescrit alors les conditions nécessaires en vue d'une organisation réussie du rite : se procurer d'abord d'un cadavre humain frais et des ossements nécessaires, mobiliser les "soldats du *ngi*", *bezimbi be ngi* qui doivent se rendre chez le réquerant, accompagnés du *nnom ngi*, pour construire la cabane du *ngi* : *esam ngi*.

– L'exhumation des cadavres

Le *ngi* débute par l'exhumation des cadavres, de préférence les plus récents. Outre les os, on utilise la sanie qui naît des chairs en décomposition pour en faire un poison "nsu". Lorsqu'un initié mourait, ses camarades devaient danser sur son corps jusqu'à ce que la chair se détache de ses os ; ces organes étaient secrètement conservés et le reste divisé en deux parties dont une fut enterrée et l'autre destinée à fabriquer le poison "nsu" et ses antidotes. Pour contrôler ces opérations, on allumait le feu de bois autour duquel les parents veillaient pendant neuf jours.

– La construction de la cabane du *ngi* : "ésam ngi"

Ayant disposé des parties indiquées du corps du défunt, on commence alors à construire la cabane du *ngi*. Il s'agit d'une hutte hermétiquement fermée, réservée aux cérémonies rituelles du *ngi*. On y apporte les restes d'un mort, parfois d'un parent ou d'un homme célèbre.

– La fabrication du paquet du *ngi* : "mbom ngi"

Une fois les os rassemblés dans la cabane, on prend alors les phalanges et les métacarpes, on les fait cuire, sécher, puis mélanger à d'autres substances¹⁵³. Les phalanges et les métacarpes servent pour la fabrication d'une potion anti-sorcière, tandis que les crânes et les fémurs sont insérés dans une grande figurine d'argile. À côté, on creuse une fosse appelée : mère du *nnom ngi*, *nyia nnom ngi*, dans laquelle on dépose les os d'un corps entier ou ceux qui n'ont pas été utilisés dans la grande figurine. On se dirige ensuite vers le

¹⁵³ Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*, p. 355.

souterrain secret qui sert à faire entendre les cris du *ngi*; on recouvre le tout d'un plancher d'écorces¹⁵⁴.

– Les ordalies

Il est question dans cette séquence d'une série d'épreuves destinées à arracher les aveux complets des présumés coupables ou suspects, présentés au *ngi* (*mvon ngi*). On les fait assoire par les soldats du *ngi* (*bezimbi be ngi*) dans la cabane. Aux grondements souterrains du *nnom ngi*, chaque candidat (*mvon*) doit sauter par-dessus un grand feu devant la cabane, au son du tam-tam : "si tu n'as pas d'*évu*, tu tombes dedans. Le *ngi* ne te laisse pas brûler : il te touche, et tu guéris"¹⁵⁵. On se jette alors sur les suspects, en les sommant de dire qui ils ont ensorcellés, et de promettre de renoncer à la sorcellerie. On les menace de leur arracher l'*évu* du ventre sur le champ, s'ils ne se confessent pas. Chacun dit alors : "Si j'ai tué ou si je tue quelqu'un à l'avenir, que ce *ngi* me prenne et me fasse souffrir !"¹⁵⁶. Il suffit qu'un individu (femme, homme ou enfant) soit soupçonné ou t'accuse d'avoir pratiqué la sorcellerie (*mbgë*) pour devenir candidat du *ngi* (*mvon ngi*).

Les épreuves de l'ordalie du *ngi* permettent ainsi d'identifier les sorciers et de récupérer les non-sorciers. Une autre épreuve consiste à faire poursuivre en brousse le *nnom ngi* par les candidats. Les initiés du *ngi* (*Bemoa be ngi*), masqués, s'étant échelonnés auparavant le long de l'itinéraire du parcours et faisant entendre la voix du *nnom ngi* ou sa double cloche (*nkeng*) à des endroits divers, de façon à faire croire aux candidats qu'il les précède toujours, jusqu'à leur retour dans la cabane. Écoutons ce que dit le tam-tam qui rythme cette course :

La tortue s'est réfugiée sous un tronc,
L'*évu* s'est réfugié dans le ventre,
En la pourriture du cadavre, ayant confiance !
On ne fuit pas la défense que l'on possède.

Ce qui veut dire que le sage, représenté par la tortue, trouve son refuge dans le *ngi*, représenté ici par le tronc d'arbre, lieu de prédilection du séjour des ancêtres. Tandis que l'*évu*, connu comme force négative, garde sa place naturelle en l'homme, au lieu de sortir. Le *nnom ngi* surgit alors et termine cette épreuve en exécutant une danse pour célébrer ses pouvoirs. Le lendemain on continue le rite par d'autres ordalies : il est d'abord demandé aux candidats, pour prouver qu'ils ont tout avoué, de sauter par-dessus les "défenses effilés, une trentaine de lances

¹⁵⁴Ibid.

¹⁵⁵Ibid., p. 357.

¹⁵⁶ Ibid.

d'un mètre cinquante qui dressent leurs pointes vers le ciel. Le *ngi* crie alors : "si tu as l'évu, qu'il s'accroche sur les lances !". Celui qui refuse de sauter est battu jusqu'à ce qu'il se rachète ou avoue. Mais, si le candidat prend un élan, on le retient, c'est une preuve suffisante de sa sincérité.

S'ensuit l'épreuve la plus émouvante, celle des "défenses du *ngi*": *minbân mingi*, mot-à-mot : "les ivoires du *ngi*". Expression dérivant en fait des défenses d'éléphant (*minbang*), les ivoires élancés, composés d'os longs : fémur, tibia et humérus.

Pour commencer, les initiés déclarent que les candidats sont des bêtes sauvages de la forêt, "*Tsit ya afan*", contre lesquels ils rouent des coups avec des os puis des baguettes ; le *nnom ngi* les fait défiler devant lui un à un, en leur assénant un grand coup de tibia sur la tête qui peut aller jusqu'à les assommer et les faire tomber par terre. Puis individuellement, on fait descendre le suspect dans la fosse "mère du *ngi*" (*nyia nnom ngi* parmi les ossements entassés ici. C'est alors que le *nnom ngi* et les initiés se ruent sur le candidat en lui disant qu'on va le tuer, et enlever tous ses os s'il n'avoue pas. Le *nnom ngi* prend alors dans chaque pas son fémur ou tibia de défunt et le lance successivement, ou le pose sur les épaules du candidat en disant : "J'accuse X d'avoir tué ; si c'est vrai que cet os reste sur ses épaules."¹⁵⁷. Les défenses sont enduites de substances adhésives sur une face, celle qu'on applique quand on veut qu'elle accuse un malfaiteur présumé. Celui-ci est torturé dans la fosse et parfois tué s'il n'avoue pas.

Si quelqu'un, homme, femme nie(...), on lui frotte des ronces (sel) sur le corps, ce n'est que pleurs. Puis on le ramène à la lumière et le *nnom ngi* reprend les défenses : "Tu as demandé qu'on te retire de la fosse ?". Il jette à nouveau les défenses ; elle reste accrochée à ses épaules. Alors on le remet dans la fosse et on le pique de coups de lances. Il tombe par terre, il pleure et il dit : "Laissez-moi vous avouer tout ce que j'ai dans le ventre". Quand il se tait, il se relève, on lui jette les défenses ; si elle tombe, c'est alors seulement qu'on le dira justifié¹⁵⁸.

Nous sommes là dans l'univers de la police inquisitoriale qui doit mener une enquête parmi les suspects, pour dépister des sorciers voire des malfaiteurs. Il n'est pas exagéré d'estimer que la terreur du *Nnom ngi* n'est pas moins équivalente à celle des inquisiteurs de l'Europe médiévale¹⁵⁹. Car si les accusés du *ngi* persistent dans la dénégation, on les attache à un arbre pour les bastonner ; on leur lie les mains et on y pose des braises. Il n'était pas rare de les voir succomber sous les coups et les diverses tortures. Les survivants des tortures, après l'aveu, étaient soignés ; on leur frottait le corps avec de l'herbe (*nkadena*).

¹⁵⁷Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*, p. 360.

¹⁵⁸Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*, p. 360.

¹⁵⁹Microsoft © Encarta © 2009.

On se sert de laalebasse de crânes pour leur faire boire une potion contenant de l'eau, des ptomaines appelés (*nsu*), "poison" comme dans le *bweri* ou *bwiti* fang ; puis on la leur inocule par incisions, en guise de vaccin anti-mort, appelé *bedûnu*, et censé rendre son emplacement invulnérable. Voici restituée sa composition à partir des témoignages de Nicolas Nguema, Mfomo Elundu et Mve Meyo, trois anciens initiés du *ngi*, témoignages complétés par Nekes et Von Hagen:

On prenait un liquide qui sortait de la peau ou de la cervelle du parent mort récemment pour constituer le poison, *nsu*. On le mêlait à une poudre de vertèbres broyées avec du maïs dans une sauce d'arachide, mélangée à des poissons frais non vidés, mélangés à un grand crapaud (*Bufo superciliaris*). Ces éléments étaient également considérés comme du poison, et constituait la pourriture du cadavre : *abol mbîm*. On y adjoint un lézard, un mille-pattes et un *évu*. Le liquide suinte d'un panier où sont placés des restes humains.¹⁶⁰

Il s'avère à travers ces témoignages que l'absorption de ces poisons qui ne peuvent alors nuire à l'initié, garantit l'invulnérabilité à l'empoisonnement. Mieux, elle prémunit l'initié contre toute attaque de l'*évu*. Sous ce prisme, le rite *ngi* constituait donc un blindage. Il se dit à l'extrême Sud du pays *ewondo* d'où le *ngi* serait originaire, que Martin Paul Samba, le célèbre résistant camerounais à la conquête allemande a difficilement succombé à la fusilla de lors de son exécution en 1914 parce qu'il aurait été initié au *ngi*.

Les pratiques visiblement cruelles et répugnantes du *ngi* étaient cependant ressentis par les *Ewondo* comme un mal nécessaire, car la vie quotidienne au début du XX^{ème} siècle, on l'a relevé, était constamment menacée par des discordes, des soupçons et de plaintes de meurtres, d'empoisonnement et d'envoûtement. Nekes fait observer à cet égard qu'en dépit de ses atrocités, le *ngi* se manifeste comme moral et bon, en remplissant un indispensable office de répression. N. Nguema ne pense pas autrement. Malgré la sévérité du rite, il rassure les initiés : "Le *mgbë* (la sorcellerie) n'atteindra plus jamais votre demeure"¹⁶¹. À tous les initiés, le *nom Ngi* réitère les interdits suivants prescrits dans la théologie ancestrale : ne pas faire de la sorcellerie, ne pas voler, ne pas mentir ; ne pas commettre l'acte sexuel le jour. Par ailleurs dans sa doublure, le *ngi* ne se limite pas à la répression mais prévient en amont l'initié des effets nocifs de l'*évu*, bref des forces du mal par le rituel du blindage.

¹⁶⁰Laburthe-Tolra, *Initiations et Sociétés...*, p. 361.

¹⁶¹Laburthe-Tolra, *Initiations et Sociétés...*, p. 361.

– Le blindage

Quand ils ont fini de griller le poison (sorti du cadavre), les grands initiés font des incisions à chacune des articulations des candidats. Ce poison sert à la fois de punition et de protection. Si celui à qui on inocule a fait de la sorcellerie, le poison va lui brûler le corps. Sinon il sera protégé contre tous ceux de ses ennemis qui pourraient l'attaquer injustement. Désormais il est *mvôn ngi*.

c. Le symbolisme des rituels

En dehors des rituels communs aux rites déjà décryptés, on peut relever deux traits caractéristiques du *ngi* : l'utilisation des cadavres des parents et l'ambivalence de la potion du *ngi*.

Compte tenu de la composition du *ngi*, notamment de l'utilisation des parties du corps humain en l'occurrence celui d'un parent défunt, (chair, crâne, os, cervelle...), il apparaît clairement que la société primitive des Ekang connaissait des formes de cannibalisme, défini comme une pratique rituelle qui consiste à consommer des parties du corps humain, et fréquente dans les sociétés antiques amérindiennes, océaniques et africaines¹⁶². Sans avoir à nous prononcer sur cette pratique, nous faisons nôtre ce point de vue de C. Lévi-Strauss : "Ce qui importe est de savoir ce qu'est le cannibalisme non pas en soi ou pour nous, mais pour ceux-là qui le pratiquent"¹⁶³.

Dans cette perspective, retenons en tout cas que l'endocannibalisme prospère dans les sociétés secrètes de la forêt équatoriale vers la fin du XIX^{ème} siècle. Mfomo Elunu l'avoue :

J'ai fait le *ngi* chez mon oncle maternel. Le *ngi* c'est la tête d'un père ou d'une mère défunte on prenait aussi ces os qui servent de support à la tête même (clavicule) ; on prenait la peau ; on l'attachait, il en sortait un liquide qui servait de *nsu*, mot-à-mot "poison" qu'on donnait après avoir exhumé et mis à la disposition du *ngi* son propre père, lui-même un *nnomngi* défunt¹⁶⁴.

En clair, l'endocannibalisme dont on parle dans le *ngi* met en évidence trois convictions religieuses :

¹⁶² Thomas et Luneau, *La terre africaine et ses religions...*, pp. 43-50 et R. Bureau, "Ombres et lumières en Afrique. Sorcellerie et prophétisme en Afrique Noire" in *Etudes*, avril 1967, p. 457.

¹⁶³ Microsoft © Encarta © 2009.

¹⁶⁴ Laburthe-Tolra, *Initiation et Sociétés...*p. 355.

Primo, la croyance à la cohésion entre la personnalité de l'individu et son esprit qui restent indissociés jusqu'au-delà de l'existence terrestre ; un indice de l'incarnation, symbole du dédoublement de la personnalité révélé plus haut parmi les fondements métaphysiques de la religion *ewondo*.

Secundo, la projection métaphysique des capacités des êtres vivants sur les humains doublée de la captation de leurs énergies vitales par des initiés en la matière, à l'effet d'en faire une force adéquate pour vaincre les forces du mal.

Tertio enfin, l'ambivalence de la potion du *ngi* qui protège certes, mais tue aussi, symbolise à suffisance l'aspect manichéen de l'*évu*.

Dans la perspective historique qui est la nôtre, une question mérite d'être posée : Avec l'implantation de la mission catholique romaine en pays *ewondo* dès 1901, le rite *ngi*, policier et inquisitionnel, quoique salvateur pour la sécurisation des personnes et de leurs biens, allait-il résister à la croisade contre les rites non-chrétiens ? Mais avant d'y arriver, une fois tombé en disgrâce ou malade l'*Ewondo* a recouru à des rites expiatoires.

C. Les rites expiatoires

Il s'agit des rites destinés à célébrer la réparation d'un péché afin d'en être purifié. Ce type de rite était organisé lorsqu'une personne souffrait d'un mal causé par une transgression d'interdits consacrés dans la religion *beti*. Parmi les rites expiatoires *beti*, il y a : *éva'a mete*, *ésob nyol*, *ésié*, *édzep mbîm*, *akus* et *tso'o*.

1. *Eva'a mete*

Eva'a mete veut dire mot à mot : enlèvement de la salive¹⁶⁵. Selon la tradition, lorsqu'un parent est irrité du fait de la désobéissance d'un descendant, il avale de la salive à l'instant de cette crise émotionnelle ; la malédiction (*éyok*) qui s'en suit ne peut être évacuée qu'en faisant ressortir la salive, accompagnée des mots de pardon, de souhait de bonheur et de bonne grâce (*ntoto mama'a*). C'est un rite organisé dans le cadre familial pour débarrasser la progéniture de la disgrâce, et lui procurer de la bénédiction. Ce qui fait de l'*éva'a mete* un rite à la fois expiatoire et propitiatoire.

¹⁶⁵ Florentine Ndounda, 75 ans, catéchiste ancienne du sixa, Yaoundé, le 1^{er} mars 2014.

a. Le but

La singularité du rite *éva'a mete* est qu'il est en même temps un rite de purification et de bénédiction¹⁶⁶. Souvent le rite *éva'a mete* est organisé après un constat d'échecs multiformes, lorsqu'une personne est malchanceuse ou se croit victime de malédiction. La manifestation d'un malheur *Ebouboua* ou d'une malchance, éboué (du verbe *boué*, pourrir), peut alors être considérée au plan religieux comme une conséquence de la malédiction. Elle peut aussi provenir d'un acte maléfique d'une personne malveillante, auteur de l'*éyôk* ou de l'*anyama* (disgrâce)¹⁶⁷. Afin de recouvrir du succès dans ses affaires, la victime demande donc purification et bénédiction. En principe, bénir est un acte religieux qui consiste à extirper un individu ou une famille des méandres de la malédiction, donc de la malchance, héritée d'une faute grave (bris-d'interdit), notamment la désobéissance envers son parent. Parfois, la bénédiction relève tout simplement de la volonté d'un parent de gratifier ses descendants¹⁶⁸.

Autrefois, les enfants respectaient tellement leurs parents que ceux-ci n'avaient pas souvent l'occasion de les maudire. Mais il existait des bénédictions. Si par exemple, vous avez désobéi à votre mère, pour réparer vous lui faisiez un cadeau et elle vous donner la bénédiction. De plus, avant de partir en mariage, la fille recevait une bénédiction de fécondité, *éva'a mete*, de tous les pères et mères de son village¹⁶⁹.

Comment se déroulait A utrefois l'*éva'a mete* ?

b. Le déroulement

Au vu de son objectif, l'*éva'a mete* comporte deux séquences : la purification et la bénédiction.

- La purification

Dans les circonstances sus citées, le maudit ou l'infortuné procède d'abord à une confession publique, demande ensuite pardon et sollicite la réconciliation avec sa communauté et en premier ses parents. Celle-ci s'accorde à donner la bénédiction (*ntotomama'a*) à la personne qui sollicite absolution et bénédiction. Le bénéficiaire se doit en contre-partie d'offrir en guise de rachat un sacrifice qui est généralement une bête (*éyem*), un cabri et beaucoup d'autres biens selon les moyens dont il dispose. S'en suit alors le lavage du corps *ésob nyol*¹⁷⁰.

¹⁶⁶ Atangana, *Des us et coutumes...*, pp. 97-98.

¹⁶⁷ René Doum, 97 ans environ, patriarche, Yaoundé, le 23 août 2013.

¹⁶⁸ Messi, "Le Tso'o Beti...", p. 76.

¹⁶⁹ Vincent, *Traditions et transition...*, pp. 104-105.

¹⁷⁰ René Doum, 97 ans environ, patriarche, Yaoundé, le 23 août 2013.

- La bénédiction

Après le lavage, le président du rite, le parent ou le grand-parent, mâche une herbe qu'il crache d'abord par terre en disant :

Tous les malheurs qui pouvaient t'accabler je les crache ! Ensuite, elle crachait le jus de l'herbe sur vous et proclamait solennellement : *ayob*, mot à mot : au ciel, en haut ou *osu* : va de l'avant¹⁷¹.

En prononçant ces mots, l'orateur joint la parole à l'acte en élevant le pénitent par la main et en lui souhaitant enfin bonne chance, *mvôm*, et prospérité, *mebugbân*, par les formules de bénédiction, en l'occurrence: 'j'enlève comme on enlève un gros caillou ; je ramène mon fils des lieux sales ; je te conduis vers les lieux propres ; je retire mon fils de malchance ; que tout s'en aille en aval de la rivière ; tout est vraiment effacé...' ¹⁷². L'officiant peut aussi positionner ou coller son front sur celui du candidat. Selon la coutume, il est recommandé en fin d'année ou lorsque les membres de la famille le souhaitent, que le chef de famille procède à l'*éva'a mete* de sa progéniture, à l'effet de lui garantir la prospérité¹⁷³.

c. Le symbolisme des rituels

L'*éva'a mete* met en relief un élément majeur sur lequel il convient d'insister, à savoir : la parole. Elle a une force déterminante. À l'analyse, la parole ou le verbe des officiants confère le pouvoir d'agir aux êtres et aux choses.

Du point de vue de la linguistique, la parole et le pouvoir font un ; du verbe parler ou dire, *dzo* en langue *kolo beti*, il y a le substantif *ndzoé* qui signifie celui qui commande, qui a le dernier mot¹⁷⁴. En fait, c'est en parlant que le patient se sent libéré. D'où le recourt à la divination lorsque le pénitent s'avère incapable de se prononcer sur l'origine de sa pathologie.

Aussi, le patriarche ou le *zomeloa*, doit selon la tradition, déclarer sans crainte ni murmure tout ce qu'il a à dire conformément à la loi divine. Sous peine d'être interpellé par quelques notables en ces termes : *Kobga à yôb été*, mot à mot : parle à la hauteur du ciel (nyôb),

¹⁷¹ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 105.

¹⁷² Madeleine Biloa, 91 ans, ancienne du sixa et descendante de Charles Atangana, Yaoundé, le 30 octobre 2014.

¹⁷³ Gordien Atangana, 62 ans, ingénieur retraité et petit-fils de Charles Atangana, Yaoundé, le 29 septembre 2014.

¹⁷⁴ René Doum, 97 ans environ, patriarche, Yaoundé, le 23 août 2013.

que nous avons vu comme une hypostase divine. *Dzo* connote l'idée de transcendance voire de commandement édzoé d'où dérive ndzoé le leader : l'homme qui, par ordre de prééminence

Aujourd'hui, on peut raisonnablement se demander si les *Ewondo* gardent-ils encore en mémoire Otabetene, devin *mvog* Atemengue dans les années 1900, et Fuda Ela, le frère d'Esono Ela, un *mvog* Ada¹⁷⁵. *Dzo* connotant l'idée du commandement, *édzoé*, d'où dérive *ndzoé* le leader, l'homme qui par ordre de prééminence a le premier et la dernière parole. Autrement dit, il représente à ce rituel le Dieu du ciel, le plus grand justicier que les textes bibliques proclament « l'alpha et l'oméga ».

Il est fort significatif de souligner qu'en exécutant ce pouvoir d'ordre celeste, le patriarche doit tenir en main la canne de palabre : *ntum adzo*, qui est aussi un bâton de commandement *ntum édzoé*, ou une lance, *akôn*, arme contre les forces du mal ou encore le chasse-mouche du lignage, *akpa'a*, symbole, on l'a découvert, de la clairvoyance et de l'aptitude à démêler toute énigme. De par sa composition rappelé au chapitre précédent, le chasse-mouche était en même temps un anti-sorcier et un sacramental de sentence et partant de bénédiction dans les rites expiatoires et propitiatoires.

Au demeurant, l'officiant doit absolument maîtriser l'art oratoire en combinant sa voix puissante aux proverbes ou dictons. Ces qualités, on l'a vu, étaient associées au pouvoir religieux de l'initié¹⁷⁶.

Il apparaît donc que le rite *éva'a mete* est une mise en scène de paroles, de signes et de symboles où la primauté est accordée au verbe (du latin : *verbum* qui signifie parole), qui condamne et libère, lie et délie, déconstruit et reconstruit, maudit et bénit. On y voit clairement le génie unique des aïeux des sociétés premières qui combinent leurs croyances à l'art oratoire et à l'esthétique sculpturale. Davantage que des paroles expiatoires, en cas de déchéance voire de disgrâce, les *Beti* ont recours à la purification par de l'eau dans le rite *ésob nyol*.

2. Esob nyol

Ce rite signifie littéralement lavage du corps ; il consiste à débarrasser le pénitent des souillures dues à un bris-d'interdit. Appelé *ésobino* chez les Fang, *ésob nyol* vient de *ésob* : lavage, substantif du verbe *sob* : laver, et du nom *nyol* : corps, (physique et spirituel). Les

¹⁷⁵ Bolo, "Les rites de purification"..., p. 61.

¹⁷⁶T. Tsala, "Mœurs et coutumes des *Ewondo*", in *Etudes camerounaises*, n° 56, 1958, pp. 96-97.

Ewondo appellent aussi ce rite *édu osoé*, c'est à dire l'immersion du pénitent dans un cours d'eau¹⁷⁷.

a. Le but

Le rite *ésob nyol* est sollicité dans les situations maléfiques suivantes : disgrâce, malchance, faillite, ruine, dénuement, calamité, déchéance ou stérilité. Il est aussi pratiqué comme un rituel préalable à d'autres rites aussi bien expiatoires que propitiatoires¹⁷⁸. Plus profondément, *l'ésob nyol* intervient lorsque le pénitent a commis une des fautes suivantes : vol, adultère, abattage clandestin d'un animal domestique¹⁷⁹. Sous cet angle, il s'agit d'un rite de purification de la catégorie des rites expiatoires.

b. Le déroulement

Présidé par un patriarche initié (*zomloa*), le rite *ésob nyol* se déroule au petit matin au bord d'un cours d'eau¹⁸⁰. Il comprend quatre séquences successives : les préparatifs, l'aveu, le pardon et le lavage.

- Les préparatifs

Au bout du petit matin, au bord d'un cours d'eau on procède à un petit barrage dans lequel on verse une potion d'eau, du sang d'un animal sacrifié, de la banane douce écrasée, des bulbes d'oignon, *meyan*, et de l'herbe des ténèbres *dibi élog*, malaxée dans la marmite rituelle, *obe*.

¹⁷⁷ François Bingono Bingono, 55 ans environ, anthropologue et expert en communication traditionnelle africaine, Yaoundé, le 05 septembre 2013 et Biloa Madeleine, 91 ans, ancienne du sixa et descendante de Charles Atangana, Efoulan-près de Mvolyé, le 30 octobre 2014.

¹⁷⁸ Bochet de Thé, "Des Sociétés secrètes aux associations modernes"..., pp. 257-258.

¹⁷⁹ François Bingono Bingono 55 ans environ, anthropologue et expert en communication traditionnelle africaine, Yaoundé, le 05 septembre 2013.

¹⁸⁰ Madeleine Biloa, 91 ans, ancienne du sixa et descendante de Charles Atangana, Yaoundé, le 30 octobre 2014.

Photo n° 10: Prototype de site naturel servant jadis de sanctuaire pour le rite de purification *ésob Nyol*.



Source : cliché Michèle Carmèle Bolo Mbala, 17 mai 2014.

Photo n° 11: Une marmite traditionnelle *obé*, récipient contenant des potions purificatrices et thérapeutiques



Source : Cliché Michèle Carmèle Bolo Mbala,

Cette marmite rituelle vieille de plusieurs décennies nous a été présentée à Yaoundé le 15 août 2014 par Owono Joséphine, une *Ewondo* âgée de 95 ans environ. Les *Ewondo* excellaient dans l'art de fabriquer, avec du fer mais aussi de l'argile et de la terre cuites des ustensils à l'instar de la marmite à potion *Obe*. Cet ustensil traditionnel était moulé en forme arrondie, à l'image du ciel *Obe*, hypostase divine qui renvoie à la puissance de cette marmite de remèdes préparés par le guérisseur *ngegan*. C'est le sens du dicton *foé ya obé*, "Le message du ciel" c'est-à-dire le message relevant de la puissance suprême du Dieu celeste, pour conjurer efficacement un mal. Précisons que le terme *obe* est le suffixe de *Ntondobe*, qui signifie "soutien du ciel", et synonyme de *Mebeghe* c'est-à-dire Dieu.

- L'aveu et le pardon

Tout commence par l'aveu des bris-d'interdits : par la suite le coupable demande pardon, *bidzuga*¹⁸¹. S'ensuit l'intervention du guérisseur, *ngegan*. Le guérisseur dit alors au pénitent : "Ne recommence plus, je te sauve pour la dernière fois".

- L'absolution des péchés

Elle s'exécute par le *ngegan* qui frappe le pénitent à la tête avec un genre de goupillon. Puis le baigneur (*ndu osoé*) casse un œuf sur la tête du pénitent ; il le tappe avec le corps de la bête qu'il vient d'égorger en l'aspergeant de son sang. Ensuite, l'officiant continue à asperger le pénitent avec le contenu de la marmite d'ingrédients. Vêtu de feuilles de bananier, le pénitent assis sur un tronc d'arbre du petit barrage, laisse couler l'eau de son corps dans le cours d'eau, supposé emporter tous les méfaits (*mebé*, pluriel de *abé* qui signifie le mal) vers l'aval du ruisseau¹⁸².

Afin de mieux comprendre *l'ésob nyol*, il convient de saisir les symboles des rituels.

c. Le symbolisme des rituels

Quatre rituels de *l'ésob nyol* dignes d'intérêt sont à décrypter : l'aveu, le pardon, l'immersion dans l'eau et l'immolation de la bête immolée.

L'aveu, *évoué abum*, littéralement "vidange du ventre", amène le patient à évacuer le mal qui est en lui. Nous nous retrouvons là dans l'univers freudien de l'hypnose évoqué dans les fondements psychologiques des rites. Rappelons qu'il s'agit dans ce cas de figure d'une

¹⁸¹ Florentine Ndonga, 75 ans, catéchiste ancienne du sixa, Yaoundé, le 01 mars 2014.

¹⁸² Victoire Belinga, 95 ans environ, Mbalmayo, 23 février 2020.

technique de la psychothérapie que les *Ewondo* appliquaient à la lettre ; l'aveu vise la relaxation du pénitent après avoir vidé les sensations refoulées et libérées, autrement dit ayant évacué les émotions des passions refoulées voire cachées.

Ce faisant, le pénitent doit rappeler et réactiver toute l'expérience du stress du syndrome post traumatique à l'effet de se libérer. "Si quelqu'un allait voler il tombait malade, et s'il n'avouait pas, il fallait qu'il avoue pour guérir...On disait au malade : "purifie ton ventre. Quand tout était dit, on tuait un poulet ou une chèvre sur le (ou la) coupable"¹⁸³.

C'est par ces termes que l'aveu permettait au pénitent d'évacuer ses fautes *minsem* et de se libérer la conscience et par transitivité, sa pathologie. Tout se passe comme s'il se démet de son "quant à soi" d'abord, pour en faire à la suite un "quant à autrui". Autrement dit, d'après la pensée religieuse des *Ewondo*, le mal commis par infraction, *nsem*, sous l'effet de l'*évu*, est secrètement logé et bloqué dans le cœur *nnem*, qu'il convient d'extirper. Car les *Ewondo* considèrent que le cœur est le siège des pulsions et c'est là qu'il faut débusquer et débloquent le mal qui ronge le pénitent. À cet effet, le mal ne peut être naturellement contrarié que s'il est dévoilé ; car selon la théologie *ewondo*, la pathologie est fixée durant "l'œuvre de la nuit", "la sorcellerie". Raison pour laquelle on dit couramment à une personne sorcière : "Tu as le mauvais cœur". Il convient donc pour soigner le mal, de l'exterioriser au préalable en plein jour. C'est le sens de ces adages : "Les sorciers donnent la nuit et les guérisseurs enlèvent le jour" et « Si tu couvres le mal il finit par pourrir le pénitent. Mais si tu l'exposes, il sèche » : *O budi aboé o yani à kodé*. L'aveu est donc un auto déblocage du mal fixé par l'*évu*¹⁸⁴.

On le voit, la confession publique *émem minsem*, synonyme d'aveu, marque la transparence dans le système religieux traditionnel des *Ewondo*. C'est un déblocage de ce qui constitue l'obstacle, *abanga*, du verbe *bân* (qui signifie bloquer en appuyant). On comprend dès lors pourquoi les officiants du rite de purification et d'expiation en général, demandent haut et fort au pénitent de "dire tout", "d'avouer" afin d'être soigné. Sous ce prisme, sans l'aveu il n'y a pas de pardon et sans pardon il ne saurait y avoir de paix *mvoe*. N'est-ce pas le sens de la maxime suivante : "Une faute avouée est à moitié pardonnée".

Quant au pardon, *bidzuga*, substantif du verbe *dzogé*, "laisser libre", il désigne l'acte par lequel on renonce à garder de la rancœur ou du ressentiment envers une personne reconnue coupable d'un bris-d'interdit. Il s'agit *de jure* d'une mesure de clémence exceptionnelle voire

¹⁸³ Vincent, *Traditions et transition...* pp. 82-83.

¹⁸⁴ M. Singleton, "La sorcellerie en Afrique", in *Dossiers d'Afrique* n° 12, Bruxelles, 1980, pp. 1-47 ; Ndi Stanislas Demaison, *Croyances sorcières dans la société Boulou*, Paris, C.H.E.A.M., 1967, pp. 1-7.

de pardon tout court. La pratique religieuse du pardon chez les *Ewondo* est consacrée par cet autre dicton : “Le frère est comme le sang de ta langue blessée, avales-en une part et craches l’autre à terre”. Il faut comprendre par ce précepte que les officiants du rite de purification sont appelés à absoudre une part du mal commis par le pénitent en digérant une part, puis en éliminant l’autre, à l’effet de refaire vivre le patient. Le pardon, précédé par l’aveu, consacre ainsi la réconciliation et efface la rancœur et son corollaire la vengeance entre le pénitent, les siens puis entre le pénitent et Dieu. Ce dernier ayant été courroucé du bris-d’interdit, puisque jaloux de ses lois, se résout à renoncer au châtement après aveu.

Comme on peut le constater, à travers la combinaison aveu-pardon-réconciliation, la religion traditionnelle des *Ewondo* aura fixé un mode original de règlement pacifique des conflits qui, peut-on l’espérer, inspirerait les politiques contemporaines de résolution des conflits ou de maintien de la paix. Tout porte à croire que n’eût été cette pratique ancestrale, le pays *ewondo*, acéphale et en proie à de disensions intra et extra-lignagères, aurait connu le chaos avant l’arrivée des missionnaires étrangers. Il n’est donc pas sans intérêt de postuler cette pratique rituelle dans les fora ou comités vérité-réconciliation des temps contemporains.

Selon l’approche de l’histoire comparée des religions, il s’avère également intéressant de rapprocher ces rituels de purification avec certains de la religion chrétienne, notamment la confession et le pardon qui participent à l’absolution des péchés. Dieu n’accordant son pardon qu’aux âmes repentantes¹⁸⁵.

A contrario, dans le christianisme, le pardon du divin est symbolisé par le don de son fils unique Jésus-Christ. Ce rituel contenu dans la prière dominicale “Le notre père”, est célébré amplement, on le sait, par l’eucharistie. C’est en partie au niveau des conceptions du pardon dans les deux théologies, *ewondo* et chrétienne, qu’apparaissent, comme on le verra au prochain chapitre, des divergences entre le christianisme et la religion ancestrale des *Ewondo*.

Relativement à l’immersion, *édou osoé*, c’est l’acte purificateur par excellence par l’eau, tel que conçu par les anciens *Ewondo*. Ce faisant ils rejoignent à la lettre G. Bachelard lorsqu’il écrit : “Si puissants que soient les rites de purification, il est normal qu’ils s’adressent à une matière qui puisse les symboliser. L’eau claire est une tentation constante pour le symbolisme de la pureté”¹⁸⁶.

¹⁸⁵*La Bible de Jérusalem...*, Psaume 65, 4, p. 791.

¹⁸⁶G. Bachelard, “Le symbolisme des eaux, l’eau baptismale ou lustrale” in *Encyclopédia Universalis* <http://www.universalis.fr/encyclopédie/symbolisme-des-eaux/>, consulté le 14/7/2020. A ce sujet, on peut lire les détails des effets purificateurs de l’eau chez les Africains dans l’ouvrage de Zahan, *Religion, Spiritualité et pensée...*, p. 38.

À la lumière des fondements de la religion *ewondo* étudiés au chapitre I, il est admis que le cours d'eau lors de l'*ésob nyol*, sert de canal d'évacuation des impuretés (*mebé*) contactés par le patient. Les eaux des rivières, des fleuves et de l'océan constituent avec le tronc d'arbre devant lequel se déroule le rite, un temple du culte des ancêtres, médiateurs entre le patient et Dieu¹⁸⁷. Il se dégage de ce point de vue, une similitude entre l'*ésob nyol* et le sacrement de baptême chrétien. Il en ressort la fonction purificatrice de l'eau au double plan physique et spirituel. Sous ce prisme les fleuves Mfundu, Nyong, So'o, et leurs affluents en pays *ewondo* sont les réceptacles des forces cosmiques qui débarrassent et emportent les souillures causées par les bris-d'interdits. Ce qui ne manquera pas d'influencer la perception que les *Ewondo* auront du baptême chrétien à l'ère de l'évangélisation.

Le dernier rituel à décrypter dans l'*ésob nyol* est l'immolation de la bête. Celle-ci est un bouc émissaire, symbole du rachat, car il faut abandonner quelque chose auprès des divinités offensées par le bris-d'interdit (*nsem*) en échange de ce qui est donné. Nous sommes là de plain-pied dans le sens du concept sacrifice-tel que défini dans les croyances ancestrales, et qu'on interpose entre le pécheur et le sacré en guise d'offrande¹⁸⁸.

Quant au sang versé, il renvoie au symbole du sang dont la couleur rouge, représente la régénérescence et la réconciliation en passant par la souffrance voire la mort. Par là, l'*ésob nyol* semble se conformer à la thèse de J. Cazeneuve qui soutient que "le sacrifice sous toutes ses formes est toujours un moyen d'affirmer la possibilité d'une participation humaine à ce qui la transcende"¹⁸⁹. M. Mauss réitère que: "Le sacrifice apparaît comme un moyen pour le profane de communiquer avec le sacré par l'intermédiaire d'une victime"¹⁹⁰.

Toutefois, *ésob nyol* ne suffit pas toujours à lui-seul, pour obtenir la guérison. Sa fonction s'arrête à un bain destiné à évacuer la souillure causée par le bris-d'interdit. Pour le compléter, dans les cas de certaines pathologies plus aiguës, les anciens *Beti* dont les *Ewondo* recouraient à un rite majeur, *ésié*.

3. Esié

Ce rite est organisé lorsqu'un dignitaire malade se sent mourant.

¹⁸⁷ Zahan, *Religion, Spiritualité et pensée...*, p. 38.

¹⁸⁸ Vallet, *L'héritage des religions primitives...*, p. 60.

¹⁸⁹ Cazeneuve, *Les rites...*, p. 65.

¹⁹⁰ Ibid.

a. Le but

L'*ésié* est une prière familiale dite au cours d'une palabre dans le but de remédier à un mal affectant un ou des membres importants d'une famille. Il peut s'agir d'un cas de maladie, d'envoûtement, d'un sort, d'un blocage, d'une poisse, ou de la stérilité¹⁹¹. Autrement dit, ce rite, n'était pas systématiquement organisé pour tout malade. Seuls les notables, riches ou chefs de village, ou encore toute personne dont la disparition serait véritablement perçue comme un problème social de grande ampleur pour la famille bénéficiaient de l'*ésié*¹⁹². En réalité, les femmes, les enfants, les clients, et les esclaves n'avaient pas le privilège de bénéficier du rite *ésié*. L'*ésié*, contrairement à l'*ésob nyol*, rassemble la famille élargie (*nkug nda bot*) ; c'est l'occasion d'une mobilisation de l'*ayon* (l'assemblage de lignages) autour d'un grand malade dont la souffrance a défié la pharmacopée disponible, et dont la disparition mettrait en mal le lignage voire un ensemble de lignages¹⁹³. Il s'agit donc d'un rite expiatoire ayant une double fonction de purification et de sanation. Comment se déroulait l'*ésié* ?

b. Le déroulement

L'*ésié* se déroule en dix séquences successives: la convocation des officiants, la plainte du patient, le déballage, les conciliabules, l'aveu, la repentance, les sacrifices, le pardon, les soins et les festivités.

– La convocation des officiants

Après consultation des notables du lignage, et si l'oracle est favorable, le *zomloa*, à l'aide du tam-tam, convoque les parents du malade jusqu'au quatrième degré : le père (*ésia*), la mère (*nyia*), les enfants, *bôn*, les frères *bôbeyan*, les sœur *bekal*, les oncles maternels (be *nyandom*), les tantes (*bésanga*, pluriel de *ésanga*), le grand père (*emvam*), l'arrière grand-père ou le grand-père de ton père (*emvamvam*)¹⁹⁴. D'autres parents, amis ou voisins du patient peuvent aussi être conviés à l'*ésié*, on dirait aujourd'hui à titre d'observateurs.

¹⁹¹ Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, pp.38-39.

¹⁹² Madeleine Biloa, 91 ans, ancienne du sixa et descendante de Charles Atangana, Yaoundé, le 30 octobre 2014.

¹⁹³ P.G. Belinga, "La pratique du rite *ésié* chez le peuple *Beti* du Centre-Sud Cameroun", exposé présenté au séminaire sur les problèmes contemporains de la philosophie U.C.A.C. de Yaoundé, 2009.

¹⁹⁴ Belinga, "La pratique du rite *ésié* ...", p. 7.

– La plainte du malade et le déballage

Le cérémonial proprement dit débute à l'aube, dans la forêt avec toutes les personnes sus indiquées. L'assistance se met à l'écoute du patient qui est tenu de dire ce dont il souffre. Cette séance est ponctuée par un déballage public au sein du segment lignager concerné. Dans un premier temps, ce déballage se déroule hors de la présence des femmes et des enfants. Les notables, frères du malade énoncent les accusations à la fois contre lui et contre son entourage. Ensuite, assisté de sa femme préférée, *mpgek* et assis sur les genoux de celle-ci qui l'entoure de ses bras, le pénitent se confesse publiquement et promet de réparer ses torts, de payer pour les fautes qu'il a commises. En même temps il exhale ses ressentiments contre ses femmes et ses dépendants, esclaves et clients, contre un fils qui guette son héritage, *môn a mon ésia*, ou l'enfant qui calcule les biens de son père, contre l'ingratitude générale des siens qui le critiquent et le haïssent¹⁹⁵. Lorsque le patient ne parvient pas à exprimer les origines de sa maladie, on fait recours à la divination¹⁹⁶.

– Les conciliabules

Une fois la cause du mal détectée, celui qui préside l'*ésié* rappelle alors tout le monde et demande à l'assemblée de ratifier le choix de l'oracle qui l'a désigné pour parler. Il répartit la famille du malade en cinq groupes respectivement composés de ses frères, enfants, épouses, clients et esclaves ; puis il tient à tous un discours dont le thème est "C'est vous qui tuez mon frère ; réconciliez-vous avec lui, je vous ordonne de me le rendre". Chaque groupe demande alors la permission d'aller en discuter à part, en conciliabule secret ou conclave (*ésoak*) auquel le malade n'assiste pas. C'est la grande palabre africaine au cours de laquelle quiconque garde une rancune à l'encontre du pénitent, devrait l'exprimer afin de libérer ce dernier¹⁹⁷. Souvent, le chef de la famille maternelle du malade est le modérateur de cette phase. Son rôle est d'investiguer sur les griefs retenus contre sa progéniture et surtout de veiller à ce que les participants jouent franc jeu en faveur de la guérison. Car il arrive qu'il y ait des obstructions ou des refus de collaborer au surgissement de la vérité¹⁹⁸. Il est significatif de remarquer le rôle clé de la famille maternelle en pareilles circonstances¹⁹⁹. Le rituel est marqué par la cueillette

¹⁹⁵Ibid., pp. 7-12.

¹⁹⁶ Madeleine Biloa, 91 ans, ancienne du sixa et descendante de Charles Atangana, Yaoundé, le 30 octobre 2014. On peut également lire à ce sujet L. Guillemin, "Le rite esye", BSEC n°23-24, pp.71-87.

¹⁹⁷ Florentine Ndounda, 75 ans, catéchiste ancienne du sixa, Yaoundé, le 28 novembre 2013.

¹⁹⁸ René Doum, 97 ans environ, patriarche, Yaoundé, le 13 août 2013.

¹⁹⁹ En effet, il se dit dans la tradition beti que les oncles maternels ne peuvent participer dans le complot des enfants de leur sœur partie en mariage, suivant le dicton *moan a wu ki à dzan*, c'est-à-dire l'enfant ne peut pas trouver la

des herbes thérapeutiques ; chaque participant au conciliabule doit se rendre en brousse pour cueillir une herbe reconnue pour ses vertus curatives. Ce faisant, il doit prononcer ces paroles : “herbe, je te cueille comme remède pour soulager le mal qui ronge notre malade”. Un comité restreint de vigilance composé du chef de la famille maternelle et des notables identifie les mauvaises herbes ainsi que les personnes qui les déposent. Les mauvaises herbes sont séparées des bonnes. Les porteurs de mauvaises herbes ne peuvent être que ceux qui ne sont pas sincères dans l’exercice du pardon ; d’où la nécessité de reconsidérer leur position²⁰⁰. Dans ce cas, l’heure est grave. Il convient de négocier la guérison dans un conclave encore plus restreint.

Après moult concertations, tous les groupes impliqués viennent rendre compte publiquement par la voix de leurs porte-paroles respectifs, à la fois des griefs et de la volonté de réconciliation. Par exemple, les frères peuvent reprocher au malade de s’être accaparé des dots des sœurs ou de leur avoir volé des biens ; les enfants se plaindront par exemple de leur père qui dote les femmes pour lui, sans songer à les marier ; les épouses se plaindront d’être injustement épiées et soupçonnées, d’avoir trop de travail et jamais de récompenses. Tous demandent alors réparation ; leur porte-parole en rajoute : “vos fortes paroles l’ont touché ; votre frère ne mourra plus ; ils (les ancêtres) me le rendent et je vous le donne ”²⁰¹. Toute l’assemblée approuve. Ce geste sera renouvelé par chacun des groupes, sauf celui des femmes qui, selon la tradition, n’ont pas de “bâton de commandement” ; *ntum édzoé* ; elles tendent plutôt la main à la place de la parole. Par la suite, on procède au rituel d’absolution sous la conduite du chef de la famille maternelle.

– L’absolution et les soins ou la purification et la thérapie

Les herbes thérapeutiques rassemblées au cours de l’*ésoak* sont nettoyées à grande eau, puis mélangées et pressées dans une cuvette d’eau propre. Une bête est immolée (une chèvre, un bouc ou un coq), et son sang mélangé avec les herbes thérapeutiques. La potion ainsi obtenue est répartie dans trois récipients qui font l’objet de trois rituels destinés à la cure²⁰² :

Le premier récipient contient la quantité de potion que le malade peut boire sans qu’il n’y ait un reste. Il lui est demandé de formuler lui-même des paroles incantatoires de demande de guérison du genre : “ pour toutes les offenses que j’ai commises et que j’ai confessées je

mort du côté de ses oncles maternels. D’après Florentine Ndounda, 75 ans, catéchiste ancienne du sixa, Yaoundé, le 28 novembre 2013.

²⁰⁰ Madeleine, Biloa 91 ans, ancienne du sixa et descendante de Charles Atangana, Yaoundé, le 30 octobre 2014.

²⁰¹ Florentine Ndounda, 75 ans, catéchiste ancienne du sixa, Yaoundé, le 28 novembre 2013.

²⁰² Louis-Paul Ngongo, 82 ans, patriarche, Yaoundé, le 1^{er} mars 2014.

bois cette potion pour qu'elle me guérisse de tout mal, d'où qu'il vienne et n'importe où qu'il puisse être caché, qu'il soit mystique ou naturel, au nom des ancêtres qui veillent sur moi dans l'au-delà.''. Puis le malade est mis dos au mur au moment où il boit cette potion. Une façon de dire que la maladie est mise dos au mur²⁰³.

Le deuxième récipient contient la potion pour le rituel de lavage. Le malade est conduit vers le cours d'eau le plus proche. On le déshabille puis on lui fait arborer un cache- sexe fait de feuilles de bananier. On le fait asseoir sur la berge du cours d'eau. De ses deux mains, l'officiant puise le liquide de la potion et le verse sur la tête du malade, de manière à ce qu'il dégouline le long de son corps. Des paroles incantatoires accompagnent ce geste : "sois purifié de tout vent de mort, de toute entreprise maléfique provoquée soit par tes propres agissements, soit par la rancune de ceux qui revendiquent ta mort. Et que l'eau de ce ruisseau emporte ta maladie et l'entraîne vers son aval le plus lointain !"²⁰⁴. Puis, le malade prend les herbes pressées et les frotte sur son corps. Il les jette dans le ruisseau en reprenant les paroles incantatoires du même genre que celles de l'officiant.

À la fin de ce rituel, il est demandé au malade de quitter le ruisseau et de retourner au village sans regarder derrière. Le troisième récipient enfin contient la potion à asperger aux alentours du domicile du malade. La célébration de guérison s'achève par deux rituels : la formulation des interdits au malade en fonction des griefs ressortis au cours de la confession publique. Suivie de la conjuration faite de paroles prononcées avec force par le chef de la famille et approuvées en acclamation par l'assistance, pour sceller la guérison du malade : "Que notre frère retrouve la guérison, vous êtes d'accord avec moi ? Que la mort s'éloigne de lui, que rien ne vienne encore le tourmenter...". Comme le dit E. Fouda, pour que l'*ésié* atteigne les résultats escomptés, il faut que les membres de la famille purifient leurs cœurs et se réconcilient au cas où existent entre eux des dissensions quelconques"²⁰⁵. Chacun lui "ayant rendu le malade", le président de séance fait revenir ce dernier devant l'assemblée et annonce : "frère, tu vivras"²⁰⁶. Appuyé sur sa canne de palabre et sa lance, il décrète le sacrifice qui se substitue au malade ; il s'agit souvent d'un gros animal mâle, éventuellement un bouc ou un bélier, qu'il prie les ancêtres de prendre en faisant vivre le pénitent. "N'est-ce pas que cet homme vive ? ", dit-il à l'assemblée qui acquiesce à plusieurs reprises. On égorge alors la victime animale, puis deux

²⁰³ Madeleine Biloa, 91 ans, ancienne du sixa et descendante de Charles Atangana, Yaoundé, le 30 octobre 2014.

²⁰⁴ Belinga P.G., philosophe, Ministère de la Recherche Scientifique et de l'Innovation Technologique, Yaoundé, le 10 novembre 2014.

²⁰⁵ Fouda Etoundi, *La tradition beti...*, p. 39.

²⁰⁶ Madeleine Biloa, 91 ans, ancienne du sixa et descendante de Charles Atangana, Yaoundé, le 30 octobre 2014.

jeunes gens la font passer au-dessus des parents assis, de façon que son sang arrose la tête de tous. Ensuite, l'animal est partagé et mangé ; le cœur, le foie et un peu de sang sont réservés au pénitent pour lui rendre la vie. Ceux qui auraient alors conservé contre lui quelques ressentiments verraient leur ventre se boursouffler à la suite de ce repas communiel²⁰⁷. L'on achève la cérémonie en battant le tam-tam, en parlant fort, en faisant le plus de bruits possibles pour chasser les mauvais esprits et célébrer le bon ordre retrouvé (*mvoe*).

– Les offrandes

Une demi lunaison après sa guérison, l'ex-malade convoque à nouveau les siens et le *zomloa* qui présidait l'*ésié*. Il satisfait chacun des réclameurs : à ses frères, il donne des compensations. À ses fils, il verse des compensations matrimoniales leur permettant de se marier. À ses femmes, il promet de la viande et les allègements. À ses subalternes, il offre un bélier. Et aux parents, il fait cadeau de plusieurs chèvres. Quant au chef de l'*ésié*, il ramène une chèvre dans son village, les autres bêtes sont égorgées et mangées sur place tandis que les manifestations festives achèvent le rite²⁰⁸.

c. Le symbolisme des rituels

Sept rituels de l'*ésié* méritent d'être éludés : le déballage des accusations ou récriminations, les conciliabules, l'absolution et les soins, les offrandes. Mais le symbolisme de l'aveu, du pardon, des offrandes, ayant déjà été expliqué précédemment dans le rite de purification *ésob nyol*, nous n'y reviendrons plus. Nous nous pencherons sur les symboles de trois rituels, à savoir : le déballage, la sentence du maître du rite, les soins, la cérémonie festive²⁰⁹.

Pour ce qui est du déballage, ce rituel incontournable découle des bases éthiques et psychologiques de la religion *ewondo* examinées au chapitre précédent. Comme nous l'avons souligné, la violation des interdits constitue une offense aux ancêtres et à Dieu. Cette transgression des interdits est attribuée à la force destructrice de l'*évu*²¹⁰. Tel qu'analysée plus haut, la responsabilité individuelle dans le bien ou le mal est ici mise à l'épreuve. Tout pénitent

²⁰⁷ Madeleine Biloa, 91 ans, ancienne du sixa et descendante de Charles Atangana, Yaoundé, le 30 octobre 2014.

²⁰⁸ Louis-Paul Ngongo, 82 ans, patriarche, Yaoundé, le 01 mars 2014. R. P. L. Guillemin, "Le rite esye", BSEC n° 23-24, pp. 71-87.

²⁰⁹ Belinga, "La pratique de l'ésié...", pp. 7-8 ; Ngongo, *Signification et portée des rites...*, pp. 262-288.

²¹⁰ P. Mviena, "La notion de péché chez les Beti", Thèse de Doctorat en Théologie, Rome, pp. 30-35. Suivant le dicton : "Il ne faut pas regarder où on tombe mais là où on a trébuché", *Ba benë ki ovôm oku, vë ovôm okolo nbëk*.

doit se reconnaître responsable de sa pathologie suivant les dictons “Lorsqu’on est malade, on sait ce qu’on a mangé” ; “Ne regarde pas où tu es tombé, mais plutôt où tu as trébuché” ou encore “ce qui tue la biche est dans sa patte” : “l’acte commis volontairement a plus d’effet que celui d’un messenger”. Nous retrouvons ici la sphère de l’existentialisme et de la culpabilité individuelle du pénitent²¹¹. Ce qui rappelle la controverse sur le salut, tributaire de nos œuvres ou de la providence ?

Concernant le déballage, c’est une sorte de *brain storming* à la palabre africaine. Il s’y dégage en toute transparence la reconnaissance par toutes les parties prenantes des fautes, causes de la sorcellerie. Ce sont en l’occurrence : l’avarice, l’orgueil et l’égoïsme. La transparence ainsi pratiquée dans l’*ésié* favorise la disparition sinon l’atténuation des rancunes ; elle débouche au pardon mutuel et à la réconciliation. Le cas échéant, le recours à la divination s’avérait opportun dans les cas plus difficiles où le malade a perdu la parole²¹².

L’autre rituel fort significatif de l’*ésié* est la redistribution par le pénitent des richesses accumulées à son seul profit. Le but visé par ce rituel est de restaurer l’équilibre social fondé sur la réduction de la fracture sociale et partant la sorcellerie qui en est le corollaire²¹³. Enfin, la prononciation de la sentence par le *zomelo* reflète son pouvoir divin. On y perçoit en effet la force de la parole. Tout au long du rite, la parole est capable de défaire, de détruire ou de refaire²¹⁴. Certes, tout est vie dans chaque élément des rituels selon la pensée ontologique des *Ewondo*, mais il est admis que c’est la parole ou le verbe qui confère le pouvoir d’agir aux êtres et aux choses²¹⁵. En un mot, c’est donc la parole qui condamne ou libère²¹⁶. C’est le sens de ce dicton : « Le petit oiseau se fait prendre au piège par sa patte et l’homme par la parole qui sort de sa bouche », « *Man onôn timbi à ko, mô à nyu* ».

Enfin, la fête qui clôt la cérémonie célèbre la joie, indicateur du triomphe de la vie sur la mort, du bien sur le mal. La participation massive des parentés du patient à la danse et au

²¹¹Mviena, “La notion du péché ...” pp. 30-45 et Tabi, *La théologie beti...* pp. 23-30.

²¹²Fouda Etoundi, *La tradition Beti ...*, p. 51.

²¹³ Singleton, *La sorcellerie en Afrique...*, p. 14 et L. Mallart, *Magie et Sorcellerie chez les Ewondo*, Paris X, Nanterre, 1971, pp. 74-90.

²¹⁴ Belinga, “La pratique du rite Esié...” pp. 2-3.

²¹⁵ [Http//Claude.Aron.Skyrock.com](http://Claude.Aron.Skyrock.com). Consulté le 13-03-2014 ; D. Zahan, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, La Haye, 1963, p. 95 ; J.M. Ela, *Ma foi d’Africain...*, p.61 ; FavretSaada, *Les mots, la mort, et le sort : la sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard, 1977, pp.12-17 et A. Hampaté Ba, *Aspect de la civilisation africaine*, Paris, Présence Africaine, 1972, pp. 38-34.

²¹⁶ D’où cet autre dicton : *Mân Onôn a tîmbi ç kol mô à tîmbi à nyu*, “L’oiseau se lie par sa patte, l’homme par sa bouche”. Autrement dit c’est la parole qui lie et délie l’homme du mal.

repas communiel traduit la solidarité voire la communion de l'*ayôn*, ensemble de lignages; Elle manifeste ainsi le poids considérable voire le respect de la parenté, fondement anthropologique du système religieux ancestral des *Ewondo*²¹⁷. Cependant, lorsque la mort survient on procédait au rite funéraire *edzep mbim*.

4. Edzep mbim

Ce rite célèbre l'inhumation par un ensemble de rituels funéraires ayant chacun un sens religieux particulier.

a. Le but

Le deuil mobilise chez les *Ewondo* comme dans toutes les familles *beti* un grand monde : parents, oncles, tantes, neveux, amis et connaissances du défunt, sans oublier les belles familles du défunt et de ses parents. Ce rassemblement populaire est lié à la conception de la mort chez les anciens *Ewondo*. Rappelons que la mort, revêt ici une double dimension religieuse : Primo, elle célèbre la séparation de la composante spirituelle de l'enveloppe corporelle physique en tant que passage entre le monde des vivants et le monde invisible de l'au-delà. En plus, les cérémonies funéraires expriment la croyance au Dieu justicier qui juge les vivants et les morts. Les patriarches *Ewondo* sont explicites à ce sujet. Pour eux, la mort est la séparation de l'âme d'avec le corps. Après cette séparation, le corps ne devient qu'une simple masse de terre, et l'âme devient un personnage spirituel²¹⁸. La mort est l'issue de tout le monde. Elle n'épargne ni l'enfant, ni l'adulte, ni le riche, ni le pauvre.

Or, le contexte historique du pays *Ewondo* à la veille de l'évangélisation, on l'a vu, reste marqué par une lutte pluridimensionnelle entre le bien et le mal, manifesté au plus haut niveau par la mort. Or au plan anthropologique, démographique, économique et psychologique le décès, surtout d'une personne importante, *nfang môd*, est une crise profonde. Afin d'y remédier, et à défaut d'évacuer définitivement la violence causée par cette crise, il était louable d'élaborer une pensée quant à la survie de l'être humain après la mort. D'où les rituels observés dans le déroulement des obsèques traditionnelles.

²¹⁷ Fouda Etoundi, *La tradition beti...*, pp. 22-23 et J.C. Atangana, *Des us et coutumes de nos ancêtres à l'usage des jeunes générations. Asu metum be tara aï be nana. De majorum nostrum usibus*, Yaoundé, Presses de l'Inspirit, 2013, p. 45.

²¹⁸ Béatrice Atangana, 88 ans, Ménagère, Ngoulmekong, 10 janvier 2019.

b. Le déroulement

Il comprend neuf séquences : les lamentations, l'accueil des arrivants, le creusement de la fosse funéraire *song*, la danse funéraire, *ésani*, l'interpellation de la famille sur la cause du décès *nsili awu*, le conciliabule de délibération, *esôak awu*, la déclaration publique de la cause de la mort *ndôn awu*, l'inhumation et le repas de réconfort, *eva 'a sôm*.

– Les lamentations

Autrefois, dès que le décès était constaté, on l'annonçait formellement *ipso facto* par le "tam-tam de la mort", *nkul awu* qui précédait des lamentations, d'abord des proches parents et épouses notamment. Tous se mettaient à pleurer en courant à gauche et à droite, se roulant par terre, poussant des cris stridents. Les paroles et les gestes des lamentateurs s'articulent autour du nom du défunt, de son code d'appel *ndân*, de ses origines, de ses titres, des exploits et gloires obtenus de son vivant ; Tous expriment le regret du décès d'un parent et déplorent ainsi sa perte. Enfin on lui souhaite un repos mérité après tant d'affronts ou de combats contre la maladie et la mort. Parfois, tout en se lamentant ainsi, certains parents promettent venger la mort du défunt. Ce faisant, les chanteuses accompagnent les pleureuses par des morceaux d'animation pour bercer le défunt *mfôlo mbôm*, en exprimant à la fois la tristesse et le souhait de survie du défunt. Voici des exemples d'extraits de chansons de lamentation au rite *édzep mbôm* :

Akié nd'abé lega bô hé ! Hé ! (bis) : Eh bien le pire est arrivé hé ! Hé !

A Mvog tara o, o, o Ewondo minyebe hé, hé! : Fils de mon père o, o, o, *Ewondo*, répondez!

Ndoman Omgba Essama Tsogo man Mvog Atangana Mbala hé, hé: Le fils d'Omgba Essama Tsogo est un *Mvog Atangana Mbala hé, hé !*

Ndam abebe adze é dzam bo man wa kad ndo bengad bad wo yit hé hé! : C'est curieux qu'on te frappe pour ce qu'on t'a déjà dit.

Si ébele menyin mven de ebele meyôn ékân a Mvog tat va 'an ma ngul ye nyebe hé, hé : On murmure sur la terre, les tribus observent les prodiges. Fils de mon père, donnez-moi la force et répondez !²¹⁹

Cet extrait de lamentations décline, comme l'exige la tradition *beti*, le nom et la filiation généalogique du défunt, lesquels le rattachent à sa lignée ancestrale. Il déplore le mal que représente la mort qui sépare le défunt de ses parents vivants, tout en signifiant que la mort est fatale. Il exprime enfin le besoin des forces nécessaires pour s'affranchir de la mort et entrer dans la félicité de l'au-delà :

Ah ! Père, pourquoi as-tu abandonné les tiens ?
Un homme t'a tué, père :

²¹⁹ Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, pp. 89-90.

Vous vengerez sa mort !
 Ton ombre passe sur l'autre rive.
 Le ciel rougeoie. Les yeux s'obscurcissent.
 L'eau tombe de l'arbre goutte à goutte.
 Le rat quitte son trou.
 Voyez ici la maison de mon père : cueille l'herbe des morts.
 Voici qu'un homme contemple les choses invisibles.

– L'accueil des arrivants

Venus de près ou de loin, les parents et connaissances du défunt sont accueillis au lieu du deuil par une symphonie de pleurs. Parmi ceux-ci, se manifestent particulièrement les neveux du défunt *bân kâl*, visiblement décidés à en découdre avec les coupables de la mort de leur oncle qu'ils tiennent à venger. L'assistance s'assied à la cour du défunt où une tente en feuilles de palmier à huile *élum melen* a immédiatement été construite pour la circonstance. Les proches parents de la veuve ou du veuf vont se regrouper à même le sol, à côté du corps du défunt²²⁰.

– L'ordalie

En même temps qu'on exécute la danse *ésani*, on procède à l'ordalie afin de détecter, par une épreuve de culpabilité, la personne ayant causé la mort du défunt. La personne indexée devait accompagner *illico presto* le défunt dans sa tombe. C'étaient souvent une veuve *nkus*, un client *ntombo*, un captif, *olô* ou un des parentés. L'ordalie la plus courante de l'*ésani* était le *ngëkembe* du nom de la tige d'*odzôm*, consacrée par un *zomeloa*. Le patriarche E. Etoundi déroule ainsi les détails de cette ordalie :

L'*ésani* permettait de vérifier par des ordalies du *ng*

Èkembe que la progéniture n'avait pas trempé dans la mort de leur père. Le *ngëkembe* est une tige d'*odzôm* (*amone*) qui a reçu des incantations du *zomeloa* avant d'être déterrée. Lorsqu'elle est déterrée, elle prend le nom de *ngëkembe*. C'est avec cette tige que le *zomeloa* va danser et procéder à l'épreuve d'ordalie. Autrefois en effet, à la sortie de la brousse où l'on a tenu l'*ésoak* 'le conciliabule', l'aîné des enfants, revêtu d'un coq en bandoulière et d'une couronne d'orties en bandoulière, tenant à la main droite une lance, prenait la tête de la procession. C'est pendant cette procession que des anciens parmi des *zomeloa* exécutaient l'ordalie par *ngëkembe*. Si quelqu'un était atteint, cela signifiait que soit il est imbibé de souillure, soit il a trempé de près ou de loin dans la mort de son père, il n'y avait pas d'équivoque²²¹.

Parfois on faisait subir l'épreuve d'*élon* aux veuves. Après l'ordalie, la sentence était expéditive, et ce d'autant plus que le défunt ne devait pas partir seul dans son voyage vers l'au-

²²⁰Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, pp. 89-90.

²²¹Ibid., p. 101.

delà. *Illico presto*, les présumés coupables étaient arrêtés pour accompagner, vifs ou exécutés, le notable dans la tombe. Pendant la danse *ésani*, les neveux étaient autorisés à exécuter les femmes du défunt, notamment les favoris, afin qu'elles accompagnent le mari dans le séjour des morts pour lui servir, disait-on, le feu dans la pipe là-bas²²². Mais on n'égorgeait pas toutes les veuves. Les femmes les plus ciblées, selon les témoignages recueillis auprès de Micheline, Marguerite-Marie et Marie-Thérèse à Minlaaba en mars 1967 par J. F. Vincent, étaient des femmes qui avaient le plus d'enfants... Souvent, elles étaient égorgées à la mort de leur mari parce qu'«on disait qu'elles avaient l'*évu* et avaient pris avec leur *évu* les enfants des autres»²²³. Alors, la femme à sacrifier, les mains liées derrière le dos, badigeonnée d'argile blanche, gravée de boulettes de la poudre d'*élôn*, était traînée jusqu'à l'arbre, (souvent le safoutier) pour être pendue. Au village Mekamba par exemple, on allait à la rencontre des neveux en leur amenant déjà une femme à tuer, pour éviter de grandes tueries ultérieures²²⁴.

Parallèlement à l'exécution des veuves et autres suspects du meurtre du notable, on assiste à un défilé de danseurs membres et parentés de la famille du défunt : ils descendent, à la queue leu-leu vers le fond du village et remontent en improvisant au rythme des tams-tams et tambours des chansons et des gestuels en rapport avec les éloges du défunt, rappelant ses exploits accomplis de son vivant. Il est intéressant de souligner que les éloges de la personne décédée étaient mêlés de blâmes et de critiques sur ses errements, tels que disait le grand tam-tam : «lorsqu'on te disait de boire le médicament, l'as-tu bu ? Va donc sous les arbres des escarpements». Le petit tam-tam quant à lui disait : «Allons en marchant courbés»²²⁵. Le grand tam-tam ajoutait : «La panthère est prise sur un petit piège». Puis, le concert était repris en symphonie avec les tambours.

Toutefois, la chorégraphie funéraire s'achevait par des formules d'absolution telles que : «Tout le mal qu'il a fait coule vers l'aval» ; «C'est tout ce mal que nous enlevons, que nous versions...». Ou encore : «Va et repose-toi en paix»²²⁶.

²²²Ibid., pp. 89-90.

²²³ Vincent, *Traditions et Transition...*, p. 75.

²²⁴ Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*, p.191.

²²⁵Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, pp. 89-90.

²²⁶Ibid.

– La construction de la chambre funéraire (Song)

A l'annonce du décès et simultanément aux rituels précédents l'inhumation, le fils aîné convient avec les patriarches sur l'endroit où l'on creuse la tombe, suivant les prescriptions du défunt : au milieu de la cour, ou derrière sa maison, ou encore au pied d'un arbre. On doit commencer le creusage de la tombe dès l'aube voire pendant la nuit après l'annonce du décès. Les fossoyeurs tous nus, doivent s'abstenir de nourriture ou d'entrer dans les maisons pendant l'exécution du travail. Ceux qui ne prennent pas part aux travaux doivent s'éloigner des lieux. Le corps sera mis dans le cercueil par des grands, les jeunes et autres personnes capables de le transporter jusqu'au tombeau. Le creusement du tombeau est réalisé par les fossoyeurs. Ces derniers devront se rendre au marigot après l'enterrement pour se laver et laver les outils dont ils se servaient. La fosse est creusée à une profondeur d'un mètre cinquante environ. Elle doit être assez large pour contenir le corps du défunt et ceux des femmes et autres personnes devant l'accompagner. Si on rencontre une roche dure en creusant, signe de colère du défunt, il était de coutume de prononcer ici des prières afin que tout se passât bien, et le travail reprenait sans anicroche.

Au plan architectural, la structure funéraire comprenait deux compartiments : la tombe, et un tréteau à côté du tertre, constituant l'autel du défunt. On y déposait des objets destinés à être utilisés dans l'au-delà : plat, pipe, armes, nourriture qu'on renouvellera, éventuellement, puis la tête et les mains d'un subalterne sacrifié pour l'accompagner. A côté, on y trouvait une marmite rituelle, permettant au guérisseur de faire des ablutions.

– La danse funéraire, Esani

Le terme *ésani* est un substantif de *san* verbe trysémique qui signifie tantôt gambader, comme un cabri, tantôt exulter en dansant comme un guerrier après la victoire, et enfin "pétiller" comme le vin de palme éventuellement²²⁷. *ésani* ou *ésana* désigne ainsi une danse où l'on célèbre la victoire d'un guerrier défunt par une chorégraphie emprunte à la fois de violence et de joie. Elle fait partie des rituels funéraires de l'enterrement *édzep mbîm* précédant l'inhumation. Cette danse funéraire est exécutée à l'occasion des obsèques d'un adulte qui s'est particulièrement illustré dans sa vie par des actes de bravoure, par une progiture nombreuse, ou qui a laissé beaucoup de richesse, en un mot "un vrai homme", *mfâng môt*.

²²⁷T. Tsala, "Mœurs et coutumes des Ewondo", in *Etudes camerounaises*, n°56, 1958, Yaoundé, p. 106.

L'*ésani* comporte donc deux rituels consécutifs : les ordalies et la danse funéraire.

– **La demande de la cause de décès : Nsili awu**

« Tout décès a sa cause' » en *ewondo Awu te ke'ean ai dôn*. Cet adage veut tout simplement dire qu'il n'y a pas de deuil sans explication de la cause du décès. Avant l'inhumation du défunt il est de coutume que l'assistance et particulièrement les parents, les proches, individuellement ou par la voix d'un représentant du groupe de parentés ou d'amis, interpelle publiquement la famille du défunt sur le genre de mort. Ils voudront aussi connaître son successeur dans la fonction qu'il assumait au sein de la famille.

Le *zomeloa* de la famille endeuillée après le rassemblement des arrivants prend alors la parole pour inviter l'assistance à demander la cause du décès *nsili awu*. Il s'exprime en ces termes : « Si quelqu'un a quelque chose à demander, voici le moment. Adresser la question à un tel (il donne son nom en tant que représentant de la famille endeuillée). Cette interpellation est appelée "ouvrir la cour du deuil", *abeme awu* ou *ayia nsèn awu*. Les requérants suivent un ordre de préséance traditionnelle : c'est d'abord à la famille maternelle du défunt que revient l'honneur de prendre la parole la première. Ensuite intervient la famille de ses grands-parents, toujours du côté maternel. Puis peuvent suivre les autres catégories de personnes prenant part aux obsèques. Il convient de préciser que le beau-fils ne doit pas demander la cause du décès de son beau-père. Car il était supposé la connaître étant donné qu'il était censé avec son épouse-fille du défunt- avoir accompagné celui-ci pour les soins auprès d'un guérisseur. De même, le beau-père du défunt ne devait pas demander la cause du décès de son gendre, de peur qu'il soit reproché de se réjouir du forfait de sa fille, au cas où celle-ci serait accusée d'avoir tué son mari. Il doit attendre que le verdict de femme au foyer de sa fille soit prononcé pour décider de prendre la parole ou non. Une pratique pas très ancienne consiste, pour ceux qui viennent demander la cause du décès, à payer des "droits de cour". Les réponses aux préoccupations ainsi évoquées par chaque orateur feront l'objet d'une consultation spéciale, regroupant les membres plus proches de la famille du défunt réunis dans un conciliabule²²⁸.

– **Le conciliabule du décès : Esoâk awu**

C'est une réunion restreinte devant débattre et dévoiler les causes directes ou lointaines du décès en question, puis désigner la personne responsable de l'héritage *élig* du défunt. Le

²²⁸ Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, pp. 89-90.

chef de famille qui préside le conciliabule demande au conjoint et aux parents de dire de quoi souffrait le défunt. Les ayant écouté, on passe à la seconde préoccupation qui apparaît comme un leitmotiv des interpellations du *nsili awu*, à savoir : présenter le successeur du défunt à la tête de la famille et qui reste veiller à l'héritage du défunt. S'il y a d'autres questions relatives à l'héritage, soulevées par l'assistance, la famille s'arrange à trouver une réponse adéquate. On peut par exemple remettre au lendemain de l'inhumation une autre assise plus restreinte de la famille du défunt élargie avec ses oncles maternels. Dès que toutes les préoccupations soulevées ont été examinées, la famille va rejoindre l'assistance. S'ensuit la déclaration solennellement de la cause du décès, *foé ou ndôn awu* et éventuellement les réponses arrêtées pour d'autres questions importantes²²⁹.

– La déclaration de la cause de la mort : *Ndôn awu*

Aussitôt que les participants au conciliabule s'asseyent, le patriarche, *zomeloa* qui présidait la réunion restreinte prend la parole et relate, à l'attention de toute l'assistance les circonstances du décès, en remontant depuis la maladie et passant par l'agonie. Il répond aussi à toutes les questions qui lui ont été posées en public. Par la suite, on achemine le corps du défunt à la tombe pour inhumation²³⁰.

– L'inhumation

Ce rituel a lieu au coucher du soleil, après le compte rendu du conciliabule, *ésoak*. Le cortège transportant et accompagnant le corps arrive devant la tombe. On procède alors à la lecture de l'oraison funèbre en mettant l'accent sur la généalogie et le parcours du défunt sur terre sans omettre sa progéniture. La veuve ou les veuves et quelques membres de la famille lui disent un ultime adieu, en lui souhaitant "bon voyage", "que la terre des aïeux lui soit légère". Pendant que les fossoyeurs descendent le corps dans la chambre mortuaire, personne ne doit pleurer. Il est à noter que les enfants n'étaient pas autorisés à assister à l'inhumation. Le corps est enterré nu comme un nouveau-né, dépouillé de tout ornement ; on lui laisse souvent un objet favori comme sa pipe par exemple, qu'il peut avoir réclamé expressément. Au cas où on éprouve des difficultés à découvrir le responsable de sa mort, on lui attache au poignet quelques pièces de *bikié*, monnaie en fer, pour qu'il parte payer lui-même sa vengeance dans l'au-delà²³¹.

²²⁹Ibid.

²³⁰ Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, pp. 89-90.

²³¹ Ibid.

Le corps est couché dans la chambre mortuaire, le visage tourné vers l'ouest, vers l'océan, et le bras droit levé. On ferme l'entrée de la chambre mortuaire avec une plaque d'écorce. Puis les proches et amis du défunt viennent chacun jeter une poignée de terre dans la fosse en disant quelques mots d'adieu. Les fossoyeurs achèvent de combler la fosse par la terre ôtée de la chambre mortuaire. Celle-ci se signale désormais par un tertre sur lequel est planté un rameau de ficus *otombo*. A côté du tertre est installé un piquet ou un tréteau qui constitue l'autel du défunt, *anag*. On y place des objets qu'on destine à accompagner le défunt dans l'au-delà : son plat, sa cuillère, sa pipe, ses talismans, ses armes, un peu de nourriture qu'on renouvellera éventuellement, la tête et la main d'un subalterne. On y place une marmite *etôg* qui permet au guérisseur de faire des ablutions. A l'avènement des fusils modernes, il arrive que lorsqu'on enterre un dignitaire, on fait tirer des coups de fusil.

– **Le festin mortuaire : Bidi bi nda awu**

Immédiatement après l'inhumation, le chef de famille invite les participants au deuil à partager un repas rituel *éva'a sôm*, appelé de nos jours "collation". Il est demandé à l'assistance de s'asseoir par groupe suivant leur appartenance linagère, pour être servi de nourriture et de vin. On leur servait habituellement le *kpëm*, met de feuilles de manioc pilées, non salé, avec des tubercules de la même plante *mbôn*. Puis on buvait du vin de palme. L'assistance se séparait et chacun rejoignait son *mvog*²³². Seulement, les neveux du côté maternel du défunt et ses plus proches ne rentraient pas le jour de l'enterrement ; ils prolongeaient leur séjour dans la maison du deuil *nda awu* qui durait entre deux et neuf jours. Durant cette période, les neveux font main-basse sur le cheptel et les provisions de nourriture de l'oncle défunt, ses plantations, son grenier. Pour limiter ces prédatations, le fils aîné du défunt les calme, en fixant à quelques semaines une rencontre où l'on parlera de la mort de leur oncle. Alors la foule se disperse.²³³

c. Le symbolisme des rituels

Chaque rituel funéraire a un sens religieux profond dont le symbole est ici décrypté.

²³²Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, pp. 89-90.

²³³Ibid.

- Les lamentations

Les lamentations revêtent trois symboles qui découlent respectivement des déterminants d'ordre anthropologique, socio-économique et psychologique.

Sous le prisme anthropologique, les multiples lamentations des parents et amis du défunt sont tributaires de l'attachement des *Ewondo* à la consanguinité. A vrai dire, on ressent la mort comme une attaque contre la vie de toute la lignée ancestrale. Eu égard au poids de la parenté dans le système religieux traditionnel examiné plus haut, nul ne peut rester indifférent à la mort d'un fils, d'un frère, d'une sœur, d'une tante, d'un oncle, d'un cousin, bref d'un consanguin, à quelque lieu où l'on se trouve. On comprend dès lors le leitmotiv de l'évocation du nom, du code d'appel *ndan*, des origines et de la filiation du défunt dans l'arbre généalogique, par le biais du tam-tam du deuil *nkul awu*, et à travers les paroles et la chorégraphie de l'*ésani*. Ce qui explique une forte mobilisation spontanée de l'ensemble du lignage qui pleure autour du corps du défunt. Au déterminant anthropologique se greffe celui socio-économique.

Sous le prisme socio-économique, étant entendu que les hommes sont la principale richesse chez les *Ewondo* comme ailleurs en Afrique, il va sans dire qu'avant l'implantation de la mission catholique à Yaoundé en 1901, et même au-delà, la perte d'une personne dans un *mvog* constitue dans le contexte de la conquête de l'espace vital, une ponction de guerriers, de cultivateurs, de pêcheurs, de chasseurs, de guérisseurs, en un mot d'une personne utile etc. On regrette fort bien son départ définitif par des pleurs.

Sous le prisme psychologique, de prime abord, les pleurs, *minyôn*, ainsi que les gestes violents à l'instar du roulement par terre et de la torsion du corps s'apparentent à des attitudes de psychopathes qui relèvent de la catharsis décrite dans les fondements psychologiques des rites. Il s'agit en substance des tentatives d'évacuation voire de refoulement de la violence des émotions enregistrées dès l'annonce du décès d'un cher parent. L'on croit ressentir par ces gestes un soulagement temporaire. On se calme, après un instant, on fond encore en sanglots ; on frappe la tête ou tout le corps contre la terre ou le mur. Certains essaient, mais en vain, d'arrêter le pleureur qui vient d'arriver au lieu du deuil, d'autres réclament qu'on le laisse se soulager : *ava'a édudu*.

En toute évidence il s'agit d'un rituel cathartique dans le sens d'un défoulement thérapeutique qui vise à obtenir une solution à la crise émotionnelle causée par le décès, surtout brutal, d'un dignitaire. On le voit, les lamentations prouvent que la mort est la manifestation sublime du mal que les anciens *Ewondo* essayaient de conjurer un temps soit peu par des rituels libérateurs.

- Les ordalies

Rappelons que l'ordalie est une épreuve judiciaire du droit coutumier *beti* qui utilise le jugement divin pour établir la vérité. C'est l'épreuve périlleuse de *l'élôn* rituel de divination que les aïeux *beti* appliquaient pour détecter le meurtrier. Nous l'avons découvert, *l'élôn* est une plante vénéneuse de la forêt équatoriale dont le jus est un pison qu'on faisait boire au suspect d'un bris-d'interdit pour décider de sa culpabilité ou son innocence ; l'innocent vomit ou urine ce produit alors que le coupable garde tout et en meurt.

Cette ordalie funéraire exécutée avant l'inhumation reflète la rigueur de la justice ancestrale ainsi que la transparence du droit coutumier ancestral. Au-delà des horreurs vues du côté cour de cette ordalie, ce rituel traduit l'attachement profond des *Beti* à la valeur divine de la vie : Pour eux, nul, sauf Dieu créateur, *Nkombodo*, est auteur de la vie. De ce fait, personne n'a le droit de la détruire car la vie demeure un don de Dieu et partant, sacrée. Fort de ces convictions, tuer une personne ou se suicider représente aux yeux des anciens *Beti* un sacrilège voire l'abomination de la désolation. Le coupable doit en conséquence être dénoncé et sanctionné avec la dernière énergie.

Au demeurant, on croit en pays *ewondo* que le décès est la résultante de la sorcellerie, c'est-à-dire l'œuvre de la force mythique et mystique du mal dénommée *évu*. Anthropologiquement parlant, le décès est perçu comme une fracture survenue dans la chaîne lignagère ancestrale eu égard à la disparition d'un maillon important, archétype d'une lignée. Ainsi, toute perte humaine est préjudiciable à la sérénité du lignage (*mvoé*). Voilà la raison pour laquelle, selon la tradition, il faut débusquer les meurtriers, et au besoin les éliminer. Sous ce prisme, il est clair que la pratique des ordalies s'inscrit en ligne droite de la loi du talion : « œil pour œil, dent pour dent »

A l'analyse, ce qui peut paraître comme une loi inhumaine, c'est à dire la condamnation à mort d'un meurtrier ou assassin, n'est en réalité qu'une justice violente rendue à l'encontre de quiconque désacralise la vie. De ce point de vue, l'ordalie de *l'ésani* est indubitablement un

cas d'école de la théorie de la « violence sacrée » de R. Girard. Dans la perspective historique qui est la nôtre, la pratique d'ordalie mortelle dans *l'ésani*, bien qu'étant une coutume pédagogique qui faisait prendre conscience de l'horreur de l'homicide, va-t-elle survivre à la croisade missionnaire lancée en pays *ewondo* dès 1901 par les Pères pallotins contre les rites africains dits « païens » ?

- La musique et la danse funéraires d'ésani

Les acteurs, les chansons, la danse, les gestes, les couleurs, les instruments de musique et le rythme de *l'ésani* expriment la croyance fondamentale de la religion *ewondo* : l'existence d'un Dieu créateur et justicier, dont se rattachent d'autres convictions : la survie de l'âme après la mort, le tribunal *post-mortem*, le pouvoir et culte des ancêtres.

A cet égard, les danseurs de *l'ésani* célèbrent le passage du défunt du monde terrestre des vivants au monde invisible des morts en passant devant le tribunal céleste²³⁴. C'est le sens du réquisitoire auquel se livrent les danseurs de *l'ésani* en évoquant tantôt les bienfaits tantôt les fautes du défunt. Ils plaident au final pour un passage réussi du défunt au tribunal des morts. Les paroles des danseurs expriment vivement ce plaidoyer pour que les portes de l'au-delà soient ouvertes au défunt.

Tout porte donc à croire que l'exécution de *l'ésani* comporte deux moments dignes d'intérêt : l'auto-flagellation assimilée à la pénitence et le plaidoyer pour accéder au monde d'outre-tombe où on est accueilli par ses ancêtres. On comprend dès lors que la cadence, le rythme et le gestuel martèlent les exploits et les vertus du défunt dans le sens du succès à l'examen de passage en vue.

Dans la perspective historique, il ne fait l'ombre d'aucun doute que les *Ewondo* n'étaient pas étrangers au jugement divin après la mort, croyance que nous retrouvons dans la *Bible* dans les deux traditions juive et chrétienne²³⁵. Seulement, pour les *Beti*, la rédemption du défunt proviendrait de la sentence divine à l'issue du plaidoyer formulé par les siens lors de *l'ésani*.

²³⁴ Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, p. 90.

²³⁵ P. Noah, 'La pédagogie de l'évangélisation en Afrique. Etude sémiologique de la symbolique négro-africaine', Thèse de Doctorat en Théologie, Strasbourg, juin 1999, pp. 70-87 ; Ela, *Ma foi d'Africain...*, pp. 34-47 et M. Hebga, *Emancipation d'Eglises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire*, Paris, Présence Africaine, 1976, pp. 12-13.

Dans la perspective de l'histoire comparée des conceptions des rites funéraires, force est de constater que *l'ésani* se rapproche à bien d'égards aux rituels qui figurent dans le Livre des morts de la religion de l'Égypte antique, notamment : les rituels allant dans le sens de la continuité de la vie après la mort, le tribunal divin où chaque défunt est attendu. Dès lors ces indices témoignent à suffisance la parenté religieuse entre les Ewondo et les anciens Égyptiens et partant avec d'autres peuples comme les Cananéens, les Grecs et les Romains sans oublier d'autres Africains ayant cohabité à des temps immémoriaux dans la vallée du Nil. Preuve enfin de l'unicité religieuse des civilisations dont on peut raisonnablement penser que seules les contingences géographiques, politiques, économiques ont différenciées au cours de l'histoire. Il ne fait donc l'ombre d'aucun doute que la réappropriation de cet héritage religieux commun contribuerait à repenser les thèses ethnocentristes, et à faire tomber les préjugés racistes causes de génocides et de guerres fratricides qui ont ensanglanté l'humanité et continuent à le faire.

- **L'architecture de la tombe traditionnelle : Song**

Il est admis, selon la théologie ancestrale des *Ewondo*, que le tombeau est la dernière demeure du corps physique du défunt. Le fossé sous-terrain, *song si* (*song* signifie tombe et *si*, terre) évoque le retour de l'homme à ses origines naturelles. Rappelons que l'être humain (en latin *humus*) désigne à la fois l'homme et la terre. Les paroles des chansons de *l'ésani* en sont révélatrices. En outre, le choix de l'aube pour creuser la tombe n'est pas un hasard, il obéit au sens du lever du soleil, hypostase divine, source de la lumière et de la chaleur purificatrice et féconde. Suivant les bases métaphysiques de la religion traditionnelle *ewondo* examinées plus haut, la nuit n'est pas recommandée pour l'enterrement, car on l'a vu, c'est le moment de prédilection pour les forces du mal, agissant de préférence dans l'obscurité.

Les compartiments et le contenu du tombeau reflètent la croyance à la vie après la mort : on y découvre un endroit sacré, *l'anag*, où sont disposés la nourriture et tout ce dont aurait besoin le défunt dans l'au delà. Rappelons qu'une place était aussi prévue dans la fosse pour la femme et l'esclave devant accompagner le *nkukuma*.

Comme on peut le constater, l'architecture du tombeau d'un patriarche *ewondo* fait penser à la mastaba ou tombe-maison à la fin de l'Ancien Empire en Égypte antique, et surtout des nécropoles du Moyen-Empire sous la 12^{ème} dynastie, sur la rive ouest du Nil²³⁶. *L'anag* correspondrait ainsi à l'autel des offrandes décrit dans le *Livre des morts*. Ce qui porte à y voir

²³⁶ Vallet, *L'héritage des religions primitives...*, p. 93.

un apparentement entre le culte égyptien des morts et l'*édzep mbîm*. Preuve irréfutable de la parenté religieuse entre les *Beti* et les Egyptiens au Moyen-empire. Seulement, chez les *Ewondo* comme dans l'ensemble des groupes *Beti*, l'immortalisation des tombes des patriarches se fait non par des pyramides mais par des arbres particuliers plantés sur leurs tombes, tels que : *oven* ou *esingan*, *otômbo* et *dum* dont les vertus ont été dévoilées dans le tableau synoptique des fondements naturels de la religion *ewondo*. Fait plus saillant : les corps de certains grands initiés étaient inhumés entre les racines de ces arbres emblématiques Il s'agit donc là d'un indice majeur de l'identité religieuse des *Beti* symbole de leur interconnexion avec la nature et de leur croyance à la force vitale de tout être, animal végétal. Ce qui fait donc de la forêt vierge du Sud-Cameroun un vaste sanctuaire unique au monde. C'est dans ce sens que Mallart réitère que :

« Les végétaux offrent des supports aptes aux créations symboliques de l'imagination. Chaque plante, chaque arbre a une personnalité définie qui détermine son emploi dans tel ou tel rite, dans telle ou telle thérapeutique »

On peut donc estimer que de la conservation ou non des végétaux sacrés et de leur écosystème de la forêt équatoriale, dépend la durabilité de la religion authentique *Beti*, et par corollaire leur identité²³⁷. Il ne fait donc pas de doute qu'il s'agit là d'un enjeu majeur de la cohabitation des deux traditions religieuses: judéo-chrétienne et africaine à l'ère de l'expansion missionnaire chrétienne en Afrique Noire au XX^e siècle.

- L'inhumation

L'inhumation ou l'enterrement symbolise le retour du corps du défunt *nyol*, à la terre sa provenance mythique. C'est à juste titre qu'O. Vallet considère que « si la montagne est le domaine des Dieux, la terre est le bien des hommes » les *Ewondo*, à travers l'*édzeb mbîm*, ne sont pas étrangers à cette vision d'essence religieuse. Rappelons que la notion de religion est apparue à la préhistoire lorsque les hommes du néandertal commencent à enterrer leurs morts. Dès lors le rite funéraire *ewondo* atteste l'antériorité de la religion *ékang* par rapport aux religions révélées monothéistes ne fait aucun doute. Dans la perspective historique, il est évident que l'évangile missionnaire ne sera pas exécuté à proprement parler dans un pays païen comme l'avaient pensé les théoriciens du vide religieux en Afrique

²³⁷ Hebga, *Emancipation d'Eglises...*, pp. 101 et 126.

Les mottes de terre que les parents et amis du défunt jettent dans la fosse ainsi que le tertre *song* qui reflète le sépulcre ancestral s'intègrent dans la symbolique de la terre. Comme rappelé dans les bases métaphysiques de la religion ewondo, la terre, *si*, est comme le soleil, une hypostase divine ; elle fait penser au couple mythique ciel et terre à l'origine de l'homme, selon nombre de traditions antiques. Source et demeure de tout humain, la terre est donc sacrée.

En outre, l'inhumation matérialise la sanction suprême du péché humain par Dieu, prononcée à la fin de la légende de l'*évu* dans le mythe de la séparation de Dieu avec les humains, en ces termes : ‘‘Je vous laisse avec l'*évu* et la mort’’²³⁸. Le silence qui règne à ce moment fatidique est une attitude religieuse de méditation, de recueillement. L'arrêt formel des pleurs à l'instant de la descente du corps dans la terre n'est donc pas un hasard. C'est un moment de culte et de communion entre le monde des vivants et celui de l'au-delà dans l'étape finale du grand voyage du défunt pour l'éternité. Le rituel de mise en terre du corps du défunt est un moment redoutable, car tout faux mouvement, toute réaction imprévue ou extraordinaire du cadavre (par exemple si un membre se détache) est interprétée comme un signe d'une prochaine mort ou d'une manifestation de sorcellerie qui provoque la panique²³⁹. L'heure de l'inhumation au coucher du soleil- 16 heures, en l'occurrence- n'est pas un hasard. Nous avons vu que le soleil, hypostase divine est favorable par sa lumière à la vie, et que son opposé la nuit est propice à la sorcellerie ; on comprend donc pourquoi nos aïeux avaient proscrit l'inhumation la nuit. Aussi le coucher du soleil est la fin des activités quotidiennes qui bénéficiaient de l'énergie du soleil ; c'est donc l'heure correspondant naturellement au repos éternel du défunt qui rentre alors dans un long sommeil²⁴⁰.

- **Le festin mortuaire**

Ce rituel appelé ‘‘le repas de soulagement’’, *bidi bi éva sôm* représente la libération et la reconstitution de la vie qui vient d'être entamée par le décès. Ce rituel participe également à la réconciliation des proches du défunt déchirés par le syndrome post-traumatique du deuil avec les esprits des défunts omniprésents qui, croient dur comme fer les Africains, ne sont pas morts. Ainsi que rappelle Birago Diop, le célèbre poète sénégalais. Ce festin mortuaire qui peut être répété *sine die* par les parents, mais souvent par neuvaine, symbolise la continuité de la vie du lignage. Il est de coutume qu'il se déroule concomitamment avec le rituel de revitalisation de

²³⁸ Messi, ‘‘Le problème du bien et du mal...’’, pp. 3-6.

²³⁹ Laburthe-Tolra, *Initiations et Sociétés...*, p. 198.

²⁴⁰ Fouda Etoundi, *La Tradition Beti...*, p. 90.

l'héritage familial du défunt, *éwonga élig* sus la houlette des oncles maternels du défunt assistés des belles-familles. La neuvaine symbolise la base numérolgique *beti* dont le chiffre 9 évoque la plénitude que l'on peut imaginer pour atteindre le bien incarné par Dieu. Cependant, lorsque le décès a été brutal et la vie menacée dans le segment lignager par une succession de morts violentes ou de maladies héréditaires, ou encore de calamités, on recourt au rite *tso'o*.

5. Tso'o

Le mot *tso'o* dérive du verbe *tsag* qui signifie écraser, au sens à la fois physique et métaphysique, à coups redoublés comme on le fait pour l'extraction de l'huile de palme (*tso bitôn*). C'est un rite qui purifie non seulement le coupable d'un acte parricide ou incestueux mais également tous les descendants du lignage victimes par la consanguinité des abominations causées par de tels actes.

a. Le but

Les anciens *Ewondo*, *Beti* en général, pour laver la souillure du péché d'homicide (*tso*), ont voulu le fouler au pied en marquant l'horreur qu'ils avaient du sang versé à terre par la main d'homme. Car pour eux, l'homme n'est ni auteur ni maître de la vie²⁴¹. À cet égard, verser indûment le sang ou lui porter atteinte de quelque façon que ce soit, constitue un crime contre la vie et exige vengeance et réparation. Commettre le *tso* c'est donc rompre avec Dieu, créateur de la vie et écoper *de facto* sa colère²⁴². Rappelons que le mot *tso* désigne couramment le mal causé par une souillure contractée par le versement ou la violation du sang d'un parent, tandis que le terme *tso'o* est le rite destiné à évacuer les méfaits du *tso*²⁴³. Il n'est pas exclu d'ailleurs que les épreuves de ce rite entraînent des fois la mort du fautif ou d'un de ses parents. Ce dicton *beti* : *nsem waman ve ayôn* : "le *nsem* ou péché ne finit, ne s'efface que par les pleurs"²⁴⁴ illustre l'horreur du *tso*.

En tout état de cause, toute faute criminelle nécessite une réparation par des rituels douloureux qui frisent l'écrasement de la victime, suivant le sens étymologique du terme *tso*. Signalons que par crainte de toucher le sang du parent victime du *tso*, les aïeux ensevelissaient le cadavre du *tso* à l'endroit même du décès, au lieu de le transporter au village encore moins

²⁴¹ "Le Tso'o bétî", Archives de la Centrale Diocésaine des Œuvres, dossier n°71, *éva'a mete, tso'o* et religion traditionnelle, cf. Annexe n°4 et Mviena, *L'univers culturel...*, p. 76.

²⁴² Pascaline Nkili, 75 ans, ménagère, Sangmélîma, 28 septembre 2017.

²⁴³ Messi, "Le Tso'o Beti...", p. 76.

²⁴⁴ Laburthe-Tolra, *Minlaaba...*, p. 1507.

le faire entrer dans un domicile²⁴⁵. C'est ainsi que le pendu est enseveli au pied de l'arbre de la pendaison ; le noyé au bord du cours d'eau et l'accidenté au lieu de l'accident²⁴⁶. La souillure du *tso* était également contractée par le fait d'enjamber ou de toucher le sang du lieu où un parent fut tué ou mort par accident, de demeurer au village d'un pendu ou là où est survenue une mort violente, de consommer le fruit qui en sort, ou d'utiliser un objet sous interdit du *tso*. Le *tso* découle aussi de l'inceste. Parmi les manifestations du *tso*, retenons : le parricide²⁴⁷, le suicide (par exemple la mort volontaire par pendaison : *etimbi ekoé*), la mort par abattage d'un arbre (*awu obaé*) ou par la chute d'un arbre (*ékuélé*) ; la mort à la chasse (*awu nsom*) ; la mort par empoisonnement (*awu nsu*), par la lutte (*awu messin*), le feu (*awun doan*), la bagarre (*awu ndum*)²⁴⁸. Dans ces cas ou suite à l'inceste, les victimes et la famille ayant contracté la souillure du *tso* peuvent aussi afficher les symptômes suivants : poitrinaire, toux sanguinolentes, vomissements de sang, hémorragies nasales ; chute prématurée de dents et de cheveux ; morts précoces ou de maladies brèves, poisse, célibat prolongé d'un grand nombre de jeunes, mort brusque (*awu nsigna*). Au vu de la succession de ces calamités, la famille concernée devient fragile, (*ekes*). En juin 1967, dans un hameau du Mont Fébé, à Yaoundé, Françoise raconte son expérience du *tso* :

J'ai eu neuf enfants, mais ils mouraient bébés, sans maladies ! C'était à cause du *tso*. Il y avait eu une impureté dans la famille. Essono, mon beau-père, avait été guerrier et il avait tué quelqu'un de son sang, un homme du *Mvog* du lignage Ada. C'est moi qui ai été la victime de cette faute... C'est bien après la mort de tous mes enfants que l'on a réussi à faire cesser l'impureté, si bien que je n'ai gardé vivant qu'un enfant, et lui-même n'a d'ailleurs pas eu d'enfants²⁴⁹.

M. Biloa, une octogénaire *mvog* Atemengue de Mvolyé nous raconte qu'un jour, suite à une dispute entre un *mvog* Atemengue et son père, le fils tua son père à coup de machette. Ce crime paricide sera suivi quelques temps après de l'accident de circulation de sa petite-fille²⁵⁰. Le témoignage d'E. Fouda Etoundi est plus émouvant quant aux conséquences dévastatrices du *tso*, aussi bien pour le coupable que dans sa lignée. Écoutons-le :

La première conséquence est sans contexte la malédiction dans la famille. Le *tso* détruit la parenté...multiplie les maladies infectieuses, notamment la tuberculose caractérisée par des vomissements de sang sans que le malade ne ressente un mal quelconque, la cécité, les maladies bucco-dentaires, le saignement des oreilles, etc. Les enfants incestueux naissent avec des tares, des handicaps.

²⁴⁵ Florentine Ndongda, 75 ans, catéchiste ancienne du sixa, Yaoundé, le 1^{er} mars 2014.

²⁴⁶ Pascaline Nkili, 75 ans, ménagère, Sangmélina, 28 septembre 2017.

²⁴⁷ Nous entendons ici par parricide, l'élimination d'un père, d'une mère, d'un frère, d'une sœur, d'un cousin, d'un neveu, d'un oncle, d'une tante, au double niveau du lignage paternel ou maternel.

²⁴⁸ Mviena, *Univers culturel...*, p. 76.

²⁴⁹ Françoise citée par Vincent, *Traditions et transition...*, pp. 108-109.

²⁵⁰ Madeleine Biloa, 91 ans, Ménagère et ancienne du sixa, Yaoundé, 30 octobre 2014.

Ils sont abrutis, impitoyables, paresseux, vomissent des caillots de sang sans souffrir d'aucun mal. Le *tso* sévit jusqu'à plusieurs générations. Il convient donc de le soigner sérieusement²⁵¹.

Pour arrêter la succession de malheurs au sein de la famille, on organisait donc le rite *tso'o*²⁵². Il avait six fonctions : purificatrice, libératrice, curative, préventive, pacificatrice et unificatrice²⁵³. L'Abbé L. Messi, spécialiste des études sur les rites *ewondo*, est plus explicite :

Selon les croyances de nos ancêtres, ces religieux naturels, le *tso'o* est un rite d'expiation pour le délinquant, un rite de purification pour les membres de sa communauté de sang, un rite de réconciliation avec l'ordre cosmique et l'ordre moral, un rite de réintégration du coupable dans la société. Pour nos ancêtres le péché trouble tout ordre, ou rapporte et attire pour tous des calamités qui se manifestent en conséquence néfastes sur les membres de la communauté du criminel. Le péché de la mort dite du sang *awu meki* crée la vengeance et la justice immanente. D'où le proverbe : "La mort du *tso* se contamine facilement" : *Awu labem kalan*²⁵⁴.

On le voit, le *tso* se situe dans l'univers anthropologique de C. Lévy Strauss qui fait de la parenté une loi universelle. Dans la perspective historique, force est de constater autant chez les Ewondo que dans d'autres sociétés, les manifestations et les conséquences des crimes similaires au *tso*. Qu'il suffise de se souvenir des génocides juif, arménien, serbe, tutsi et hutu. On peut donc s'inspirer du rite *tso'o* tant pour les familles africaines que non africaines pour réparer et extirper des abominations transgénérationnelles causées par des meurtres consanguins tant il est vrai, nous l'avons vu, qu'en remontant les arbres généalogiques des peuples, on comprendrait leur parenté anthropologique. Ce faisant, il importe de découvrir les séquences du déroulement du rite *tso'o*.

b. Le déroulement

La cérémonie du *tso'o* comporte généralement quatre séquences, à savoir : les préparatifs, l'aveu, la pose du *tso'o* dans une rivière, puis son enlèvement.

- Les préparatifs

Tout commence après l'enterrement du corps du défunt du *tso*. L'officiant fait connaître aux membres de la famille le matériel nécessaire pour la cérémonie, à savoir : neuf (09) tortues,

²⁵¹Fouda Etoundi, *La tradition beti...*, p. 44.

²⁵² Madeleine Biloa, 91 ans, ancienne du sixa et descendante de Charles Atangana, Yaoundé, le 30 octobre 2014.

²⁵³ Tandis qu'un autre rite, l'*ekorontomba* est destiné aux auteurs d'inceste de second ordre, commis entre cousins et cousines. Dans ce dernier cas les deux fautifs foulent un mouton aux pieds en l'écrasant, comme l'indique le sens premier de ce rite, jusqu'à tuer l'animal à deux par essoufflement. Enfin pour les cas d'inceste au sein de la famille élargie (*bivuvuman*), on pratique le rite *ndziba*. Mais le rite par excellence approprié en cas de violation de la consanguinité demeure le *tso'o*.

²⁵⁴Messi, "Le Tso'o Beti...", p. 76.

neuf (09) flèches, neuf (09) hameçons, neuf (09) machettes, deux fois neuf (09) pièces d'argent, une couverture neuve, une marmite neuve (casserole), deux (02) grelots, 10 litres d'huile de palme, l'*abizayân*, une parcelle de peau d'éléphant, des baies de *ndôn*, une parcelle de la carapace de tortue, une chèvre, neuf (09) termitières portant leurs tresses, le sel gemme, trois coquilles d'escargot vides. La recherche de médicament s'effectue peu avant le début de la cérémonie. Quatre-vingt-dix-neuf écorces d'arbres variés ainsi que neuf fois deux (9 x 2) tiges d'herbes constituent l'essentiel des remèdes à administrer²⁵⁵. Seule une personne initiée connue de tout le monde, est habileté à exécuter le *tso'o*. Le jour de la cérémonie, tout participant doit s'abstenir d'avoir des relations sexuelles. Toute chose exigée ne doit manquer, notamment : la chasteté et le jeûne.

– **L'aveu**

La deuxième séquence est la confession publique du (ou des) fautif (s), permettant d'identifier l'infraction commise *nsem*, afin d'orienter la purification.

– **La composition et l'absorption de la potion du *tso'o***

La troisième séquence consiste à faire broyer le mélange des écorces indiquées (*édzongo tso*) par le prêtre-guérisseur qui le fera absorber par le pénitent et ses parentés²⁵⁶. Il s'agit en fait d'une mixture spécialement composée d'ingrédients dégoûtants.

Toute chose exigée ne devra manquer, on choisit quelques femmes pour écraser des remèdes. Pendant qu'elles écrasent ce remède, elles devront faire des incantations en faveur de la richesse, de la procréation, de la santé de la famille concernée. On vérifie si elles sont dignes d'accomplir ce travail à l'aide de l'*ébon*, sorte de mollusque. Le *tso'o* se déroule dans un cercle appelé *édinga tso'o*, tracé sur la cour et interdit aux profanes. Neufs jalons sont plantés autour de ce cercle et entourés par une corde. Ce cercle comprend deux ouvertures, et l'on y rentre que pour recevoir les soins qui consistent à une inhibition du produit.²⁵⁷

- **La pose du *tso'o***

Au cours de la pose du *tso'o*, *ebëde tso'o*, des femmes et le coryphée se dirigent vers la rivière. Une partie de la rivière est indiquée et ensuite commence la pêche. Ils y prennent un silure, poisson-chat ainsi que quatre mollusques (*melôn*). Deux lances sont plantées en amont : la première lance d'un côté de la rivière, et la seconde de l'autre. La même opération se déroule en aval. Ce travail effectué, les lances sont remplacées par de simples jalons. Le silure subit alors un traitement spécial avec le reste des médicaments emportés du village. Elle est coupée en deux : la partie supérieure est jetée en amont, tandis que la partie inférieure en aval. Ajoutons

²⁵⁵ Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, p. 89.

²⁵⁶ Florentine Ndounda, 75 ans, catéchiste ancienne du sixa, Yaoundé, le 1^{er} mars 2014.

²⁵⁷ Madeleine Biloa, 91 ans, ancienne du sixa et descendante de Charles Atangana, Yaoundé, le 30 octobre 2014.

que le poisson qui entre dans le tronçon de la rivière où on a posé le *tso'o* ne peut en aucun cas en ressortir. Il y reste avec le silure sans queue du *tso'o*²⁵⁸. Après ce rituel, l'officiant trace un cercle à l'aide d'un pic et enterre la marmite de potion du *tso'o* : *edzongo tso'o* et la corne du *tso'o* : *nlag tso'o*. Cette marmite reste à la disposition des pénitents. Chaque pénitent doit en boire de grandes gorgées, pendant que les autres membres de sa famille se contentent d'en goûter du bout des lèvres. On jette le reste dans le cours d'eau qui devient une zone interdite jusqu'à la levée de l'interdit²⁵⁹. Le *tso'o* ainsi posé dure au moins un an.

Retenons que la potion amère à consommer se compose des ingrédients suivants : *abel*, cola; *élon*, arbre à écorce vénéneuse employée aussi comme ordalie dans l'épreuve judiciaire ; *ékuk*, arbre à liquide amer ; *énié mian*, herbes au goût aigre-doux. Mais la plus redoutée des produits du *tso'o* est le mélange des ingrédients avec les excréments séchés de l'homme. Outre ces essences de goût amer, la potion du *tso'o* contient des écorces de plantes hautement symboliques tels que : l'*ésingan* (de *si* qui signifie "effrayer" et *ngan*, "magie") ; le *ndon*, espèce de poivre; le *tômbô*, planté par les anciens *Beti* près des tombes ; *aboé*, arbrisseau qui porte de grappes de grains²⁶⁰. Quelque temps avant la célébration du rite, le meurtrier (en cas de parricide direct) ou la victime (en cas d'accident) recueille des excréments (*eken abi*) dont on sèche le paquet sur la clef dite *étan*. Et c'est la poudre de ces excréments mélangée avec le reste des matières qu'on saupoudre dans de l'eau pour faire boire au délinquant ainsi qu'à ses parentés²⁶¹.

- L'enlèvement du *tso'o*

Celui qui a posé le *tso'o* est seul habilité à l'enlever. Il est dangereux qu'une autre personne y mette la main. À cet effet, on prend une couverture neuve qu'on plie soigneusement et on la dépose sur la tête du pénitent au-dessus de laquelle est placé un régime de noix de palme, de préférence le *nseglen* que l'on étale avec une machette. Les noix qui tombent sont recueillies et mangées crues avec des feuilles de l'*ayan tso'o* (liliacée de *tso'o*), suivant les recommandations de l'officiant, celui-là même qui avait posé le *tso'o*. L'ordre est donné pour se rendre à la rivière pour la pêche au silure à la queue coupée. La capture de ce poisson provoque une joie immense ; elle est saluée par les youyous. La vraie pêche commence

²⁵⁸ Idem.

²⁵⁹ Idem.

²⁶⁰ Tsala, *Dictionnaire Ewondo...*, p. 170.

²⁶¹ Madeleine Biloa, 91 ans, ancienne du sixa et descendante de Charles Atangana, Yaoundé, le 30 octobre 2014.

alors... Cette silure constitue l'essentiel du remède qu'on va préparer et qui sera consommé par toute l'assistance, de même que le reste de poisson. L'interdiction de pêcher ou de manger les poissons issus du tronçon est donc levée. La vie au village reprend alors son cours normal²⁶².

c. Le symbolisme des rituels

Ayant déjà élucidé les symboles de la confession, du pardon et de l'animal immolé dans l'*ésob nyol* et l'*ésié*, nous n'y reviendrons plus. Nous nous appesantissons dès lors sur les symboles des rituels préparatoires, l'amertume de la potion du *tso'o*, son partage par l'ensemble des membres de la lignée ancestrale et enfin l'enlèvement du *tso'o*.

- Les rituels préparatoires du rite *tso'o*

Nous insistons sur le symbole du chiffre 9, les offrandes et les sacrifices.

Force est de constater que toute quantité de matériel, d'ingrédients, de posologie de consommation de remède est chiffrée en neuvaine, confirmant ainsi la base numérologique de la religion des *Ewondo* qui est neuf, ébul, (substantif du verbe buli : multiplier, fructifier abondamment, infiniment). Rappelons que dans la dimension métaphysique de la religion beti, neuf renvoie à la plénitude que l'on peut imaginer pour atteindre le bien incarné par le transcendant. Neuf dans la pensée religieuse des Beti est ce que dix représente dans la numérologie chrétienne. Dans le *tso'o*, le chiffre neuf reflète donc l'abondance des offrandes ou sacrifices exigés pour compenser la mort d'un parent. Par là, les anciens entendaient représenter la valeur absolue de la vie voire de la consanguinité. Autrement dit, en exigeant des offrandes d'une valeur aussi symboliquement élevée, les *Ewondo* tenaient à montrer que la vie est très sacrée et donc chère.

Aussi, le choix de la rivière comme lieu du rite, n'est pas un hasard. Nous l'avons relevé au chapitre précédent que les cours d'eau sont des temples naturels où les *Ewondo* célèbrent leurs rites expiatoires et propitiatoires. Plus profondément, on y perçoit les vertus purificatrices et régénératrices de l'eau.

En outre, un examen attentif des éléments du *tso'o* tels que : les tortues, la peau d'éléphant, la chèvre, les coquilles d'escargots, les herbes et les écorces d'arbre, révèle la croyance ancestrale à la détention d'une énergie vitale par tous les êtres vivants, tant du monde

²⁶²Fouda Etoundi, *Traditions et transition...*, pp. 49-50.

animal que végétal, ainsi que leur interdépendance. Comme dans les autres sociétés africaines, les flèches et les lances sont des armes de combat contre le mal, représenté ici au plus haut degré par la mort. On y perçoit le lien analysé plus haut entre l'art guerrier et la religion chez les *Ewondo*. La tortue, la chèvre la coquille de l'escargot participent en fait au traitement du *tso* grâce à une projection et une transposition métaphysiques de leurs forces innées sur l'être humain. Nous nous retrouvons ainsi dans la concrétisation des ressorts métaphysiques de la religion ancestrale des *Ewondo* évoqués au chapitre précédent²⁶³. Ce décryptage des symboles du *tso'o* se poursuit avec le sens que les anciens *Beti* donnent à l'amertume de la potion à consommer par les pénitents.

- L'amertume de la potion du *tso'o*

Au plan religieux, pour les initiés, la saveur amère de la potion du *tso'o* vise à donner au pénitent ainsi qu'à ses parentés le dégoût que l'on ressent du meurtre d'un parent, du suicide, de l'inceste, en un mot de la violation de la consanguinité. Cette amertume résulte naturellement des propriétés des ingrédients utilisés : cola amère, *abel*, mais symbole de l'amitié, *elôn*, arbre à écorce venimeuse employée comme ordalie, symbolisant l'innocence ou la culpabilité retrouvée pour la personne qui y survit ou en périt ; *ékuk*, arbre à liquide amer destiné à purifier la malice du cœur, *nnem*, siège des pulsions ; *miân*, herbe à goût aigre-doux renvoie à l'affabilité²⁶⁴. Mais le plus redouté des ingrédients du *tso'o* est le paquet d'excréments humains séchés que les victimes doivent impérativement consommer, symbole de la déchéance que représente le meurtre ou le suicide d'un parent.

Il devient donc de plus en plus clair qu'aux yeux des anciens *Ewondo* et *Beti* en général, L'atteinte mortelle à la consanguinité est sensiblement amère, *ayô*, privatif de *yô*, jaillir, faire vivre, auquel se rattache *éyô* homonyme de Dieu créateur *Nkombôdo*. De prime abord, la consommation des excréments dans le rite *tso'o* apparaît comme un rituel horrible et pénible. Mais ce dégoût traduit le paroxysme du mal dans l'acte parricide.²⁶⁵ Il se dégage ainsi une matérialisation des fondements anthropologiques du rite *tso'o* notamment le poids de la parenté *avuman* et l'abomination de la désolation de tout acte parricide²⁶⁶. Seulement, réduire le *tso'o* à ce que sa pratique laisse apparaître serait l'interpréter ou le percevoir dans ce qu'il n'est pas.

²⁶³ Atangana, *Des us et coutumes...*, p. 104.

²⁶⁴ Ibid.

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ Messi, "Le Tso'o Beti...", p. 76.

Car manger les excréments semble à l'extrême, de la déchéance humaine ; néanmoins le meurtrier consent à l'amertume du mélange, symbole du crime. En effet, le coupable y prend la mesure du caractère sacré de la vie et de l'abomination que cause sa violation. Il s'agit donc là d'une dimension pédagogique du rite tso'o qui consiste à éduquer les gens sur le mal incomparable de tout crime de sang. Les sacrifices ainsi consentis servent de paratonnerre pour canaliser la force maléfique qui autrement s'abat indistinctement et aveuglement sur le lignage et ce, en vertu du principe de consanguinité qui amène à rapprocher le tso à la malédiction de Caïn et de la descendance d'Œdipe. Le vomissement de sang, tout comme l'écoulement de sang des morts par accident, montrent qu'une personne a versé ou a fait couler le sang d'un consanguin. Il faudrait par conséquent compenser ce sang par un autre. Raison pour laquelle, on ne peut enrayer ou substituer la mort d'un consanguin que par la mort d'un être vivant. Ainsi, l'*ékoro tomba*, le piétinement du mouton, jusqu'à le tuer représente l'offrande du coupable de l'inceste, commis entre cousins et cousines, une compensation d'avoir tué la parenté, (*awoé avuman*).

Comme relevé dans le cadre conceptuel et théorique de cette étude, l'histoire des religions révèle que les sacrifices humains consentis dans les traditions antiques ont évolué pour substituer la personne immolée à un animal. Dans la perspective de l'histoire comparée des religions, il s'avère qu'il n'y a pas d'incompatibilité dans la condamnation du tso par les *Ewondo* et le 4^{ème} commandement du décalogue judéo-chrétien. Sous cet angle, le tso et le tso'o constituent des points de contact entre la religion *ewondo* première et le christianisme, C'est dans ce sens que Crescence Evouna avance que :

Meki me oyem "le sang sorti de la langue" de la bête immolée et offert en victime vicariale(...), nous rappelle le bouc émissaire que l'on chargeait de tous les crimes des hommes-ici la bête mourait à la place du délinquant lequel recouvrait la santé physique et l'innocence perdue, ainsi que tous les siens²⁶⁷.

Ces points de contact vont inspirer notre enquête pour déterminer les facteurs d'altérité religieuse chez les *Ewondo* au chapitre III.

- **Le partage de la potion du tso'o**

Par ce rituel, le pénitent et ses parentés se partagent la culpabilité et la purification du tso. Le rite tso'o démontre ainsi la valeur sacro-sainte de la parenté dans une perspective

²⁶⁷Crescence Evouna, 76 ans, Ménagère, Bikop, 17 juin 2018.

transgénérationnelle du respect des interdits, car les méfaits de leur violation atteignent les parentés du coupable jusqu'à la énième génération, si le rite *tso 'o* n'est pas organisé.

Plus profondément, ce rituel consacre la croyance, unique en son genre, des *Beti* qui pensent que le sang, biologiquement, génétiquement et anthropologiquement constitue un tissu qui relie indéfiniment les descendants d'une lignée ancestrale. Dans ce prisme, le sang est à la fois source vitale et force sacrée. Dans la perspective historique de longue durée, en remontant les arbres généalogiques à des temps immémoriaux, on peut s'imaginer que le *tso* ferait prendre conscience des périls qu'encourent les peuples dans ces guerres atroces qui ensanglantent depuis toujours l'humanité qui pourtant, n'est que la somme des lignées consanguines. A cet effet, le rite *tso 'o* serait une source d'inspiration pour toutes les familles et les nations. Ce qui témoigne du génie des aëux *beti* à porter le *tso 'o* dans le temps et l'espace en faveur de la fraternité universelle. En s'appropriant du *tso* et de son rite expiatoire le *tso 'o*, peut-être qu'on croira un jour que les tous les hommes sont frères.

- Le symbole de l'enlèvement du *tso*

Ce rituel consacre la victoire du bien sur le mal. Autant la culpabilité s'étend d'âge en âge, autant le besoin collectif du pardon et de la purification mutuelle amène tous les membres du lignage, descendants et ascendants, à expier le *tso*. La joie d'être sauvé avec les siens dans une ambiance festive marque alors la reprise normale des activités dans le village hier souillé mais dorénavant purifié. Le repas communiel et la danse organisés à la fin du cérémonial scellent l'indéfectible lien de la parenté suivant le dicton : *manyang môt ane meki me oyem, omini ema, otui ema*. C'est-à-dire, le frère d'un homme est comparable au sang de la langue ; tu avales une partie et tu craches une autre²⁶⁸. Expression qui renvoie à la vertu du pardon voire de la tolérance que la doctrine chrétienne résume par le terme "amour" en langue kolo : « *éding* ».

Les rituels du *tso 'o* dévoilent en substance le devoir individuel et collectif de respecter scrupuleusement les deux interdits majeurs de la religion traditionnelles Ewondo_ : le meurtre d'un consanguin et l'inceste²⁶⁹.

²⁶⁸ Madeleine Biloa, 91 ans, ancienne du sixa et descendante de Charles Atangana, Yaoundé, le 30 octobre 2014.

²⁶⁹ Crescence Evouna, 76 ans, Ménagère, Bikop, 17 juin 2018.

6. Akus

Akus est le rite de veuvage chez les *Ewondo*. Le mot *akus* dérive de *kus*, terme polysémique qui signifie “brutalement” dans l’expression consacrée “couper brutalement”. Il exprime ainsi la violence qui accompagne la rupture brusque de l’union du mariage, fondement de la famille et de la fécondité, considérée comme sacrée. En effet, le décès du conjoint, surtout jeune, est perçu chez les *Ewondo* comme un maléfice, œuvre de la sorcellerie. L’autre sens étymologique d’*akus* est *kûs qui* signifie, le rachat ; substantif du verbe “acheter”, *ku’us* dont le complément est la vie *éyîn*.

Ces acceptions connotent le dyptique rupture- rachat de la vie. En ce sens, le veuvage célèbre la rupture de l’union maritale et sa revitalisation par le rachat de la veuve ou du veuf et *in extenso* du lignage. En réalité, la femme étant conçue comme matrice féconde, et de surcroît placée sous l’autorité protectrice de son partenaire fondateur de la lignée, chef de famille, défenseur de la descendance et *in extenso* de la lignée, sera sensiblement plus affectée par la mort du mari. Ce qui toutefois, n’amène pas à sous-estimer le décès d’une épouse. Le départ brutal de celle-ci, par le lévirat peut coutumièrement être aisément compensé par une des sœurs de la défunte. Sans omettre la polygamie qui atténue dans certains cas l’affection de l’époux. Il ne faut pas oublier que nous sommes ici dans un système patriarcal et de surcroît lignager et acéphale. Dans ces conditions, il est évident que la femme mariée soit plus affectée par le veuvage que le veuf. Soucieux de ne pas interrompre la vie dans la famille et le lignage, les aïeux ont fixé le rite de veuvage (*Akus*) *sillico presto* dès l’annonce du décès du conjoint. Mais ce qui fait la particularité du veuvage chez les *Ewondo* demeure l’ensemble de sacrifices périlleux imposés par la belle-famille à la veuve *nkus minga* dont les symboles ont été déclinés plus haut.

a. Le but

Le rite *akus* prépare le veuf ou la veuve à affronter les défis subséquents au décès du partenaire. En fait, les rituels du veuvage jouent le rôle de catharsis²⁷⁰. D’où l’expression consacrée *asu’u akus*, “faire décharger le veuvage” par un choc à la fois physique, psychique et social. Pour atténuer ce choc, puis prolonger la vie, la dimension religieuse de l’*akus* consiste à débarrasser le partenaire de la souillure de la mort causée par les forces du mal et faire renaître

²⁷⁰ Mot d’origine grecque qui signifie purification car ils libèrent les veufs des passions et sentiments qui l’attachaient au défunt.

la vie, le bien. Le veuf ou la veuve doit désormais s'initier à revivre, à combattre le mal et à faire triompher la vie sur la mort par le courage et l'endurance. Sous ce prisme, le veuvage rentre à la fois dans la catégorie des rites de purification et de passage. Il arrive que la mort vienne séparer brusquement deux êtres vivants qui ont été unis par les liens de mariage, selon le vouloir du créateur du ciel et de la terre. Le conjoint survivant peut alors être en proie à beaucoup de malheurs et de peines telles que : la perte de mémoire, l'aliénation voire la démence, la pénurie, la misère. Pour obvier à ces malheurs, les ancêtres avaient institué ce rite, avant lequel il était interdit au veuf ou à la veuve de dormir sur le lit conjugal, de marcher debout devant les gens, de parler à haute voix, de saluer des personnes, de s'amuser avec des gens ou avec des filles, d'exécuter les mêmes travaux que les époux effectuaient ensemble²⁷¹.

b. Le déroulement

Le rite de veuvage se déroule en deux séquences : d'abord à l'annonce du décès du conjoint, ensuite après l'enterrement.

– De l'annonce du décès à l'inhumation

Dès l'instant du décès, la veuve ou le veuf est soumis à certaines pratiques ; il ou elle ne dort plus sur un lit, plutôt par terre ; il ne salut plus avec la main, ne parle plus fort, ses déplacements se limitent à se mettre à l'aise, tête baissée et poings fermés. Il est enfermé nu ou légèrement habillé, sans droit de visite, ni de bain²⁷². Elle ou il, est protégé par les siens, parents, proches ou amis intimes. Cette période est assez délicate du reste, car elle est celle où le veuf ou la veuve est très vulnérable aux attaques des sorciers et personnes mal intentionnées. La situation est d'autant plus précaire lorsque la veuve est dans une union polygénique où prédominent des rivalités et des querelles permanentes entre co épouses.

– Les rituels après l'enterrement

La seconde phase de l'*akus* se déroule après l'enterrement. Le lendemain de l'inhumation, à l'aube, le veuf ou la veuve est soumis à une série d'épreuves²⁷³. Tôt le matin, les sœurs et les tantes du défunt (*mingongon*) et ses neveux font courir la veuve sur des pistes couvertes d'herbes mouillées dans la forêt. Elle en sort trempée, déchirée par les épines : c'est

²⁷¹Pascaline Nkili, 75 ans, ménagère, Sangmélina, 28 septembre 2017.

²⁷²Madeleine Biloa, 91 ans, ancienne du sixa et descendante de Charles Atangana, Yaoundé, le 30 octobre 2014.

²⁷³Florentine Ndounda, 75 ans, catéchiste ancienne du sixa, Yaoundé, le 1^{er} mars 2014.

l'épreuve dite "de l'antilope". Après celle-ci, torse nue, la veuve va faire plusieurs tours de concessions au pas de course, transportant sur ses épaules un tronc de bananier, traînant des feuilles que les belles-sœurs piétinent par derrière pour entraver sa marche. Elle est fouettée par des nervures de bananier si elle tombe. Après cette épreuve, la veuve ou le veuf est envoyé chercher les nœuds que les belles-sœurs auront soigneusement cachés²⁷⁴. Une autre épreuve consiste à danser avec un gros caillou ou une pierre, criant que c'est son mari qui l'a posée sur sa tête²⁷⁵. La veuve danse accroupie en chantant comme le font les petits animaux en forêt ; elle simule le *mvett* en l'honneur de son mari ; elle est appelée à fixer sans sourciller le soleil. Elle va ensuite faire des roulades dans la cour après qu'on y ait versé de l'eau. Elle est battue par ses belles-sœurs, sous prétexte qu'elle a causé la mort de leur frère, l'a souvent cocufié et méprisé²⁷⁶. Ces sévices et bien d'autres épreuves peuvent être écourtés à condition que le veuf ou la veuve les compense par des offrandes. Hormis les sévices, on simule des scènes de ménage, d'amour, des activités agricoles, de trocs et de danses.

Par la suite, la veuve est emmenée à la rivière où elle est lavée avec soins. Le bain fini, on l'arrose d'une eau contenant des herbes et des écorces de purification. S'ensuit une série de contraintes : interdits de voyager, de se parfumer et de se coiffer. La tête lui a d'ailleurs été rasée en même temps que le pubis, les aisselles et les ongles coupés. Ces éléments ainsi que le vêtement qu'elle arborait sont enterrés dans le marécage. Selon la tradition, les belles-sœurs et les beaux frères étaient également soumis à ces rituels, cependant moins rigoureusement que la principale concernée²⁷⁷. Le bain rituel terminé, la veuve ou le veuf est tenu de payer les services de ses belles-sœurs. On l'habille de noir ou de bleu ou parfois aujourd'hui de blanc. Cette tenue est un signe extérieur de veuvage (*meyeb*) qui est une projection de l'état d'esprit qui anime la personne qui a perdu un parent, un ami, un être cher²⁷⁸.

La durée du veuvage varie mais s'étale en principe sur un an. A terme, le veuf ou la veuve cesse de porter la tenue du deuil et recommence une vie nouvelle voire normale. Pendant cette cérémonie, à la rivière où le veuf ou la veuve est conduit pour un dernier bain rituel, l'officiante principale prononce des paroles de bénédiction et d'éloignement du mal telles que : "Voici la prospérité, la santé, la paix que je déverse sur toi et ta famille tandis que la

²⁷⁴ René Doum, 97 ans environ, patriarche, Yaoundé, le 13 août 2013.

²⁷⁵ Madeleine Biloa, 91 ans, ancienne du sixa et descendante de Charles Atangana, Yaoundé, le 30 octobre 2014.

²⁷⁶ [Http:// adoption. Com.](http://adoption.com), consulté le 15-07-2014.

²⁷⁷ Béatrice Atangana, 88 ans, Ménagère, Ngoulmekong, 10 janvier 2019.

²⁷⁸ Atangana, *Des us et coutumes de nos ancêtres...*, p. 131.

malédiction s'en va avec cette eau'²⁷⁹. Le veuf ou la veuve ainsi réhabilité est reconduit(e) au village dans une ambiance festive. Un bouc est sacrifié et son sang recueilli et mélangé avec des plantes médicinales. Après un discours de bénédiction par le patriarche qui invoque les ancêtres, l'officiant arrose la personne concernée et sa famille de la potion du rite. Le tout est clos par un repas communiel²⁸⁰.

Au-delà des apparences, somme toute pathétiques, que certains observateurs des temps modernes peuvent voir dans les brimades et les sévices de l'*akus*, il faudrait appréhender la signification profonde de ce rite à travers les symboles inscrits dans la théologie des anciens *Ewondo*.

c. Le symbolisme des rituels

Il s'agit essentiellement du sens des rudes épreuves qu'endurent les veuves. La psychose provoquée par le choc de la rupture brutale du mariage causée à l'annonce du décès du partenaire, plus les brimades infligées par les belles sœurs du défunt relèvent de l'univers de "la violence sacrée" dont parle l'historien R. Girard²⁸¹. De fait, le départ du mari ou de l'épouse marque une fracture violente de l'ordre établi aussi bien dans le mariage qu'au niveau du lignage. Au terme des épreuves traversées, l'ordre est rétabli puisque, par le système de lévirat déjà évoqué, la défunte est remplacée par sa sœur défunte ou une de ses parentées. Tandis que dans le cas inverse, la veuve est réintégrée dans sa belle-famille en épousant un des frères ou parents du défunt²⁸².

Plus profondément, au plan religieux *stricto sensu*, le veuvage célèbre le triomphe de la vie sur la mort : Le défunt voyage pour l'au-delà et retrouve les ancêtres qui l'on devancés, alors que la veuve ou le veuf paie la rupture pour renaître au prix des sacrifices lourdement consentis. Ce qui fait du veuvage un rite de passage et de régénérescence²⁸³, signe que "les morts ne sont pas morts"²⁸⁴.

²⁷⁹ Joséphine Owono, 92 ans, ménagère, Mvolyé, le 15-08-2014.

²⁸⁰ Marie-Thérèse Evina Atangana, 80 ans, Ménagère, Dzeng, 18 avril 2019.

²⁸¹ R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, pp. 14-20.

²⁸² Atangana, *Des us et coutumes de nos ancêtres...*, pp. 20-22 ; P.-F. Edongo Ntede, *Ethno anthropologie des punitions en Afrique ...*, pp. 70-73 et H.-M. Botbadjock, *Prééminences sociales et systèmes politico-religieux...*, pp. 34-40.

²⁸³ Tabi, *La théologie des rites beti...*, pp. 12-20.

²⁸⁴ L. Mebenga, *Anthropologie des rites funéraires en milieu urbain au Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 2000, pp 27-30 ; Mviena, *L'univers culturel et religieux...*, pp. 12-17.

En somme, au terme de ce deuxième chapitre de notre travail, nous sommes parvenus à déterminer les croyances et rites qui sont l'expression de la pensée religieuse des *Ewondo* tels qu'ils étaient à l'heure de leur contact avec le christianisme. En effet, arrivés au Sud-Cameroun à la suite d'un long et périlleux mouvement migratoire séculier depuis la vallée du Nil, les *Ewondo* habitent avec d'autres *Beti* une forêt vierge à la fois ténébreuse et généreuse, de la Sanaga à la côte atlantique dans la vaste aire culturelle bantoue du peuple Ekang qui s'étend du Sud-Cameroun au Gabon, en Guinée, au Congo et même au delà. Sans autorité centrale, ils vivent en société lignagère polysegmentée, se bousculant les uns contre les autres, dans un espace inconnu, sous-peuplé et mystérieux. Pour y survivre les *Ewondo* se sont forgés des représentations et même des convictions religieuses, axées respectivement sur : la croyance en un Dieu créateur et justicier, la lutte permanente entre les forces du mal et celles du bien, la sacralisation de la vie tant humaine qu'animale et végétale, les interdits dont le premier est la violation de la parenté, le culte des ancêtres, la survie après la mort et le jugement *post mortem*. Le but visé par leur pratique religieuse gravitait alors autour de la quête permanente de la sérénité voire du triomphe du bien sur le mal. Dans cette démarche rationnelle et spirituelle, il apparaît clairement que les *Ewondo* ont la conviction que chaque élément de la nature voire de l'univers possède ontologiquement une force ambivalente, à la fois constructive et destructrice, dans une logique manichéenne que seuls les grands initiés (*mingegan, zomeloa, azuzoa, mengi mengi*) explorent pour conjurer opportunément l'action dévastatrice des détenteurs de la force (*évu*) dans l'entreprise mystique appelée *mbgë*, qui signifie : la sorcellerie²⁸⁵.

Ces croyances expriment manifestement dans des rites appropriés : *ésob nyol, ésié, éva'a mete, mevungu, onguda, akus, so, melan* et *ngi* que les *Ewondo* pensent être des réponses voire des solutions à leurs angoisses, maladies, et autres calamités. Notre enquête révèle que leurs effets étaient autrefois indéniables. Après la célébration de ces rites, on apprend que pendant un bon laps de temps, il n'y avait ni vol, ni bataille, ni empoisonnement, ni envoûtement, ni sorcellerie.²⁸⁶ Ainsi il convient d'admettre que les *Ewondo* sont un peuple religieux dans le sens étymologique du concept « religion », à savoir : le lien entre le transcendant et les humains, développé par différentes acceptions et théories soutenues par des spécialistes de l'histoire des religions, au rang desquels Sapir, L-V. Thomas et R. Luneau et O. Vallet, en l'occurrence²⁸⁷. Au demeurant, il est clairement apparu que les croyances et rites authentiques ainsi décryptés

²⁸⁵ Fouda Etoundi, *La tradition beti...*, p. 47.

²⁸⁶ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 23.

²⁸⁷ Sapir, *Anthropologie : Culture et Personnalité...*, p. 40 ; Thomas et Luneau, *La terre africaine et ses religions...*, p. 27.

tout au long de ce chapitre sont tributaires de diverses conditions : historiques, géographiques, anthropologiques, socioéconomiques et psychologiques. Ce qui a permis de mettre en évidence trois déterminants majeurs de l'identité religieuse des *Ewondo* à savoir: l'interdépendance entre le religieux et l'environnement, le phénomène d'emprunt et de transmission d'éléments culturels des peuples *Beti* dont les *Ewondo* à travers les différents stades de leur évolution, depuis la vallée du Nil au Sud-Cameroun *via* le Congo et la Sanaga, puis troisièmement enfin : l'influence de l'organisation socio économique ancestrale. Confirmant ainsi les différentes théories évoquées dans la partie introductive de ce travail. Fort de ce système de croyances et de rites ancestraux, les *Ewondo*, bon an mal an, ont donc façonné une religion authentique laquelle leur permettait de trouver des siècles durant, des solutions spécifiques à leurs préoccupations vitales.

Or, il se trouve que dès 1901, à l'arrivée des missionnaires catholiques pallotins, à peine ancrés dans le Sud-Cameroun, les *Ewondo* font face à l'expansion du christianisme. Dès lors, qu'advierait-il à leurs croyances et rites jusque-là considérés comme leurs ultimes remparts ? Seule, nous semble-t-il, l'étude des facteurs ayant influencé la pratique religieuse des *Ewondo* pendant près d'un siècle, soit de 1901 à 1998, permettrait de répondre à cette question.

**CHAPITRE III : LES FACTEURS
D'ALTERITE RELIGIEUSE CHEZ LES
*EWONDO***

Ayant restitué les fondements, les croyances et les rites de la religion ancestrale des *Ewondo*, nous avons pu constater que les pratiques religieuses actuelles de ce peuple sont loin d'être ce qu'elles étaient avant l'expansion coloniale en Afrique à la fin du XIX^{ème} siècle. Certaines apparaissent comme des mélanges de coutumes ancestrales et de rituels catholiques. D'autres, surtout les plus authentiques, sont ignorés aujourd'hui ou ont disparu. Comment en est-on arrivé à ce stade d'altérité ? Autrement dit, quelles sont les causes de l'altérité de la religion des *Ewondo* ?

Les réponses à ce questionnement, objet de ce troisième chapitre de notre étude, découlent de deux hypothèses : La première hypothèse a pour point de départ 1901, année où la mission catholique pallotine s'installe à Yaoundé ; nous nous situons alors aux premières décades de l'expansion coloniale européenne en Afrique, prolongement de l'excécrable traite négrière (XV^e-XIX^e siècles). Durant cette période cruciale, l'évangélisation chrétienne, on le sait, a tantôt précédé, tantôt accompagné le colonisateur¹. Historiens et ethnologues s'accordent sur le fait que les ressortissants des puissances occidentales, dites « civilisées », principalement les missionnaires, militaires, commerçants et administrateurs, constituaient en terre africaine des forces de domination exerçant un effet désintégrateur sur la culture africaine. Dans cette optique, nombreux sont ceux qui avancent que les forces exogènes, religieuses notamment, sont responsables de la déperdition des croyances et rites traditionnels africains. Les missionnaires catholiques pallotins qui s'implantent à Yaoundé, au cœur du pays *Ewondo* dès le 13 février 1901, puis les Spiritains après la débâcle et le départ des Allemands du Cameroun en 1916, sans oublier les missionnaires presbytériens américains présents à la côte kribienne (Grand Batanga) depuis 1866, s'intègrent dans cette mouvance de croisade contre les religions africaines taxées de « païennes » ; bien que celles-ci disposent, comme nous l'avons révélé précédemment, d'une religion millénaire authentique. Ce qui augure dès lors un choc civilisationnel à forte connotation religieuse. Toutefois, dans cette perspective, sommes-nous en droit de proclamer d'emblée que les forces étrangères sont les seules responsables de l'altérité religieuse chez les *Ewondo* ?

Et pourtant, l'examen approfondi de l'organisation de la société *ewondo* à l'époque précoloniale ainsi que certaines séquences des rites ancestraux précédemment étudiés, font état

¹L'historiographie contemporaine est riche sur ce thème. On peut notamment lire L. Abiola, *Négritude et condition africaine*, Paris, Khartala, 2008, pp. 17-157; R. Cornevin, *Histoire de la colonisation allemande*, Paris, P.U.F., 1969, pp. 30-70 ; D. Hugues et M. Larcher, *Pédagogies missionnaires, Traduire Transmettre Transculturer*, Paris, Karthala, 2012, 5-8 ; F. Kange Ewane, *Semence et moisson coloniale : un regard d'Africain sur l'histoire de la colonisation*, Yaoundé, C.L.E., 1985, 5-30 et pp. 45-70. On retrouve également cette méprise des religions africaine sous la plume de Mongo Beti dans *Le pauvre Christ de Bomba*, Paris, Laffont, 1956, pp.10-70.

d'éléments propres aux us et coutumes *ewondo*, susceptibles de favoriser des mutations significatives ; d'où la seconde hypothèse explicative de l'altérité religieuse des *Ewondo*, axée sur les facteurs endogènes.

Dans ce chapitre nous évoluons en conséquence suivant la double hypothèse de l'exogénéité et de l'endogénéité de l'altérité religieuse des *Ewondo* dans deux volets : le premier volet dévoile les facteurs exogènes, et le second les facteurs endogènes.

I. Les facteurs exogènes

Nos recherches et analyses révèlent trois facteurs externes qui ont entamé la religion authentique des *Ewondo* durant un siècle environ, entre 1901 et 1998 : la mission chrétienne, l'administration coloniale et les transformations socio-économiques survenues au Sud-Cameroun au XX^e siècle².

A. La mission chrétienne

Au cours de l'entretien de J.-F. Vincent avec les femmes *ewondo* à Bikop au mois de mai 1971, Crescence, une fidèle de l'Eglise catholique romaine, alors âgée de 60 ans, évoque de manière éloquente son expérience et ses souvenirs en ces termes :

Quand il y a eu la guerre entre les Allemands et les Français, j'étais une toute petite fille. Puis j'ai grandi. Nous étions heureuses en ce temps là... Nous étions toujours gaies ; notre cœur n'était pas mauvais ; nous ne disputions pas. Chaque fois qu'une petite jeune fille parvenait à l'âge de la raison, on l'initiait. C'était une sorte d'école. Pour la dot, il n'y avait pas beaucoup d'argent. Mon mari était le premier garçon que j'avais connu. Il m'a doté avec 600 bikié. Il n'y avait pas beaucoup de vin de palme comme aujourd'hui... Et puis, l'Eglise est arrivée. Elle a dit : Laissez ces choses là ! Ce n'est pas intéressant. Ça n'avance à rien... L'Eglise a donc fait cesser tous les rites des femmes.³

Ce témoignage parmi tant d'autres indexe clairement la mission chrétienne comme étant à l'origine de la déperdition des rites *Ewondo* :

On venait à peine de commencer l'*ongunda*, lorsque l'Eglise s'est mise à dire : « Non, non, ne faites plus ces choses comme ça... Les femmes se sont contentées de l'Eglise... Elles fréquentaient la mission, elles apprenaient la doctrine et elles ont oublié leurs rites⁴.

² J. Dubois, *Le Cameroun les indigènes, les colons, les missions, l'administration française*, Paris, Payot, 1934, pp. 14-177 ; R. Mbala Owono, « Transformation culturelle et formation de l'individu au Cameroun chez les Beti », Thèse de Doctorat III^{ème} cycle en Sociologie, Université de Paris, 1968, pp. 20-100 et S. Efoua Mbozo'o, « La Mission Presbytérienne Américaine et les mutations sociales et religieuses chez les peuples du Sud-Cameroun : 1919-1939 », Thèse de Doctorat III^{ème} cycle en Histoire, Lyon, 1981, pp. 221-270.

³ Vincent, *Traditions et Transition...*, p.139.

⁴ Ibid, p. 140.

Des témoignages qui précèdent, se dégage de plus en plus l'accusation souvent formulée à l'encontre des missionnaires chrétiens, d'être responsables de l'altérité des pratiques religieuses des peuples colonisés, en l'occurrence les *Ewondo*⁵. Pour élucider cette responsabilité, il nous a semblé judicieux de saisir au préalable les objectifs de la mission chrétienne et de montrer son impact sur les croyances et pratiques religieuses ancestrales des *Ewondo*.

1. Les objectifs de la mission chrétienne

Omne generans generat simili sibi

Ce vieil adage de l'École thomiste veut simplement dire que le généré est de même nature que le géniteur. Ainsi, prendre pour hypothèse que les missionnaires catholiques pallotins, arrivés en premier dans la région de Yaoundé sous la conduite du Père Vieter le 13 février 1901, ont joué un quelconque rôle dans l'évolution des croyances et rites des *Ewondo*, c'est supposer que ces apôtres du christianisme ont eu, de par leurs origines et leur objectifs, des tendances qui les prédisposaient à intervenir dans les pratiques religieuses africaines. Pour étayer cette hypothèse, nous nous sommes intéressés aux objectifs de la mission chrétienne en les situant dans le contexte historique de la colonisation en Afrique⁶.

Dans le christianisme, le terme « apôtre », on le sait, désigne le missionnaire en tant qu'envoyé comme témoin de la vie, des enseignements, de la mort, de la résurrection et de l'ascension de Jésus-Christ, afin de prêcher l'évangile aux « païens ». C'est fort de cette charge

⁵Cf. Mongo Beti, *Le pauvre Christ de Bomba...* pp.80-100 ; H. Deschamps, *Les religions de l'Afrique Noire*, Paris, P.U.F., 1970, 10-120. ; J. Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire d'hier à demain*, Paris, Hatier, 1972 ; A. De Hontein, *Chasseurs de diables et collecteurs d'art : tentative de conversions des Asmat par les missionnaires pionniers protestants et catholiques*, Bruxelles, Peter Lang, 2008.

⁶ Etymologiquement, le terme "mission" vient du verbe latin *mittere*, *missum* qui signifie "envoyer". Les textes bibliques, et notamment le Nouveau Testament, révèlent le sens chrétien de la mission. Il y est écrit : "Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son fils unique afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle *La Bible de Jérusalem...*, Jean, 3, 16, p. 1568. La mission chrétienne est donc, selon les Saintes écritures, celle confiée par Dieu à Jésus, son fils unique, afin de sauver l'humanité, en guise de sacrifice pour la rédemption des péchés. Christ en grec signifie "messie". Ainsi, seuls ceux qui croiront en ce messie mériteront de la vie éternelle dans l'au-delà. Et à son tour, Jésus, le "sauveur de l'humanité" confie cette mission à ses apôtres et leur dit : "Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie". Cf. *La Bible de Jérusalem...*, Jean, 20, 21, p. 1600. Rappelons aussi que le terme "apôtre", déjà connu dans le monde grec et dans le monde juif "Sheliah" signifie "envoyé". Cf. *La Bible de Jérusalem...*, Actes des Apôtres, (1, 8 ; 21) pp. 1607-1608 ; Romains, (1, 1 ; 1), p. 1663. En ce sens, le fils de Dieu dicte la mission universelle d'évangélisation : "Allez-donc de toutes les nations, faites des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Cf. *La bible de Jérusalem...*, Matthieu (28, 18), p.1487; Jean, (3, 11, 20 et 21), pp.1567-1568.

que les organisations religieuses et autres congrégations de la foi chrétienne, aussi bien catholiques que protestantes s'engagent donc en Afrique Noire à la fin du XIX^e siècle et fondent des stations missionnaires⁷. Mgr Deguebriant rappelle clairement cet objectif : “Sauver des âmes et étendre à la terre entière le bienfait de la rédemption(...). Voilà tout le rêve du missionnaire. Ceux qu'on lui suppose en plus ne sont qu'imagination et calomnie”⁸.

Dans cette perspective, les Pères Pallotins qui, sous le pontificat de Léon XIII (1878-1903) fondent à Yaoundé, plus précisément sur la colline de Mvolyé en 1901, la première station catholique en pays *ewondo*, poursuivent cet objectif qui leur est assigné en essayant de convertir les non chrétiens considérés comme « païens »⁹. Ainsi, on peut comprendre qu'en dépit des activités sociales, économiques ou politiques diverses que les missionnaires pouvaient mener dans leur champ d'apostolat, ils se présentaient fondamentalement comme des envoyés de Dieu, venus “ sauver les âmes”. Le Pape Léon XIII, alors chef de l'Eglise catholique romaine, ne pense pas autrement. Il rappelle avec clarté et fermeté l'objectif primordial des missionnaires en partance pour l'Afrique, notamment à travers les encycliques qui sont à la base de la missiologie de cette époque¹⁰.

En tout état de cause, dans cette tranche de l'histoire, Pallotins allemands, et autres missionnaires qui s'implantent au Cameroun, s'engagent donc dans la croisade contre les rites ancestraux. Rappelons que lorsqu'éclate la Première Guerre mondiale en août 1914, il y a au Cameroun en plus des catholiques pallotins, d'autres missionnaires d'obédience germanique, en l'occurrence : la Mission de Bâle et la Mission Baptiste de Berlin. Mais ces dernières sont moins implantées ici que les Pallotins catholiques, et leur influence moins cristallisée. À cette date, la Mission Presbytérienne Américaine (MPA), installée plus tôt au Sud-Cameroun depuis 1886, n'a pas le champ libre autour de Yaoundé conformément à la délimitation officielle des zones d'influence des missions, alors en vigueur. Néanmoins, tous les missionnaires chrétiens, quelle que soit la nationalité d'origine, se doivent, conformément à l'acte final de la conférence de Berlin, de faire table-rase des rites africains qui pourtant, nous l'avons vu, sont considérés

⁷ L'histoire des missions chrétiennes comporte certes quelques entorses à cette motivation d'ordre religieux, il n'en demeure pas moins vrai qu'il tient d'objectif primordial à toute entreprise missionnaire chrétienne.

⁸F. Kange Ewane, *La politique dans le système religieux catholique romain en Afrique 1815-1914*, Paris, Honoré-Champion, 1976, p. 14.

⁹ J.-R. Song, “Les Missionnaires Presbytériens au Cameroun et leurs collaborateurs camerounais 1866-1957”, Thèse de Doctorat III^{ème} cycle, F.L.S.H. de l'Université de Yaoundé, 1988, p. 92.

¹⁰ Citons en l'occurrence : *Ad Extermas* datée du 24 juin 1893, *Maximum illud* du 30 novembre 1919 de Benoit XV (1914-1922), *Rerum ecclesias* (28 février 1926 de Pie XII). D'autres encycliques de Pie X (1904-1914), et de Pie XI (1922-1939) réitèrent le même objectif.

depuis longtemps comme des remparts pour la santé, la prospérité et la paix (*mvoe*). Ce faisant, les missionnaires chrétiens à l'oeuvre au Cameroun suivaient les pas de leurs précurseurs en Afrique à l'instar du Père Gonzales Silveira au Congo qui affirmait sans ambages :

Pour ce qui est de leur religion et de leurs coutumes, ils (les Africains) s'apparentent davantage aux bêtes sauvages qu'aux hommes, car ils ne connaissent aucun Dieu et non pas le moindre sens de l'équité, de l'honnêteté, de la reconnaissance, de la décence et d'autres vertus qui sont à l'honneur du genre humain. L'avantage personnel est le seul mobile de leurs actes, et lorsqu'ils ne peuvent pas obtenir à l'amiable ce qu'ils désirent, ils recourent sans hésiter à la ruse et à la violence¹¹.

C'est dans la même lancée que le Père F. Henneman, fondateur de la saturation catholique de Minla'aba en 1912, la deuxième en pays *ewondo* après Mvolyé, réitère :

Ce n'est certes pas du tout facile pour les missionnaires que de se livrer à des études de religion chez les Nègres. Leurs assertions sont toujours sujettes à caution du fait qu'ils mélangent souvent paganisme et christianisme ; quant au païen, ils demeurent impénétrables¹².

Le Père H. Nekes, un autre pionnier de la mission catholique au Cameroun ne dit pas autre chose ; parlant du rite *so*, il martèle : « Cette fête de la puberté, outre les superstitions et les conjurations d'esprits dont elle est pleine, est tout à fait immorale ; Dieu merci, elle se fait de plus en plus rare »¹³.

Ces déclarations des missionnaires de la première évangélisation au Cameroun, en pays *ewondo* précisément, expriment clairement l'idée de la négation voire de la diabolisation de la religion ancestrale, dont les rites sont réduits à de vulgaires superstitions dignes du « paganisme » voire du « fétichisme »¹⁴.

On le voit, cette opinion largement propagée dans les milieux missionnaires au XX^e siècle s'inscrit dans l'entreprise de la table-rase des religions africaines et démontre à suffisance la méprise éprouvée quant aux convictions et pratiques religieuses des Noirs Africains à cette époque¹⁵. Dans la dynamique historique des religions et des civilisations, il est question d'une position ethnocentriste de l'Occident chrétien en situation de domination sur les peuples à coloniser. En réalité, cette position traduit un complexe de supériorité des Occidentaux qui puise dans les thèses racistes et colonialistes prônant le vide religieux des peuples « non-

¹¹ Bialo, « Le synchrétisme religieux »..., p. 39.

¹² Henneman, cité par Laburthe-Tolra, *Initiations et Sociétés...* p. 17.

¹³ Mveng, *Histoire des Eglises...*, p. 85.

¹⁴ R.P. Guillemin, « Les superstitions encore en usage en pays Yaoundé », in *Cameroun catholique*, juillet-aout-septembre 1943, pp. 22-37.

¹⁵ On peut également lire avec intérêt le Père L. Guillemin, « Superstitions encore en usage en pays Yaoundé », in *Cameroun catholique*, de juillet, août, septembre 1943, pp. 22-37 et J. Wilbois, *Le Cameroun les indigènes, les colons, les missions, l'administration française*, Paris, Payot, 1934.

Blancs » dits « de couleur »¹⁶. On le sait, selon Hegel, comme bien d'autres théoriciens de ces idées racistes, la religion suprême est le christianisme, et le Nègre représente l'homme naturel dans toute sa barbarie. Hegel insiste sans détours sur ces allégations en des termes poignants :

Le caractère particulier de l'Afrique est difficile à saisir parce qu'il nous faut renoncer ici à ce qui chez nous se mêle à toute représentation, à la catégorie du général. Ce qui caractérise les nègres, c'est précisément que leur conscience n'est pas encore arrivée à l'intuition de son être. A cette différence entre lui-même comme individu et son universalité essentielle, l'Africain, dans son unité concentrée et indifférenciée n'est pas encore parvenu.¹⁷

Ainsi en phase avec les courants et théories impérialistes de son époque, le philosophe et historien allemand conclut hâtivement :

D'où il suit que la connaissance d'un Être absolu qui serait par rapport au moins quelque chose d'autre, de supérieur, manque ici totalement. Comme il a déjà été dit, le nègre représente l'homme naturel dans toute sa sauvagerie et sa pétulance... On ne peut rien trouver dans ses caractères qui rappellent l'homme. Et les comptes rendus prolixes des missionnaires confirment cela pleinement¹⁸.

Gobineau quant à lui va plus loin et ne considère pas l'inégalité des races de manière quantitative mais qualitative. Il pose la notion de race, récusée par la génétique moderne, comme facteur essentiel de l'émergence et du déclin des civilisations¹⁹. Il est significatif de noter que certains théologiens de renom comme K. Barth rejoignent ces thèses racistes, militant toutes pour le vide religieux chez les Noirs ; ces derniers étant classés parmi les "races inférieures". Barth va au-delà de la négation des valeurs des races non blanches et soutient que

¹⁶ L'opinion du théologien K. Barth sur les religions non chrétiennes est également révélatrice de cette méprise de l'Occident pour les autres cultures. L'auteur exprime la position ethnocentriste du colonisateur vis-à-vis du colonisé. Le premier affichant un regard négationniste annihilateur sur le colonisé. Tel le cas des *Beti* au XIX^{ème} siècle comme ceux d'autres sociétés d'Afrique Noire ou encore des peuples de l'Amérique précolombienne. Nombre d'ethnologues et historiens soutiennent ainsi cette thèse du vide religieux chez ces peuples dits "primitifs" ou "sauvages". Ils s'inspirent des conceptions racistes et colonialistes défendues, on le sait, par les tenants de la théorie de la hiérarchie des races comme G. W. F. Hegel (1770-1831) et J. A. Gobineau (1816-1882). H.. Deschamps, *Les religions de l'Afrique Noire*, Paris, P.U.F., 1970, pp.10-140.

¹⁷ G. Hegel, *La raison dans l'histoire*, Paris, Seuil, 1979, p. 251.

¹⁸ G. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, traduction de J. Gibelin, Paris, Vrin, 1946, p. 84.

¹⁹ Il affirme la supériorité de la race indo-européenne, dite aryenne. Le fondement de la supériorité intellectuelle et morale des Aryens se trouve, d'après Gobineau, dans la pureté de sang, laquelle détermine la hiérarchie raciale qu'elle édifie. Tout métissage apparaît dès lors comme une menace de dégénérescence. On aperçoit ici l'influence du darwinisme chez Gobineau. Comme on le sait, le darwinisme du nom de son auteur, Charles Darwin est une doctrine formulée au XIX^{ème} siècle selon laquelle l'évolution des individus comme celle des sociétés procèdent de la sélection naturelle ; Cette thèse du naturaliste Britannique est défendue dans son ouvrage majeur *L'origine des espèces*, traduit par E. Barbier, Paris, La Découverte, 1980. Les tenants du darwinisme social considèrent qu'à l'instar des animaux et des plantes, les hommes sont fondamentalement inégaux, physiquement et intellectuellement, et que leurs aptitudes sont strictement héréditaires. Ils sont donc destinés à la lutte pour leur survie et de la recherche de la réussite personnelle dans la société. Les individus qui deviennent riches et puissants sont les plus "aptes", alors que les membres des classes socio-économiques les plus défavorisés sont les moins "aptes". Dans la perspective historique, cette doctrine servit de base philosophique aux idéologies de l'impérialisme et du racisme. Signalons qu'Herbert Spencer (1820-1903) fut le principal défenseur du darwinisme social. Cf. Microsoft ® Encarta ® 2009.

“Toutes les autres religions (exceptées celles des « Blancs ») sont péchés, œuvres de l’homme sans Dieu, ou des tentatives humaines pour élever l’homme à un niveau divin”²⁰. C’est dans ce sens que certains ethnologues et historiens occidentaux tels que H. Deschamps proposent des euphemismes “paganisme”, “animisme” et “fétichisme” lorsqu’il s’agit des rites africains²¹. En remontant plus loin dans le passé, on se souvient que c’est l’apôtre Paul qui enseigne le premier que ceux qui s’adonnent à une immoralité effrénée ne connaissent pas le Christ. Il pointe du doigt les non-chrétiens adeptes d’idolâtrie, au-delà du berceau judéo-chrétien de Palestine, en l’occurrence les Corinthiens²².

Sous ce prisme, aux yeux des missionnaires chrétiens, les *Ewondo* font partie des races qui n’avaient pas encore entendu l’appel de l’évangile chrétienne, “la Bonne nouvelle”. À ce titre, il faut donc détruire leurs rites ou tout au moins les substituer aux sacrements chrétiens²³. Les bulletins d’information qui tiennent à cette époque d’organes de propagande missionnaire portent des titres évocateurs. À titre d’illustrations : *Stern von Afrika* (Étoile d’Afrique) et *Stern den heiden* (Étoile des païens).

Ainsi fortement imprégnés de la croisade à mener en terre africaine comme objectif principal, les missions chrétiennes s’implantent et essaient en pays *ewondo*.

²⁰ Boladji Idowu, *Towards an Ingenous Church*, London, Oxford University Press, 1965, p. 9. Cette opinion nous semble relever d’un “zèle excessif” des défenseurs du christianisme qui le positionnent comme la vraie religion, reléguant les autres religions, à l’instar de la religion *Beti* au rang des diableries.

²¹ Deschamps, *Les religions de l’Afrique Noire...*, p. 74. S’agissant du terme “paganisme”, il dérive de *paganus*, qui signifie “païen” ou “paysan”, nom donné par les chrétiens de la fin de l’Empire romain aux anciennes croyances et pratiques religieuses polythéistes. Au sens chrétien, ce terme s’applique à tous les non-baptisés, et plus précisément à tout groupe religieux qui ne fait pas partie de l’Alliance (juifs, chrétiens et musulmans). Le paganisme est donc compris comme l’ensemble des croyances et usages des gens polythéistes, considérés comme “païens” par les trois religions monothéistes révélées. Littré avance ainsi que le paganisme est une religion païenne constituée par le polythéisme. Si l’on s’entient à la définition de Littré, tout laisse croire que les Africains adorent comme dieux, des statuettes, des figurines, des arbres, des rochers, et objets divers. Comme le fait remarquer le Père M. Hebga, cette acception de “religion païenne” a été conçue pour opposer les religions non révélées aux trois grandes religions monothéistes se réclamant d’une révélation : le judaïsme, le christianisme et le mahométisme (islam). Sous ce prisme, le mot “paganisme” est donc péjoratif. Le terme “*Goyyin*” qui désigne le paganisme chez les Juifs exprime le même mépris que les mots “primitif” ou “sauvage”, assez fréquents dans le langage des missionnaires chrétiens de la première évangélisation. Historiquement, le concept paganisme en tant que croyance et usage des “païens” a véhiculé une connotation à la fois ethnologique, théologique et politique. Microsoft ® Encarta ® 2009.

²² *La Bible de Jérusalem...*, (Première Epître aux Corinthiens, 8, 6), p. 1693. S’agissant du “fétichisme”, ce mot viendrait du portugais *féticio*, lui-même dérivant du latin *factitium* : objet fabriqué, artificiel. Synonyme d’idolâtrie, le fétichisme renvoie au culte des objets naturels, animaux divinisés, idoles grossières. Littré le définit comme “culte des fétiches”. Selon lui, le fétichiste est un homme qui adore les fétiches que lui-même cite : “objet naturel, animal divinisé, bois, pierre, idole grossière qu’adorent les nègres” Microsoft ® Encarta ® 2009 consulté le 14 août 2009.

²³ Eglise, du grec *ecclesia* : assemblée.

2. Les missions chrétiennes en pays *Ewondo* et leurs principes doctrinaux

La première mission qui s'implante en pays *ewondo*, faut-il le rappeler, est la mission catholique romaine dès le 13 février 1901, suivie après la Première Guerre mondiale de la Mission Presbytérienne Américaine (MPA) installée à Grand-Batanga sur la côte kribienne depuis 1886. Plus que d'autres organisations religieuses étrangères, ces deux missions sont celles qui après un siècle d'évangélisation, vont indubitablement impacter sur la religion traditionnelle des *Ewondo*; d'où l'intérêt que nous leur accordons particulièrement parmi tant d'autres, non moins importantes néanmoins, au Cameroun depuis le XIX^e siècle²⁴.

Dans ce volet, nous découvrons l'implantation des deux principales missions – catholique et presbytérienne américaine- en pays *ewondo* ainsi que les principes doctrinaux de base qui vont inspirer leurs interventions dans les pratiques religieuses ancestrales.

a. La mission catholique romaine en pays *ewondo* et ses principes doctrinaux

Pour mieux appréhender l'influence de la mission catholique romaine sur la religion des *Ewondo*, il convient de connaître au préalable son implantation dans le Sud-Cameroun où les *Ewondo* habitent depuis les années 1850.

- L'implantation de la mission catholique romaine au Sud-Cameroun

Parti de Hambourg le 1er octobre 1890, un groupe de missionnaires catholiques Pallotins débarque à Douala dans la nuit du 24 au 25 de ce même mois. Ils prennent alors pied à la prefecture apostolique du *Kamerun* créée six mois auparavant, le 18 mars 1890, par le Pape Léon XIII. Il s'agit : du Révérend Père George Walter, du grand seminariste Kloternescht, des Frères Joseph Hirl, Jager, Robert Ulrich, Hermann Frahz, Georges Mohr et Joseph Hofer, avec comme chef de délégation, le Père Gérard Henri Vieter²⁵. De même origine que les maîtres du territoire, les Pallotins allemands vont sereinement évoluer vers l'hinterland. Ils s'installent

²⁴ Dans cette région, on rencontre aussi, faut-il le rappeler, d'autres confessions chrétiennes dont les zones d'influences avaient été fixées par la conférence de Buéa en juillet 1914 : la Mission Baptiste qui devait étendre son action vers le Nord-Est, de même qu'au nord de Yaoundé ; la Mission de Bâle vers le Nord et enfin vers Yetong, la Mission Gossner au sud de la Sanaga.

²⁵E. Mveng, *Histoire des Eglises chrétiennes au Cameroun : les origines*, Yaoundé, Imprimerie Saint Paul, 1990, p. 59.

d'abord à Marienberg en 1890 où ils consacrent leur champ d'apostolat à la Sainte Vierge Marie, « Reine des Apôtres ». Un an après, ils fondent les stations d'Edéa et de Kribi, puis d'autres stations, respectivement : Engelbert en 1894, Douala en 1898 et Grand-Batanga en 1900. La même année ils se dirigent vers l'arrière-pays et atteignent Yaoundé où ils fondent la première station en pays *ewondo* le 13 février 1901, puis Minla'aba en 1912. Ces stations sont progressivement entourées et soutenues par des postes secondaires : Nkoumou, Nkol Akono et *mvog* Manga pour Yaoundé, Buambe pour Kribi, Bodge pour Grand-Batanga. Les postes ainsi créés sont peu à peu érigés en paroisses. Les Sœurs (Religieuses) pallotines arrivées deux ans après les Pères Pallotins sont affectées dans les stations de Kribi en 1895, Yaoundé en 1902, Ngovayang en 1911 et Minlaaba en 1914²⁶. Un an avant la Première Guerre mondiale, les statistiques de la mission pallotine au Cameroun affichent : 34 prêtres, 36 Frères, 29 Sœurs (Religieuses), assistés de 223 moniteurs et catéchistes camerounais²⁷. Ainsi en 25 ans d'évangélisation, les Pallotins ont pu baptiser 54 458 néophytes et formé : 24 545 catéchumènes et 29 259 écoliers dans 300 établissements encadrés par 314 enseignants indigènes²⁸. Les Pères Pallotins sont suivis dès 1912 par les missionnaires du Sacré-cœur de Saint Quentin (les Déhoniens) à qui Rome vient de confier l'évangélisation de l'Adamaoua, comme nouvelle prefecture apostolique qui s'étend alors en fait de la partie septentrionale du Cameroun jusqu'au Tchad.

Après le départ des Pallotins pendant la Première Guerre mondiale, la congrégation des Spiritains, d'obédience française, prend la relève missionnaire sous la houlette de Mgr F. X.Vogt et de son coadjuteur Mgr R. Graffin. 8 sœurs de la congrégation du Saint-Esprit remplacent les sœurs pallotines en 1924. Comme on peut s'en apercevoir, la station missionnaire catholique bâtie à Mvolyé devient très tôt le centre de diffusion du catholicisme au Cameroun et en Afrique centrale. Rappelons que la mission de Mvolyé est la station-mère des stations catholiques et des diocèses qui verront le jour dans l'arrière-pays : Doumé en 1949 avant d'être scindé en 1983 pour donner naissance aux diocèses de Bertoua et Doumé-Abong Mbang ; Mbalmayo en 1961, Bafia en 1965 et Obala en 1987. Mvolyé demeure également le lieu de résidence de l'archidiocèse métropolitaine et le siège de la conférence épiscopale du

²⁶ J. Criaud, Mgr Vieter. *Les premiers jours de l'Eglise au Cameroun, chronique de la Mission catholique 1890-1911*, Yaoundé, Imprimerie Saint-Paul, 1989, p.178. On peut lire également J.V. Slagern, *Les origines de l'Eglise Evangélique du Cameroun*, Yaoundé, C.L.E., 1972, et J.P. Messina et J.V. Slagern, *Histoire du christianisme au Cameroun des origines à nos jours*, Paris, Khartala, 2005, p.141.

²⁷ Skolaster, cité par Mveng, *Histoire des Eglises...*, p. 64.

²⁸ Ibid.

Cameroun²⁹. Depuis 1961 l'activité pastorale catholique en pays *Ewondo* s'est accrue avec la création des zones apostoliques et des pôles missionnaires sous la houlette de Mgr Jean Zoa³⁰. En 1962, l'archidiocèse de Yaoundé compte 39 prêtres séculiers camrounais, 48 prêtres spiritains africains, 68 prêtres spiritains non-africains, 2 prêtres *fidei domum*, non-africains et 70 prêtres non-africains, sans compter des prêtres Jésuites³¹. Eu égard à la forte implantation du catholicisme en pays *Ewondo* et plus largement dans l'archidiocèse de Yaoundé, Mgr J. Zoa affirme le 25 décembre 1968 dans son homélie de Noël que Yaoundé est statistiquement catholique avec : 80% de catholiques et 90% de chrétiens en comptant les protestants et les orthodoxes³².

Comme on peut le voir, les *Ewondo*, à peine enracinés au Sud-Cameroun dans les années 1890, accueillent des apôtres des organisations religieuses étrangères, et principalement les missionnaires catholiques. Ce faisant, la question fondamentale qui revient dans ce volet est de savoir ce qu'advientra aux rites et hommes de rites de la religion ancestrale dans ce champ missionnaire chrétien. Autrement dit, les envoyés des sociétés missionnaires imprégnés de leurs principes doctrinaux pourraient-ils rester indifférents aux croyances et rites ancestraux décryptés au précédent chapitre ? De leur côté, les *Ewondo* vont-ils adhérer ou s'opposer au christianisme ?

Pour apporter des réponses à ce questionnement il importe de rappeler d'abord les principes doctrinaux de la mission catholique en les situant face aux croyances et rites ancestraux des *Ewondo*.

- **Les principes doctrinaux de la mission catholique romaine**

Les principes de la mission catholique romaine installée en pays *ewondo* dès 1901 découlent à la fois des origines des Pallotins, pionniers de l'église catholique au Cameroun, de leur formation, ainsi que des directives de la hiérarchie catholique romaine en vigueur jusqu'au concile Vatican II (1959-1965).

En fait, les Pères Pallotins, précurseurs de la mission catholique romaine au Cameroun de 1890 à 1916, appartiennent à un institut religieux catholique à vocation missionnaire, fondé

²⁹ [Http://www.missionerh.com](http://www.missionerh.com) consulté le 12 mars 2019.

³⁰ Messina, *Jean Zoa...* p. 123

³¹ *Ibid.*, p.125.

³² *Ibid.*, p.103.

par Vincenzo Palloti, prêtre italien. Rome confie l'évangélisation du Cameroun, alors préfecture apostolique, le 18 mars 1890 à cette congrégation dont le statut avait déjà été approuvé en 1855 par le Pape Grégoire XVI. C'est ainsi que sera envoyé à Yaoundé le Père Gérard Henri Vieter (né le 13 février 1853 à Kappenberg en Allemagne et décédé le 07 novembre 1914 à Yaoundé), comme premier responsable de la mission catholique au Cameroun. Il devient alors le tout premier Préfet apostolique au Cameroun, par ailleurs protectorat allemand *Schutzgebiet-Kamerun* depuis le 14 juillet 1884. Vieter débarque à Douala le 23 octobre 1890. Il est promu le 23 janvier 1905, premier évêque du Cameroun.

En outre, de souche germanique, les Pères Pallotins héritent presque naturellement et culturellement des caractères propres aux Allemands rappelés par le Père Baumann, membre de la première équipe de missionnaires Pallotins qui affirme: "Mes origines et mon expérience paysanne à Oldenburg-Sud me laissaient espérer que je serai capable de supporter les fatigues particulières d'une vie missionnaire itinérant". Hormis les caractères anthropologiques reconnus des Allemands, les Pallotins sont imprégnés par la culture germanique, dédaigneuse des cultures indigènes dans le contexte de la *Kulturkampf* et du pangermanisme.

On le voit, les missionnaires pallotins qui arrivent en pays *ewondo* au mois de février 1901 sont fortement imprégnés des enjeux de la croisade dans l'optique de *Zivilisierung und christianisierung* réitérée par leur hiérarchie, au point de pouvoir confondre évangélisation et expansion de la culture allemande : *Missionierung als verbreitung der deutsch*. Il ne fait donc l'ombre d'aucun doute que le conservatisme ajouté à la rigueur légendaire des peuples germaniques va nourrir l'engagement des pères Pallotins à affronter les pratiquants des rites africains. H. Berger relève l'influence de la culture germanique dans l'attitude des Pallotins dans leur champ d'apostolat. Il mentionne de manière significative que la formation des missionnaires pallotins était imprégnée du mirage de l'ultra-nationalisme allemand issu des victoires des guerres de nationalités en Europe et de la fameuse « mission civilisatrice »³³.

En clair, les pionniers de la mission catholique en pays *Ewondo*, d'origine germanique étaient naturellement et culturellement prédisposés à la "table-rase" voire à la croisade contre des rites africains³⁴. Rappelons que dans le contexte de la contre Réforme protestante du XVI^{ème} siècle, le concile oecuménique tenu à Trente (1545-1565), au Nord de l'Italie, réaffirme les dogmes essentiels contenus dans les décrets conciliaires du Pape Pie IV. Ils définissent en fait

³³ Berger, cité par Mveng, *Histoire des Eglises chrétiennes...*, p. 65.

³⁴H. Skolaster, *Die Pallotiner in Kamerun*, Limburg, Lahn, 1924, pp. 204-214.

la norme ecclésiastique en vigueur jusqu'au concile Vatican II (1962-1965). D'où l'expression "trentisme" qui caractérise le courant dogmatique entre le concile de Trente et le concile Vatican II que nous analysons amplement au prochain chapitre³⁵.

Retenons que les décrets du concile de Trente définissent en substance des règles conservatrices telles que : l'interdiction des cultes aux dieux païens ; l'invocation, la vénération des reliques et images saintes ; l'instruction diligente des fidèles pour l'intercession des Saints³⁶. D'autres décrets pontificaux stipulent que sont considérés impies :

Ceux qui nient qu'on doit invoquer les Saints qui jouissent dans le ciel de la félicité éternelle ou qui affirment que ceux-ci ne prient pas pour les hommes ou que les demandes qu'on leur adresse de prier pour chacun de nous sont que de l'idolâtrie ; ou que c'est chose contraire, à la parole de Dieu et opposée à l'honneur de Jésus-Christ, seul médiateur entre Dieu et les hommes ; ou que c'est sottise de supplier vocalement ou mentalement ceux qui règnent dans les cieux.³⁷

En outre, le concile insiste que "toute superstition devra être absente de l'invocation des Saints, toute recherche d'un gain malhonnête devra être éliminée".

Pour terminer, Rome prescrit aux évêques de "veiller à ces choses avec diligence et grand soin pour que rien de désordonné, rien de déshonnête ne se produise, puisque c'est la sainteté qui convient à la main de Dieu"³⁸.

Enfin, il n'est permis à personne de placer ou faire placer en aucun lieu ou église une image inhabituelle, sans l'approbation de l'Evêque³⁹.

Instruits de ces prescriptions et de plus, reconnus pour leur zèle apostolique, les Pallotins s'engagent dans la croisade contre les croyances et rites des *Ewondo*.

La conjugaison de ces déterminants explique les méthodes assez brutales comme la bastonnade et l'excommunication infligées à tous les suspects et récalcitrants tentant de perdurer dans la voie du "paganisme". Salvino Palermo relève que même les parents et chefs coutumiers qui essayaient d'empêcher leur progéniture ou les membres de leur famille à suivre le catéchuménat ou d'aller à l'école de la mission, se voyaient infliger une bastonnade⁴⁰. Pour sa part, le Père H. Skolaster met en relief cette formation dure à l'aide des méthodes drastiques en adéquation avec le modèle classique prescrit par Rome et que le Vatican I n'avait fait

³⁵Microsoft ® Encarta ® 2009.

³⁶Ibid.

³⁷ Ibid.

³⁸*La Bible de Jérusalem...*, Psaume 93, 5, p. 748.

³⁹Microsoft ® Encarta ® 2009.

⁴⁰ S. Palermo, *Cent ans d'évangélisation au Cameroun*, Kinshassa, Imprimerie de Mediaspaul, 2007, p. 630.

qu'actualiser⁴¹. Toute porte à croire que la première évangélisation au Cameroun par les missionnaires catholiques Pallotins fut un sal temps pour la religion ancestrale *ewondo*.

Toutefois, comme relevé plus haut, malgré la prépondérance de la mission catholique en pays *Ewondo*, d'autres organisations missionnaires, en l'occurrence la Mission Presbytérienne Américaine (MPA) présente depuis 1866 à Kribi, progressèrent non sans grande influence, de la côte atlantique vers *l'hinterland* et s'implantèrent aussi chez les *Ewondo*.

a. La Mission Presbytérienne Américaine en pays *ewondo* et ses principes doctrinaux

Cette articulation présente de manière succincte l'implantation de la MPA en pays *ewondo*, tout en rappelant ses principes doctrinaux.

- L'implantation de la Mission Presbytérienne Américaine en pays *ewondo*

Comme pour la mission catholique, il convient de dévoiler au préalable l'état des lieux de l'implantation de la MPA en pays *ewondo*, puis les principes doctrinaux qui orientent ses interventions dans les pratiques religieuses ancestrales des *Ewondo*

En effet, issue de la *Board of Commissioners for Foreign Missions* des États-Unis d'Amérique, la MPA installe sa première équipe à Grand-Batanga, sur la côte de Kribi en 1866, sous la conduite de Corneluis De Herr. Cette mission protestante américaine évangélise alors les peuples pahouins de la côte atlantique, au large du Gabon et de la Guinée Équatoriale en passant par l'île de Corisco. Elle poursuit allègrement son oeuvre sur la côte kribienne par une équipe composée de : Melle Isabelle Nassau de 1868 à 1906, Rev.pasteur et Mme S. H. Murphy de 1871 à 1880, M et Mme Peter Menkel de 1873 à 1905 et par la suite Mme Salomon Reutlinger⁴². C'est donc à partir de Grand-Batanga à Kribi, que les pionniers de la Mission protestante Américaine dans le golfe de Guinée essaient vers *l'hinterland* du Cameroun et fondent des stations de grande renommée en Afrique centrale : Efulan, Elat, Enongal (Ebolowa),

⁴¹ H. Skolaster, cité par Mveng, *Histoire des Eglises chrétiennes...*, p. 65.

⁴² Mbala Nguete, "La Mission Presbytérienne Américaine et le nationalisme Camerounais. 1866-1957", Thèse de Doctorat III^{ème} cycle en Histoire, F.L.S.H. de l'Université de Yaoundé, 1989, p. 33 et J.R.Song, "Les missionnaires Presbytériens au Cameroun et leurs collaborateurs camerounais 1866-1957", Thèse de Doctorat III^{ème} cycle en Histoire, F.L.S.H., Yaoundé, 1989, p. 64.

Nkolovolan, Fulassi, Sackbayémé, Ndonenkeng (Bafia), Kambele (Batouri) et Djoungolo à Yaoundé.

Afin d'éviter que l'expansion des différentes sociétés missionnaires ne débouchât à une collusion, notamment entre Pallotins, Bâlois d'obédience germanique d'une part et des Américains de la MPA d'autre part, et ce, conformément aux prescriptions de la conférence coloniale de Berlin (15 novembre 1884- 26 février 1885), le gouvernement allemand convoqua en juillet 1914 une conférence à Buéa. À l'issue de ces assises, il fut convenu que :

Les missionnaires américains devaient occuper les territoires comprenant les stations de Batanga, d'Efoulan, d'Elat, de Metet et de nouvelles stations créées chez les *Yebekolo* à l'intérieur vers l'Est et ce sur tout le long de la route d'Abong Mbang jusqu'à la rencontre avec Lomié. Tandis que la Mission Gossner devrait étendre son action au Sud de la rivière Sanaga, à l'exception de la région *Yebekolo* et au-delà. Son action devrait commencer à Semini et s'étendre vers l'Est jusqu'à atteindre Bertoua. La mission baptiste devrait étendre son action vers le Nord-Est ; de même que dans la région de Ngila au Nord de Yaoundé et celle de Nyamtong ; la mission de Bâle devrait s'étendre d'abord vers le Nord, le Nord-Est et enfin vers Yetong⁴³.

Ce partage officiel des territoires à évangéliser faisait géographiquement du pays à forte majorité des *Ewondo*, entre la Sanaga au Nord de Yaoundé et le Nyong au Sud, la sphère d'influence de la mission catholique. Il faut attendre le départ des Allemands du Cameroun en 1916 pour que soit mise fin la division du territoire en zones d'influences des missions⁴⁴. Le 8 décembre 1917 le Gouverneur français Fourneau décide de supprimer les frontières entre les champs d'apostolat. Dès lors, le pays *Ewondo*, jusque-là chasse gardée des catholiques, fut ouverte à la MPA qui va fonder en 1922 une station à Yaoundé sur la colline de Djoungolo, avant de créer d'autres paroisses dans ce nouveau champ missionnaire. En 1957, au moment où les missionnaires américains cèdent la gestion de la MPA aux Camerounais, 16 stations étaient déjà créées ; trois synodes (*Bassa, Est, Municam*) ; 11 presbytères ou consistoires dont 8 en pays *Beti* (Ntem, Corisco-Rio Muni, Corisco-Kribi, Ambam, Metet, Kadéi et Yaoundé), puis trois en pays *Bassa*⁴⁵. Les Presbytériens Américains formèrent avant l'indépendance de l'EPC en 1957 : 966 évangélistes, 91 pasteurs, 524 personnels enseignants dont 91 brevetés ; 218 personnels para-médicaux et 81 autres employeurs⁴⁶.

On le voit, malgré l'influence religieuse prépondérante du catholicisme en pays *Ewondo*, cette contrée a également connu l'œuvre remarquable des missionnaires presbytériens

⁴³ Mbala, "La Mission Presbythérienne Américaine"..., p. 33.

⁴⁴ Pour d'amples informations à ce propos, lire Aymérich, *La conquête du Cameroun, 1^{er} août 1914-20 février 1916*, Paris, Payot, 1933.

⁴⁵ Mbala, "La Mission Presbythérienne Américaine"..., p. 97.

⁴⁶ Mbala., p. 26 et Song, "Les Missionnaires Presbytériens Américains"..., p. 128.

américains au Cameroun. De ce fait, les Américains de cette organisation protestante pouvaient-ils rester indifférents face aux croyances et rites traditionnels des *Ewondo* ? Pour répondre à cette question, il importe, comme nous l'avons fait concernant la mission catholique, de connaître au préalable les principes doctrinaux du presbytérianisme américain.

- Les principes doctrinaux de la Mission Presbytérienne Américaine

De ses origines protestantes et américaines, et avant d'atteindre sa forme définitive, la MPA, devenue l'Eglise Presbytérienne Américaine (EPC) le 11 décembre 1957, a connu un long processus d'acquisition de principes de la Réforme et de la révolution américaine : l'interconnexion entre tous les domaines de la vie suivant le calvinisme, plus leur attachement viscéral aux idéaux d'égalité et de liberté⁴⁷. Fort de ces principes, on le voit, il ne fait l'ombre d'aucun doute que les missionnaires presbytériens américains pouvaient rester à la croisade contre les religions africaines, *ewondo* en l'occurrence décryptée au chapitre précédent⁴⁸. J. Cadier rappelle fort à propos que :

Les calvinistes constituent ce peuple courageux, indomptable, qui fait toujours front aux puissances terriennes (Huguenots de France, Gueux de Hollande, Puritains de la Nouvelle-Angleterre). Pionniers créateurs de civilisations nouvelles, ils créent des droits de l'homme parcequ'ils sont avant tout soucieux des droits de Dieu⁴⁹.

Ayant ainsi rappelé les origines et les principes doctrinaux qui allaient inspirer les missions chrétiennes implantées en pays *ewondo*, il convient de les situer face à la religion traditionnelle. Ce qui permettra d'appréhender les réactions des missionnaires et des *Ewondo* depuis leur cohabitation en 1901.

3. La doctrine chrétienne face à la religion ancestrale des *ewondo*

Un regard croisé des principes doctrinaux des missions chrétiennes et les croyances *ewondo*, met en évidence des convergences et des divergences étonnantes entre le christianisme et la religion ancestrale des *Ewondo*, lesquelles vont *in obliquo* influencer l'évolution de leurs pratiques religieuses suite à un siècle de contact.

⁴⁷ J. Lortz, *Histoire de l'Eglise*, Paris, Payot, 1955, p. 216 ; J Godechot, "Le siècle de lumières", in *Histoire Universelle*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 326-327 et Microsoft ® Encarta ® 2009.

⁴⁸ Mbala Nguete, "La Mission Presbytérienne Américaine...", p. 120.

⁴⁹ Ibid.

b. Les convergences entre le christianisme et la religion ancestrale ewondo

A l'analyse, les convergences entre le christianisme et la religion *ewondo* résident sur trois points : le monothéisme, les interdits et certains rituels.

- Le monothéisme

Les *Ewondo* que rencontrent pour la première fois les missionnaires Pallotins en 1901 croient tout comme les chrétiens à un seul Dieu que les uns appellent *Ntondobe*, et les autres *Yahwé*⁵⁰. D'emblée et contre toute attente, les missionnaires et les *Ewondo* se rendent compte que :

“Les missionnaires venant en Afrique n’ont pas amené Dieu dans leurs bateaux. Il était déjà là avant leur arrivée, travaillant comme ailleurs, dans la vie et le cœur des Africains pour les ouvrir à l’annonce de Jésus-Christ”⁵¹.

C’est dans ce sens qu’en mai 1967 Marguerite, une catéchumène *Ewondo* de Minla’aba affirme : “Déjà avant ma conversion, je croyais en Dieu que j’appelais *Ntondobe*. Je suis contente d’être baptisée parce que je sais qu’ainsi je serai enterrée à la mission”⁵². Zenker, fondateur du poste administratif allemand de Yaoundé, trois ans avant l’arrivée des Pallotins en 1901, constate lui aussi qu’avant l’évangélisation chrétienne, les *Ewondo* connaissaient déjà Dieu⁵³. Les attributs que les uns et les autres donnent à Dieu sont les mêmes : jaloux de ses exigences, protecteur, bienfaiteur providentiel et justicier suprême⁵⁴. Outre le monothéisme, les *Ewondo* et les missionnaires découvrent avec surprise un certain nombre de similitudes intéressantes, entre leurs interdits respectifs.

- Les similitudes entre le décalogue et les interdits ewondo

En effet, excepté le troisième commandement du décalogue qui proscrit le travail le jour du Sabbat consacré au culte divin, les neuf autres commandements du étaient, toutes choses égales par ailleurs, connus par les *Ewondo*, bien avant l’arrivée des Pères

⁵⁰La Bible de Jérusalem, *Isaïe*, 42, 8, p.1155; *Exode*, 20, 1, p.110 ; *Deutéronome*, 5, 7, p. 215.

⁵¹J. Piroette, M. Cheza, C. Soetens, *Résistance à l’évangélisation : interprétation historique et enjeux théologiques : hommage aux professeurs Maurice Cheza et Claude Soetens*, Paris, Karthala, 2004. A ce sujet, on consultera également A. Nana, *Anthropologie Beti et sens chrétien de l’homme*, Paris, l’Harmattan, 2010.

⁵²Vincent, *Traditions et transition*, p. 97.

⁵³[Http://www.missionerh.com](http://www.missionerh.com) consulté le 12 mars 2019.

⁵⁴La Bible de Jérusalem..., *Psaume*, 5, 11, p.728.

Pallotins le 13 février 1901⁵⁵. D'un côté comme de l'autre le christianisme et la religion *ewondo* prêchent tous les deux la fidélité aux lois voire commandements divins en tant que garants du bonheur (*mvoé*). Dans le même ordre d'idées, bien de croyances des *Ewondo* convergent avec celles du christianisme, d'après les textes bibliques : lutte permanente entre forces du mal et du bien ; satan des récits bibliques encore appelé ' « diable », renvoie à la force maléfique, *évu* chez les *Ewondo*⁵⁶ ; le caractère sacré de la vie⁵⁷ ; la vengeance divine sévère à tout meurtre⁵⁸. C'est dans cette perspective que l'Abbé I. Tabi rapproche le parricide (*tso*) au meurtre d'Abel par son frère Caïen. La vie d'errance de Caïen étant interprétée comme une manifestation de la malédiction (*eyôk*), que l'on observe également chez les auteurs et victimes du *tso*⁵⁹.

De ce qui précède, les *Ewondo* ne voient donc aucune raison à s'opposer au christianisme dont certains principes de base rejoignent *grosso modo* ceux de leur religion traditionnelle. Voici un constat assez éloquent à ce sujet fait par l'abbé L. Messi :

Toute défense sacrée se nomme *éki*, interdit ; poser un acte interdit se dit passer par-dessus le sacré. Et c'est pour cette raison que les conséquences néfastes du péché de nos premiers parents Adam et Eve ont été vite comprises⁶⁰.

Plus profondément, l'abbé L. Messi, prêtre catholique d'origine *ewondo*, par ailleurs spécialiste des rites *beti*, établit l'équivalence entre la transgression d'un interdit traditionnel

⁵⁵Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi. Tu ne te feras aucune image sculptée de rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux là-haut, ou sur terre ici bas, ou dans les eaux au-dessous de la terre. Tu ne te prosterner pas devant ces dieux ni ne les serviras. Car moi, Yahwe, ton Dieu, je suis un Dieu jaloux, qui punis la faute des pères sur les enfants, les petits-enfants et les arrière-petits-enfants, pour ceux qui me haïssent, mais qui fait grâce à des milliers, pour ceux qui m'aiment et gardent mes commandements. Tu ne prononceras pas le nom de Yahwe, ton Dieu à faux, car Yahwe ne laisse pas impuni celui qui prononce son nom à faux. Observe le jour du sabbat pour le sanctifier, comme te l'a commandé Yahwe, ton Dieu. Pendant six jours tu travailleras et tu feras tout ton ouvrage, mais le septième jour est un sabbat pour Yahwe ton Dieu. Tu n'y feras aucun ouvrage, toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bœuf, ni ton âne ni aucune de tes bêtes, ni l'étranger qui est dans tes portes. Ainsi, comme toi-même, ton serviteur et ta servante pourront se reposer. Tu te souviendras que tu as été en servitude au pays d'Egypte et que Yahwe ton Dieu t'en a fait sortir d'une main forte et d'un bras étendu ; c'est pourquoi Yahwe ton Dieu t'en commande de garder le jour du sabbat. Honore ton père et ta mère, comme te l'a recommandé Yahwe ton Dieu, afin que se prolongent tes jours et que tu sois heureux sur la terre que Yahwe ton Dieu te donne. Tu ne tueras pas. Tu ne commettras pas d'adultère. Tu ne voleras pas. Tu ne porteras pas de faux témoignage contre un prochain. Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, tu ne désireras ni sa maison, ni son champ, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf ou son âne : rien de ce qui est à ton prochain. Cf. *La Bible de Jérusalem...*, Exode, 20, 1, p.110 ; Deuteronomie, 4, 5, p. 213.

⁵⁶*La Bible de Jérusalem, Matthieu*, 4, 1, p.1447 et *Jean* 12, 31, p. 1587.

⁵⁷*Ibid.*, *Genèse*, 4, 1-12, p. 37-38.

⁵⁸*La Bible de Jérusalem...*, *Genèse*, 4, 13-15, pp.13-15.

⁵⁹Tabi, *La théologie des rites Beti* ...

⁶⁰L. Messi, "Sorcellerie, éva'a mete, tso'o et religion traditionnelle", Annexe ° 4. Archives de la C.D.O.Y. dossier n°17. On peut également lire avec intérêt l'abbé P. Mviena, "La notion de péché chez les Beti du Sud-Cameroun"..., et L. Martrou, "Les Eki des Fang", *Anthropos* I, 1906, pp. 745-761.

nsem et le concept “péché” chez les chrétiens. Les conséquences de la colère divine à l’encontre des pécheurs sont d’ailleurs les mêmes : “Je suis un Dieu qui punis la faute des pères sur les enfants, les petits-enfants et les arrière-petits-enfants ; mais qui fais grâce à des milliers pour ceux qui m’aiment et gardent mes commandements”⁶¹.

Comme on peut s’en apercevoir sans peine, cet aspect du Dieu justicier est mis en relief aussi bien dans le mythe de la rupture de Dieu avec les humains précédemment évoqué par les légendes *ewondo* que dans l’Arche de l’alliance⁶². Cette similitude étonnante du décalogue avec les interdits *ewondo* va dans le sens de la théorie des pierres d’attentes du christianisme dans la tradition religieuse *ewondo* d’une part ; elle renforce la certitude d’une cohabitation probable, directe et continue, entre des aïeux Judéo- chrétiens et *Beti* à une période lointaine encore indéterminée, d’autre part. Mais le lieu antique où cette cohabitation aurait eu lieu se situerait semble-t-il en Egypte, que les historiens s’accordent à penser que ce pays a été le foyer premier des civilisations anciennes dont celle négro-africaine, certainement presque contemporaine à la civilisation mésopotamienne.

De ce qui précède, il ressort que les *Ewondo* à l’arrivée des Pallotinsici en 1901, ne pouvaient pas être déconcertés à l’écoute de l’évangile chrétienne. Ils avaient bonne conscience du strict respect du décalogue et dévoilaient au grand jour des prémices de la chrétienté dans leur religion ancestrale⁶³. C’est dans ce sens que l’abbé I. Tabi rapproche le *tso* au meurtre d’Abel par son frère Caïen. Il apparaît de plus en plus clair que chez les *Ewondo* comme pour les chrétiens, la vie est sacrée car relevant originellement de Dieu (Génèse IV, 13-15). La vie d’errance de Caïen est par conséquent une manifestation de la colère de Dieu exigeant à ses lois (sixième commandement) et dont la transgression est sanctionnée par la malédiction (éyok dans la religion *ewondo*) observée chez les coupables du *tso*, mais que les *Beti* purifient par le rite expiatoire *tso’o*. Il est fort significatif de noter les conséquences héréditaires du *tso* communes aux deux religions en présence : le christianisme et la religion *ewondo*. L’abbé I. Tabi le relève sans ambiguïté :

⁶¹ *La Bible de Jérusalem, Nombres, 22, 34.*

⁶² On peut lire à ce sujet l’Abbé P. Mviena, “La notion de péché chez les *Beti* du Sud-Cameroun”...

⁶³ Il suffit de se rappeler des dictons consacrés à l’impact de la violation des interdits, et de se référer au tableau synoptique des conséquences des bris-d’interdit et des rites correspondants dans les fondements théologiques des rites *ewondo*.

“De même que les familles bibliques ont eu à subir les conséquences du *tso* de leurs familles respectives, ainsi nos ancêtres ont fait ressentir dans leur descendance l’horreur de tout meurtre de parent ou de toute souillure dérivée de son sang”⁶⁴.

Ce principe de la théologie chrétienne est inscrit dans le corpus des croyances *beti* et rendu populaire par ce dicton *beti* explicite quant au spectre transgénérationnel des sanctions à tout contrevenant et les bénédictions à quiconque respecte les interdits (*biki*): *Mam abé bebié madzimbi bôn*, littéralement : “Les forfaits commis par les géniteurs ont des effets sur leur progéniture”. Il en ressort le poids de la parenté voire de la consanguinité tant dans la religion *ewondo* que celle chrétienne. Il apparaît de plus en plus clair que chez les *Ewondo* comme chez les chrétiens, la vie appartient primordialement à Dieu (Génèse, IV, 13-15). La vie d’errance de Caïen est donc une malédiction (éyôk) qui correspond à l’abomination que la religion traditionnelle *ewondo* prévoit contre les coupables du *tso* jusqu’à la quatrième génération (*girbon*). Mais une abomination que les anciens *Ewondo* expiaient comme nous l’avons découvert, par le rite *tso’o*. A ces similitudes, s’ajoutent des convergences surprenantes sur sept rituels des deux religions : la confession, la repentance, la pénitence, le pardon, la puissance de la parole, la réconciliation et la force purificatrice de l’eau⁶⁵.

À l’analyse, à l’arrivée des missionnaires catholiques pallotins à Yaoundé en 1901, la religion traditionnelle des *Ewondo* présente les prémices de la chrétienté. Ce qui ne peut que favoriser l’enracinement de l’Église catholique chez les *Ewondo* et partant, dans l’aire culturelle *Beti*⁶⁶. On comprend dès lors l’enthousiasme monstre des populations locales et des environs de Yaoundé à embrasser spontanément le catholicisme⁶⁷.

Sous ce prisme, il est évident que la croisade ne pouvait plus raisonnablement être violente ici comme cela advint sous d’autres cieus. En revanche, les convergences des éléments

⁶⁴ [Http://www.mbidaeducation.com](http://www.mbidaeducation.com). Consulté le 25-05-2014.

⁶⁵ L.-P Ngongo, “Signification et portée des rites libérateurs chez les Beti du Sud-Cameroun”, in *Cahiers des Religions Africaines*, n°4, pp. 262-288. *La Bible de Jérusalem...*, Matthieu 26, 17, p.1482 ; Romains, 2, 6, p.1666; Jean, 2, 6, p.1566 ; *Actes des apôtres*, 5, 20, p. 1615. Dans la tradition *ewondo*, on l’exige dans tous les rites de purification et de guérison (*Esob Nyol, Esié, Mevungu, So*).

⁶⁶ [Http://www.missionerh.com](http://www.missionerh.com) consulté le 12 mars 2019.

⁶⁷ Ces convergences et la sympathie qu’elles suscitent de la part des uns et des autres sont des indicateurs palpables de la parenté culturelle entre les peuples ayant séjourné dans le même berceau civilisationnel, en l’occurrence la vallée du Nil, et parmi eux : les *Ewondo*, les Cananéens, les Grecs et les Romains, et dont certains auraient été des prophètes ou des apôtres du christianisme primitif. Ce trait caractéristique milite indubitablement en faveur de l’unicité des civilisations, et sans doute des origines communes des religions révélées. Par là, on peut estimer que toutes les religions monothéistes sont en premier africaines. Ce qui constitue l’un des facteurs fondamentaux de l’adhésion spontanée des *Ewondo* à l’offre religieuse des missions étrangères chrétiennes.

fondamentaux entre les deux systèmes de croyances auguraient sans doute une cohabitation peu belliqueuse entre les *Ewondo* et les missionnaires. En tout cas, les *Ewondo* furent de toute évidence peu déconcertés en apprenant l'évangile chrétienne ; ils y trouvaient donc peu d'incompatibilités avec leur tradition religieuse. Dans la perspective de l'histoire comparée des religions, nous pouvons estimer que les similitudes que révèle notre enquête vont dans le sens de la théorie des apparentements d'éléments culturels entre les peuples ayant cohabité durant des périodes antiques dans des foyers communs de civilisations certainement dans la vallée du Nil, berceau des religions antiques où se seraient abreuvés le christianisme et la religion traditionnelle des *Ewondo*. Cette révélation est sans doute une preuve de l'unicité de la religion dont les variantes résulteraient des différences de conditions géographiques, économiques et historiques que chaque peuple a connus au cours de son évolution.

Toutefois, en dépit des convergences entre les deux religions, chrétienne et *ewondo*, un certain nombre de divergences fondamentales apparaissent entre le christianisme et la tradition *ewondo*.

c. Les divergences

Elles s'articulent autour de trois points essentiels : le sort des pauvres et des riches, la résurrection des morts et la gratuité des rites.

- Le sort des pauvres et des riches

En effet, l'évangile évoque le thème central des "béatitudes" au cours du sermon de Jésus-Christ au mont des Oliviers, proche de la ville de Capharnaüm⁶⁸. Il en ressort qu'entre riches et pauvres, le messie prône le soutien les derniers ; ceux-ci bénéficient *a priori* de la bienveillance divine. D'après les trois premières béatitudes, les femmes, les orphelins, les déshérités considérés d'ordinaire comme malheureux dans la société traditionnelle, sont plutôt heureux puisque aptes à recevoir la félicité du royaume de Dieu.

⁶⁸ Voici ce que dit la Bible à ce sujet : "Heureux les pauvres, car le royaume de Dieu est à vous. Heureux vous qui avez faim maintenant car vous serez rassasiés. Heureux vous qui pleurez maintenant, car vous rirez. Heureux êtes-vous quand les hommes vous haïront, quand ils vous frapperont d'exclusion...Rejouissez-vous ce jour-là, et tressaillez d'allégresse, car voici que votre récompense sera grande dans le ciel. Heureux les affligés, car ils seront consolés. Heureux les affamés et assoiffés de justice, car ils seront rassasiés. Heureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde. Malheureux êtes-vous les riches ! Car vous avez votre consolation". Cf. *La Bible de Jérusalem...*, *Luc*, 6, 20-24, p.1523 et *Matthieu*, 5, 1-10, p. 1448-1445.

À la lettre, contrairement à la réalité de la vie terrestre où les riches sont les grands et les premiers, ce sont plutôt les pauvres et les petits qui méritent le royaume de Dieu. Le Christ lui-même donne d'ailleurs l'exemple de la pauvreté voire de l'humilité ; il s'identifie aux serviteurs et aux malheureux⁶⁹.

Compte tenu de ce qui précède, il est évident que les "béatitudes" eurent un écho favorable dans la société *ewondo* traditionnellement fracturée et théâtre de discriminations (*timi*). En réalité, le sermon délivré par Jésus à ses disciples, et repris dans les cultes et messes chrétiens, est poignant et révolutionnaire ; ce discours messianique rassure les catégories de personnes discriminées, exploitées, frustrées, victimes de l'oppression et des injustices. Le christianisme promet donc un nouvel ordre où les démunis et les affligés sont consolés⁷⁰. Tandis que les riches, aussi paradoxal que cela puisse paraître, sont voués à la damnation⁷¹.

Sous ce nouveau prisme, il va sans dire que les béatitudes furent favorablement accueillies par l'ensemble des discriminés et déshérités, assoiffés de la justice, de la liberté et de la pleine santé (*mvoé*). Le contexte géo-historique de la société traditionnelle *ewondo* évoqué plus haut, s'y prêtait. Nonobstant la solidarité et l'entraide manifestées lors de certains rituels des *bilabi*, *esié*, *mevungu* et *so*, puis exprimées dans l'hymne à la solidarité, on a pu constater que la majeure partie de la population souffrait de discriminations *timi*, de dissensions, de frustrations et d'angoisses, exacerbées par la compétition et les rivalités pour l'accès aux richesses exotiques venues de la côte. Tous les *Ewondo* prêtèrent donc opportunément une oreille attentive à l'évangile.

En effet, du côté des pauvres, l'ère de la libération par le missionnaire chrétien a sonné. "La population la plus défavorisée était disposée à écouter l'évangile partout où il s'arrêtait pour prêcher longuement. La ville entière était anxieuse de saisir le contenu du message"⁷². Dès lors, on peut raisonnablement comprendre l'accueil chaleureux et l'hospitalité que les populations de Yaoundé et des environs offrirent aux missionnaires pallotins à leur arrivée ici le 13 février 1901. Les déshérités, au premier rang desquels les femmes, se montraient visiblement soulagées. Fait observable jusqu'à nos jours, les femmes sont les plus engagées dans les œuvres et associations ecclésiastiques en pays *Ewondo*, sans doute en raison de la promesse évangélique de les délivrer des brimades et d'autres vicissitudes qui leur étaient

⁶⁹ Ibid. *Luc*, 2, 7, p.1516.

⁷⁰ Cf. *La Bible de Jérusalem...*, *Luc*, 2, 7, p.1516.

⁷¹ M. Bertaut, "Le droit coutumier chez les Boulous", Thèse de Doctorat en droit, Paris, Domat Monchrétien, 1935, pp. 45-47.

⁷² Wheeler cité par Song, *Les Missionnaires Presbytériens Américains ...*, p. 75.

infligées par certaines coutumes. D'où les attitudes euphorisantes pro-chrétiennes des femmes, à l'instar de Rosalie, une interlocutrice de J.F. Vincent qui affirme avec enthousiasme :

“Dans la vie d'autrefois, les femmes étaient des esclaves. Une femme n'avait pas la permission de parler à un homme ! Mais maintenant les femmes sont libres. C'est la vie de maintenant qui est bien⁷³. Elle précise :

Lorsque les missions sont venues elles ont supprimé le *mevungu*. L'arrivée des missions a réjoui les femmes. Un seul homme ne pouvait plus avoir plusieurs femmes comme c'était le cas jusque-là. Mais si les femmes chrétiennes pouvaient désormais s'exprimer librement devant leur mari, leur plus grande joie était la fin des sévices du veuvage (*akus*), car autrefois à la mort de son mari, une femme courait un grand risque. En effet, si elle s'était querellée avec son mari lorsqu'il était vivant, à sa mort on la tuait aussi !... On pendait la femme à un arbre⁷⁴.

Marguerite-Marie une autre *Ewondo* en rajoute:

Autrefois on maltraitait trop les femmes, surtout les veuves. On en tuait quelques unes et on battait terriblement les autres. On les faisait piquer par des insectes très méchants... Vraiment on ne voit pas ce qui était mieux autrefois pour les femmes!⁷⁵

A *contrario*, plusieurs passages bibliques comme celui-ci viennent combler les femmes et plus particulièrement les veuves, *mi nkus* (pluriel de *nkus*) :

Honore les veuves. La vraie veuve, celle qui reste absolument seule, s'en remet à Dieu et consacre ses jours et ses nuits à la prière et à l'oraison, je veux donc que les veuves gouvernent leur maison et donnent à l'adversaire aucune occasion d'insulte. Si un(e) croyant(e) a des veuves dans sa parenté qu'il (elle) les assiste⁷⁶.

D'où cet avis unanime des femmes *Ewondo* : “C'est le christianisme qui a donné aux femmes la dignité de personne humaine”⁷⁷. Il convient de noter que les autres laissés-pour-compte de la société précoloniale ne sont pas oubliés dans le discours missionnaire. Mieux encore, l'évangile leur promet un monde meilleur⁷⁸. Pour les en convaincre, les évangiles relatent de nombreux récits de guérison et d'accueil des défavorisés : paralysés, aveugles, lépreux, prostitués, personnes impures etc⁷⁹. Dans ces divers textes, on le sait, les prophètes Amos, Esaïe, Osée et d'autres encore n'auront de cesse de dénoncer les injustices et les lier à la perte du culte du Dieu d'Israël. Tout au long de leur apostolat, les missionnaires et leurs

⁷³Rosalie citée par Vincent, *Traditions et transition...*, pp. 132-133.

⁷⁴Ibid.

⁷⁵ Ibid., p. 74.

⁷⁶La Bible de Jérusalem..., 1, *Thimotée 5*, 3-16, pp. 1757-1758.

⁷⁷ Vincent, *Tradition et transition...*, p. 75.

⁷⁸La Bible de Jérusalem..., *Matthieu*, 11, 28-30, p. 1459.

⁷⁹ Le discours salvateur et prophétique des évangiles s'inscrit dans la suite des messages de l'Ancien Testament. L'institution du Sabbat par exemple qui sera bien accueilli par les femmes et les dépendants de la société traditionnelle beti, signale que la malédiction qui consiste à “travailler tous les jours” est désormais en partie levée. Elle ouvre la voie à un discours de liberté et de justice repris tout au long de l'Exode et de la Loi. Ibid., *Exode 22*, 20-26, pp. 114 et 23, 9-18, p. 115.

collaborateurs relaient ces discours messianiques jusqu'au fin fond des villages. Ainsi, par une extériorité prophétique, ils se montrent critiques à l'encontre des injustices observées dans la société *ewondo* traditionnelle.

Ainsi instruits des propos réconfortants des missionnaires, les *Ewondo* jusque-là ancrés dans le vivier rituel ancestral, ne peuvent que tourner peu ou prou le dos à leurs rites traditionnels. On peut donc estimer que la *Bible* aura servi d'outil pédagogique majeur pour transformer les consciences des Africains et surtout des femmes en faveur du christianisme, et par ricocher, au détriment de leur religion ancestrale. C'est ce qui ressort de cette autre déclaration :

Un mari ne parlait pas avec une femme. Il pouvait très bien tuer votre père et revenir tranquillement sans que vous sachiez rien. Avant le christianisme, il n'y avait pas de chemin entre mari et femme, pas de moyen de s'exprimer. Les femmes n'avaient pas de bouche, le christianisme leur a donné la parole⁸⁰.

À l'analyse, la sympathie manifestée par les femmes et surtout les veuves, les clients, les orphelins, et les esclaves à l'endroit de la mission chrétienne et leur détournement de leurs us et coutumes sont conformes à trois théories évoquées dans notre cadre conceptuel et théorique : le fonctionnalisme, le behaviorisme et le complexe de castration⁸¹.

Dans l'univers Freudien en l'occurrence, on peut raisonnablement estimer que les réactions des opprimés découlent de la catharsis du syndrome des stress post-traumatiques, qui les amènent inexorablement à se défaire des violences encaissées et refoulées, en rejetant *mordicus* l'ordre ancien, responsable des discriminations et autres violences physiques et psychique déclencheurs de leurs frustrations. D'où le rejet en bloc des croyances et rites ancestraux, et leur substitution par les sacrements chrétiens. C'est dans ce sens que G. Mead, insiste sur le fait que : "Toute conduite individuelle répond à une situation et par conséquent ne peut être comprise sans que soit examiné de très près le milieu environnement"⁸². Par là, on peut admettre que le syndrome post-traumatique créé par les oppressions, les persécutions, les stigmatisations et les humiliations aura suscité *in obliquo* des revirements en faveur d'un ordre nouveau quel qu'il soit. Et la mission catholique qui suivait avec intérêt les témoignages des femmes et d'autres déshérités, ne pouvait qu'en tirer profit afin de les convertir au christianisme, leur objectif primordial.

⁸⁰Vincent, *Tradition et transition...*, p. 68.

⁸¹Microsoft ® Encarta ® 2009.

⁸² Samaran, *L'histoire et ses méthodes...*, p. 942.

A l'inverse, le bonheur des uns faisant parfois le malheur des autres, il convient de souligner du côté des hommes et notamment des privilégiés, que le discours libérateur en faveur des "exploités" ne pouvait laisser indifférents les grands initiés et organisateurs des rites, y compris les polygames. Pour nous en convaincre, écoutons Engelbert, fils d'un polygame de l'époque qui raconte :

Je suis le fils aîné de mon père qui avait plus de 60 femmes. J'ai été baptisé en 1915. Bien sûr, les femmes ont été contentes de voir arriver le christianisme, mais moi, on m'a privé de 59 femmes. Et même aujourd'hui nous ne sommes pas contents de l'émancipation des femmes⁸³.

Ce témoignage atteste à suffisance la mélancolie doublée de déception que vont connaître tous les bénéficiaires de l'ancien système religieux, parmi eux :

- les chefs polygames dont la condition primordiale pour devenir chrétien-et bénéficier des sacrements- était de garder une seule épouse. En clair, en imposant la monogamie comme ultime système matrimonial, les missionnaires ne pouvaient guère être en odeur de sainteté avec les polygames et le genre masculin en général. En revanche, en miroitant aux opprimés l'espérance d'un royaume des cieux idyllique, le missionnaire apparaissait *ipso facto* aux yeux de ces derniers comme des libérateurs. Marie-Thérèse et Crescence sont plus explicites : "C'est parce que l'Eglise défend la polygamie que beaucoup d'hommes et de jeunes gens sont contre elle. Si elle la permettait, tous pourraient en faire partie"⁸⁴ ;

- les guérisseurs, les devins, des organisateurs de rites et les grands initiés qui tiraient leur prestige et des privilèges des rites, figurent aussi dans hiérarchie des frustrés. Pour ces derniers, la mission catholique en promettant ciel et terre aux jeunes, aux malades, aux femmes, aux monogames, annonça l'ère de l'appauvrissement.

Plus profondément, vis-à-vis des "riches", et à l'opposé des "pauvres", l'évangile paraît percutante en proclamant :

Malheureux êtes-vous, les riches ! Car
Vous avez votre consolation...
Malheureux, vous qui riez maintenant !
Car vous connaîtrez le deuil et les larmes⁸⁵.

Plus poignante encore est cette prescription de l'évangile qui invite, à donner toutes ses richesses aux pauvres afin de mériter le bonheur éternel : "Si tu veux avoir la vie éternelle, vas, vends ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux, puis

⁸³Vincent, *Traditions et transition...*, p. 132.

⁸⁴Vincent, *Traditions et transition...*, p. 76.

⁸⁵*La Bible de Jérusalem...*, Luc, 6, 24, p.1523.

viens, suis moi’’⁸⁶. Voici une autre prescription allant dans le même sens : “Quiconque aura laissé maison, frères, sœurs, père, mère, enfants ou champs à cause de mon nom, recevra bien davantage et aura en héritage, la vie éternelle’’⁸⁷.

De ce qui précède, il apparaît clairement que les divergences ont, autant que les convergences doctrinales entre le christianisme et la religion ancestrale des *Ewondo* facilité la fameuse « mission civilisatrice » des Pallotins catholiques et des Américains de la MPA au Sud-Cameroun. Mais la question existentielle pertinente reste la suivante : comment un *Seigneur ewondo, beti* en général pouvait-il *ipso facto presto* abandonner durablement ce qui, de coutume, constituait l’essence de la richesse et du pouvoir : terre, femmes, enfants, clients, captifs, et forêt pour emprunter la voie de l’appauvrissement qu’exhorte l’évangile ? Mais les riches, *minkukuma* sont rassurés et encouragés à être plus généreux car “heureux qui pense au pauvre et au faible : le jour du malheur, Yahwé le délivre, Yahwé le garde, il lui rend vie et bonheur sur terre’’⁸⁸.

Or, se soucier d’une paix durable et chercher le chemin de la sérénité ici et dans l’au-delà en un mot le bonheur, *mvoe*, était le postulat de la pensée religieuse des *Ewondo*⁸⁹. A cet égard, les *Ewondo* allaient-ils s’approprier sincèrement du discours misanthrope du missionnaire sous le prétexte d’espérer une vie paradisiaque ? Traduire par des actes leur sympathie au discours révolutionnaire de la mission chrétienne constitue, nous semble-t-il, l’enjeu de la conversion durable des *Ewondo* au christianisme. Etant compris que ceux-ci comme d’autres Africains, sont en face d’un dilemme existentiel : faut-il demeurer traditionnel ou chrétien ? Les réponses à ce questionnement nous seront livrées au chapitre consacré à l’étude des mutations religieuses chez les *Ewondo*.

Enfin pour convertir encore plus leurs ouïalles, les apôtres de l’évangile disposaient d’une promesse mirobolante jusque-là ignorée des *Ewondo*, à savoir : la résurrection des morts.

- **La résurrection des morts.**

En réalité, la résurrection des morts prônée par l’évangile fait partie des ultimes promesses révolutionnaires de la mission chrétienne⁹⁰. En voici la teneur:

Nous ne voulons pas frères, que vous soyez ignorants au sujet des morts : il ne faut pas que vous vous désoliez comme les autres qui n’ont pas d’espérance. Puisque nous croyons que Jésus est mort et qu’il est ressuscité, de même ceux qui se sont endormis en Jésus, Dieu les emmènera avec lui...Car lui-même le

⁸⁶Ibid.

⁸⁷Ibid.

⁸⁸Ibid. *Psaume* 41, 2-3, p. 768.

⁸⁹ Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, p. 70.

⁹⁰*La Bible de Jérusalem...*, Jean, 3, 16, p. 1568.

Seigneur, au signal donné par la voix de l'archange et la trompette de Dieu, descendra du ciel, et les morts qui sont dans le Christ ressusciteront en premier lieu ; après quoi nous, les vivants, nous qui serons encore là, nous serons réunis avec eux sur les nuées pour rencontrer le Seigneur dans les airs. Ainsi nous serons avec le Seigneur pour toujours. Réconfortez-vous donc les uns les autres de ces pensées⁹¹.

N'est-ce pas là une réponse intéressante à l'angoisse qu'exprimaient depuis les lustres les *Ewondo*, et qui semblait trouver des réponses dans les rites funéraires, en l'occurrence l'*esani*. En tout état de cause, la promesse de la résurrection, absente dans les croyances ancestrales ne peut que reconforter les *Ewondo* qui, après la mort seraient ressuscités et retrouveraient les leurs défunts. Désormais, il suffit d'avoir la foi chrétienne pour mériter une vie paradisiaque *post-mortem*. D'où l'euphorie que manifestèrent les ouïalles pour les sacrements. Le Père J. Baumann mentionne des cas d'abandon *in articulo mortem* des pratiques ancestrales dans le diocèse de Yaoundé. L'un des exemples les plus révélateurs est le baptême en 1912 d'un viellard qui exprima ainsi son réconfort :

Comme je suis heureux en pensant que je vais être bientôt baptisé ! J'avais toujours pensé, autrefois qu'un jour quelqu'un viendrait nous parler explicitement de Dieu et de la destinée humaine après la mort. Je souhaite que tous mes enfants soient baptisés⁹².

Cette euphorie due au phénomène de résurrection participe à la situer comme le moment le plus important de l'évangile : Il est dit que Jésus Christ lui-même est revenu des morts en chair et en esprit. Dès lors, pour les *Ewondo*, le catholicisme augure un nouveau salut doublé d'un monde meilleur et inédit. Cette euphorie pour la conversion au christianisme se trouve galvanisée par la gratuité des sacrements chrétiens.

- La gratuité des sacrements

Ne prenez pas le chemin des païens (...). Chemin faisant, proclamez que le royaume des cieux est proche. Guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, expulsez les démons, vous avez reçu gratuitement. Vous donnerez gratuitement. Ne vous procurez ni or ni argent, ni monnaie pour vos ceintures, ni besace pour la route, ni tuniques, ni sandales, ni bâton⁹³.

Ce passage recommande de servir gratuitement sans contre-partie. Or, l'organisation des rites ancestraux était conditionnée par des offrandes et des sacrifices. Laissons parler textuellement à ce sujet Rosalie, belle-fille d'une cheftaine du rite *mevungu* :

Beaucoup de femmes venaient chez ma belle-mère. Quelques unes venaient pour entrer dans le *mevungu*, d'autres, après avoir commis l'erreur, une faute quelconque qu'elles voulaient réparer. Quand la femme demandait qu'on amène le *mevungu* chez elle, elle et sa famille commençaient par préparer beaucoup de nourriture et puis elle donnait des "bikiés" ou des cabris. Elle payait pour que les remèdes soient

⁹¹ Ibid., *Théssaloniens*, 4, 13-18, pp. 1747-1748 ; *épître aux Colossiens*, 1,5. p. 1739.

⁹² Mveng, *Histoire des Eglises chrétiennes...*, p. 79.

⁹³ *La Bible de Jérusalem...*, *Matthieu*, 10, 6-10, pp. 1456-1457.

efficaces. Certains payaient 100 bikiés. Mais la femme qui venait chercher la cheftaine payait plus cher que toutes les autres, puisqu'elle payait les rites. S'il y avait des femmes qui voulaient en profiter derrière elle, elles payaient aussi...⁹⁴

En fait, plus que ce qu'on payait pour entrer au *mevungu*⁹⁵, l'organisation du rite *so* par exemple nécessitait de lourdes dépenses, une forte mobilisation de plusieurs villages pendant des mois⁹⁶. Plus éprouvante était le *melan* et le *ngi*, car le grand initiateur, on l'a vu, exigeait entre autres, que l'impétrant se prémunit des crânes de ses parents et d'autres ossements. Zenker révèle que Fouda Ela, un devin à qui il a rendu visite à Yaoundé, souffrait de l'éléphantiasis de deux pieds ; cette infirmité était interprétée comme le prix du don de divination⁹⁷. Zenker note également que le devin passait la journée au lit et lâchait rarement la corne d'antilope divinatoire qu'il tenait en main. Et les gens défilaient chez lui pour la consultation et lui apportaient des poules et d'autres victuailles en guise de paiement. Dans les rites *melan* et *ngi*, le culte des crânes les ordales et le cannibalisme s'exécutaient en échange de la protection, de la défense et de la prospérité.

Par contre, l'évangile est sans équivoque quant à la gratuité des services de guérison ou d'assistance. Mgr F-Xavier Vogt n'avait de cesse de le réitérer. Aux prêtres plus spécialement, l'évêque interdisait le conditionnement des sacrements au paiement du denier de culte. Dans une de ses lettres pastorales on peut lire : "Il est inadmissible qu'un prêtre catholique endosse ce rôle sans l'aménager à la lumière de la bonne nouvelle et de la loi de la révélation"⁹⁸. Ce faisant, les prélats catholiques se conformaient non seulement au discours missionnaire, mais également aux prescriptions du concile de Trente.

Dans la réalité vécue quotidiennement en pays *ewondo*, et compte tenue des attentes sans cesse croissantes des ouailles, il est évident que la fidélité au christianisme va dépendre de l'accomplissement ou non des promesses faites par les missionnaires. Déjà, de l'euphorie de départ, on assiste un temps soit peu à une inflexion de la sympathie des populations envers les missions chrétiennes frisant de la désillusion. Et ce, d'autant plus que le fossé apparut très tôt entre le discours missionnaire et la pratique. En témoigne ce constat : "Les femmes travaillaient dur dans les plantations de la mission...Les femmes travaillaient beaucoup ; deux fois dans la

⁹⁴ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 124.

⁹⁵Ibid., p.112.

⁹⁶Cf. H. Manga Mado, "Faut-il rétablir le So ?", *Conférence prononcée à l'occasion du festival des Arts Nègres*, Dakar, 1966.

⁹⁷Laburthe-Tolra, "Minlaaba...", p. 1165.

⁹⁸Ibid.

journée, le matin et dans l'après-midi''⁹⁹. Dans un texte intitulé ''École, confessions religieuses, État dans la nation en pays sous-développé'', Mgr J. Zoa, archevêque métropolitain de Yaoundé tire la sonnette d'alarme quant à des dérives pastorales liées aux récriminations de la faible rétribution des personnels de l'Eglise véhément critiquées par ceux-ci : les faibles salaires versés aux enseignants les mobilisant contre l'Eglise ; les accusations de détournement des subventions de l'Etat (...) ¹⁰⁰, sans oublier l'indigence des ouailles.

En tout état de cause, la gratuité théorique des sacrements et d'autres services bénévoles de la mission se sont avérées en réalité comme un leurre. Par là, on est en droit de penser à une instrumentalisation de la *Bible* pour un effet de charme. Cette technique missionnaire semble un des déterminants du processus d'altérité religieuse chez les *Ewondo*. Il nous semble que c'est plus par cet effet de charme que pour un engagement personnel délibéré que nombre d'Africains ont foulé aux pieds leur religion ancestrale. Pure utopie, simple naïveté, ou tout simplement de l'opportunisme ? Le Père Baumann, comme bien d'autres missionnaires, s'en réjouit en tous cas du résultat escompté :

Il était plutôt rare qu'un païen, en danger de mort et entouré de chrétiens, meurt sans baptême. Dans quelques cinquantaines d'années de notre activité missionnaire, Yaoundé avec les quelques centaines d'écoles de brousse, enregistrait à peu près 5000 baptêmes par an, dont près de mille en danger de mort, enregistrés par nos chrétiens à des païens mourants¹⁰¹.

De ce qui précède, tout porte à croire que les convergences autant que les divergences entre le christianisme et la religion traditionnelle des *Ewondo* ont favorisé la « mission civilisatrice » de l'Occident chrétien et par corollaire, l'altérité religieuse des *Ewondo*.

Ayant ainsi mis en évidence les raisons fondamentales de la croisade des forces religieuses en pays *ewondo*, il est question de voir dans la suite de ce volet comment ces forces exogènes ont-elles intervenu dans ce processus ?

4. Interventions des missions chrétiennes dans les croyances et rites des *Ewondo*

Cette articulation n'étudie pas en détails l'œuvre des missions chrétiennes en pays *ewondo*, elle se propose plutôt de montrer à partir d'importants projets et réalisations, la participation *in obliquo* des missions chrétiennes dans le processus d'altérité religieuse des *Ewondo*. En effet, forts des principes doctrinaux de leurs organisations religieuses, et eu égard

⁹⁹ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 56.

¹⁰⁰ Messina, *Jean Zoa...* p. 145.

¹⁰¹ Mveng, *Histoire des Eglises chrétiennes...*, p. 95.

aux objectifs assignées par la fameuse « mission civilisatrice », les missionnaires catholiques et protestants à l'œuvre au Cameroun, en pays *ewondo* en l'occurrence, vont agir dans leurs champs d'apostolat respectifs pour éradiquer les croyances et rites ancestraux, antinomiques au *credo* chrétien. Notre enquête révèle que leurs interventions se sont faites de manière à la fois indirecte et directe.

a. Interventions indirectes des missions chrétiennes

Nous avons pu les déceler à travers l'influence des œuvres scolaires, sanitaires, caritatives et associatives dans l'évolution des pratiques religieuses des *Ewondo*. Seulement, loin de faire l'état de lieux de toutes les œuvres sociales des missions chrétiennes en pays *ewondo*, il est question dans ce volet de montrer comment certaines œuvres ont-elles considérablement impacté sur les croyances et rites ancestraux.

5. L'impact des œuvres scolaires des missions chrétiennes dans la religion *ewondo*

“L'enfant est le père de l'homme”.

Ce postulat de Claparède, psychologue et pédagogue Suisse, fondateur des sciences de l'éducation, renvoie à l'idée selon laquelle les enfants sont les adultes de demain¹⁰². Dès lors, chaque génération responsable doit comprendre que l'avenir de la société dépend de son système éducatif. J. Piaget ne pense pas autrement. Selon le pédagogue, les hommes sont tous des apprenants actifs dès leur naissance, et l'espace institutionnel majeur de l'apprentissage est l'école. C'est en fait l'école qui assure la socialisation de l'enfant et partant de l'homme, à travers le processus de transmission et d'acquisition des comportements respectueux des us et coutumes de la société¹⁰³. Aussi, les spécialistes des sciences de l'éducation s'accordent à penser que les modèles de développement de l'enfant sont déterminés par l'action conjointe et réciproque de la génétique et de l'environnement.

Au regard des rites d'initiation *so*, *ongunda* et *mevungu* décryptés au chapitre précédent, il est indubitable que les *Ewondo* n'étaient guère étrangers à ces théories pédagogiques modernes. Les rites d'initiation des filles *mevungu*, *ongunda*, et des garçons, *so* constituaient de véritables écoles de la vie et de la sagesse.

¹⁰²Microsoft ® Encarta ® 2009.

¹⁰³ Ibid.

Or, engagés dans la croisade contre les traditions africaines, taxées ‘‘païennes’’, et instruits du rôle indispensable de l’éducation, les missionnaires se doivent prioritairement de créer des écoles confessionnelles, à côté et parfois avant la construction d’une chapelle. Ici, l’enseignement de la *Bible* dont l’importance a été sus-évoquée, était primordial. On se souvient encore aujourd’hui qu’il fut avec l’enseignement des langues, l’une des matières principales. L’objectif final étant de changer voire transformer les consciences des jeunes Africains encore maléables, en faveur de la foi chrétienne. Ces derniers étaient d’autant plus ciblés que bon nombre d’entre eux n’avaient pas encore l’âge de solliciter un rite d’initiation pour jeune adulte. Bon nombre manquaient de moyens pour ce faire, notamment les fils et filles d’esclaves et de clients, *mintobo*, ainsi que les orphelins. Ces derniers constituaient donc de toute évidence la cible privilégiée de l’éducation chrétienne. Au départ gratuit, peu coûteux et moins éprouvant que les rites initiatiques ancestraux, l’école catholique a été de ce fait un milieu attrayant pour les déshérités de l’ordre ancien¹⁰⁴.

Ce faisant, les missionnaires rejoignent la théorie behavioriste, selon laquelle, l’esprit d’un nouveau-né est une feuille vierge, ou *tabula rasa*, et tous les comportements sont déterminés par des stimulations issues de l’environnement (éducation, milieu social, environnement, etc). On comprend dès lors pourquoi le baptême du nouveau-né sera obligatoire dans les communautés protestantes et catholiques de même que le sacrement de communion pour les jeunes enfants. Ces rites chrétiens étaient et demeurent encore aujourd’hui des cérémonies festives chez les *Ewondo*.

C’est donc d’abord au niveau de l’école que se déploie la stratégie missionnaire d’éradication des traditions ancestrales. Le père J. Baumann le reconnaît :

Je préférerai le vrai travail apostolique, propager la foi parmi le païens. Pour cela, la méthode était de créer des écoles que l’on confiait à des maîtres indigènes, qui étaient en même temps catéchistes, afin de gagner ainsi géographiquement et spirituellement le monde païen au Christ et à l’église¹⁰⁵.

La croissance du nombre des élèves et écoles catholiques de 1890 à 1916 est digne d’intérêt : on passe de 38 à 24565 élèves et de 1 à 230 écoles¹⁰⁶. De 1921 à 1935 le nombre

¹⁰⁴ [Http://www.missionerh.com](http://www.missionerh.com) consulté le 12 mars 2019.

¹⁰⁵ Mveng, *Histoire des Eglises chrétiennes...*, p. 78. En effet l’éducation existe dans toute société. Dès la naissance de l’Eglise chrétienne, le devoir de proclamer ‘‘la Bonne nouvelle’’ implique celui d’enseigner et de systématiser le message révélé. C’est au Moyen Age que la chrétienté fait de l’école une affaire de l’Eglise. Au cours de la Renaissance dont le souci affirmé est de réhabiliter l’antiquité greco-romaine. Ce qui n’empêcha pas l’Eglise chrétienne d’exercer le leadership en la matière. A partir du XVI^{ème} siècle, les écoles épiscopales se transforment en universités. Au Cameroun, les premières écoles modernes furent l’œuvre des missionnaires, d’abord de la Baptist Missionary Society en 1845, puis les Pallotins à Marienberg en 1890 et dans les autres stations.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.76.

d'élèves des écoles catéchistes est passé de 8000 à 13104. Cette évolution *in crescendo* au fil des années traduit l'expansion fulgurante du catholicisme qui érode le patrimoine religieux ancestral. Du côté de la MPA, la carte scolaire affiche une évolution fulgurante : le nombre d'écoles et les effectifs d'élèves accroissent considérablement, il double de 1921 à 1925. Dans la région du Ntem l'un de ses fiefs, la MPA assurait en 1953, 80% de la scolarisation des enfants¹⁰⁷. L'école confessionnelle devint ainsi la référence pour l'éducation de la jeunesse en pays *ewondo*

Dans ces conditions, l'impact de l'école sur les croyances et pratiques ancestrales est sans équivoque : elle produit au fil des ans des générations d'adultes acquis aux préceptes du christianisme ; ceux-ci deviennent de toute évidence des disciples de la foi chrétienne. Tout chrétien ayant la vocation missionnaire, l'école confessionnelle exerça à long terme un effet multiplicateur du nombre d'apôtres et en quelque sorte de croisés contre les rites "païens". L'histoire retient que c'est d'abord à l'école de la mission qu'a été formée la première élite chrétienne locale, composée de moniteurs, de laïcs, de catéchistes, d'évangélistes, de pasteurs, de prêtres et d'évêques. Tous acquis à l'objectif de la mission. Pour ce faire, l'école de la mission disposait d'au moins cinq atouts nécessaires pour supplanter la religion traditionnelle par le christianisme : l'apprentissage des langues étrangères, latine principalement, une langue locale compréhensible dans une vaste aire culturelle, l'intégration de l'évangile dans l'éducation, le sacerdoce des moniteurs et des catéchistes et la rigueur de la discipline infligée aux enfants et aux ouailles en général.

- **L'atout linguistique**

S'agissant de l'atout linguistique, l'adoption de *l'Ewondo* par les missionnaires catholiques, dialecte sœur des autres parlers *beti*, comme langue d'évangélisation et de scolarisation, constituait un élément déterminant dans l'expansion et l'enracinement du catholicisme dans les régions du Sud, du Centre et de l'Est du Cameroun¹⁰⁸. La priorité fut accordée à l'enseignement de la Bible à l'école ainsi qu'au latin dans la liturgie.

¹⁰⁷ Mbala "La Mission Presbytérienne Américaine" ..., p. 85.

¹⁰⁸ Mbala "La Mission Presbytérienne Américaine" ..., p. 85.

- L'enseignement de la *Bible* à l'école

La deuxième stratégie de l'école confessionnelle était l'enseignement de la doctrine chrétienne aux élèves. En effet, jusqu'à une époque récente, l'apprentissage des textes bibliques était l'une des matières de base dans les établissements confessionnels depuis l'école maternelle jusqu'au collège. Figuraient dans les programmes scolaires, outre la doctrine chrétienne, l'apprentissage des prières, des cantiques et chants religieux. Tout élève de la mission devait être baptisé, puis recevoir la première communion à la suite des épreuves de catéchisme. À la mission catholique, les Pères Pallotins et spiritains baptisaient parfois les enfants sans prévenir leurs parents. La discipline était de rigueur et la bastonnade une sanction ordinaire appliquée à l'encontre de tout élève qui violait le règlement scolaire. Chaque journée à l'école ainsi que toute activité commençaient et s'achevaient par une prière, et le signe de croix chez les catholiques. Ces derniers étaient astreints à porter le crucifix. Très souvent chez les presbytériens, au début et à la fin de la leçon, le moniteur entamait un cantique que l'ensemble des élèves de la classe reprenait en chœur¹⁰⁹.

En outre, l'emploi du temps hebdomadaire respectait scrupuleusement le quatrième commandement du décalogue ; le dimanche, jour de sabbat, tous les élèves devaient obligatoirement se rendre à la messe chez les catholiques et au culte chez les protestants. À la MPA, les tout-petits (entre trois et six ans) fréquentaient "l'école de dimanche", sorte de culte-école d'enfants où les épouses des missionnaires s'évertuaient à transmettre des rudiments de la *Bible* par des dessins, des chansons et des jeux. Les néophytes les suivaient toute oreille et toute immobilité. L'accent était particulièrement mis sur les préceptes de la religion chrétienne, notamment les 10 commandements. À la mission catholique, à la sortie de la messe et pendant les vacances scolaires, les enfants apprenaient par cœur à réciter le chapelet, le *Credo in unum Deo*, "Je crois en un seul Dieu" et le *Pater Noster* (Notre père). Certains élèves étaient sélectionnés pour devenir des servants de messe et d'autres des candidats au Petit-séminaire.

En dehors de la fréquentation quasi quotidienne de l'école, tout élève était astreint au cours de catéchisme afin d'assimiler la doctrine de l'Église et se préparer à recevoir le sacrement de communion. L'accès à ce sacrement était sanctionné par un examen rigoureux des enseignements et des dogmes de l'Église par le catéchiste. Il est intéressant de souligner que le succès à cet examen religieux donnait et donne encore lieu aujourd'hui à une fête rituelle

¹⁰⁹Vincent, *Traditions et transition...*, p. 55.

de rejouissance familiale et amicale en l'honneur de l'impétrant : “la fête de la première communion”, *abôg cumliun osû*. Des cartes de baptême et de communion tenaient lieu de certificats de la chrétienté. Inutile de rappeler que le port du chapelet était obligatoire car il constituait aux yeux de tous un insigne de convesin au catholicisme. Les catéchumènes se montraient d'ailleurs fièrs et rassurés d'arborer le chapelet porté au cou ; d'où cette maxime restée célèbre en pays *ewondo* : “On reconnaît le chrétien par le signe de croix”, *Ba yëm kristen à dëm koloss*¹¹⁰. Aussi il nous a été révèlé que le port du chapelet était et reste encore une arme anti-sorcier.

De ce qui précède, on comprend l'enthousiasme monstre avec lequel bon nombre d'enfants et de parents se sont précipités volontiers pour les sacrements chrétiens. C'est également pour les mêmes motivations que beaucoup préférèrent et préfèrent encore aujourd'hui l'école confessionnelle aux écoles laïques. Ce fut le cas de la famille de Bessala Martine une interlocutrice de Minlaaba. Écoutons-là :

Le premier de la famille à se convertir fut Engelbert, mon propre cadet, âgé de 10 ans environ, qui avait été confié à l'école des Pères par mon père lui-même. Puis ce fut un autre frère, Owona Bénéôit, baptisé aussi à l'école. Moi-même je suis fais baptiser...Mes parents ont fait d'abord baptiser tous leurs parents. Eux ont été baptisés après¹¹¹.

Au regard ce qui précède, il apparaît clairement que l'école confessionnelle devint la voie la plus indiquée pour reléguer de génération en génération les croyances ancestrales aux calendes grecques. Les parents et leurs enfants étaient d'autant plus enclins à cette option que l'école paraissait le chemin ultime pour accéder au rang des nouveaux privilégiés de la société moderne. Était donc révolue l'époque où la hiérarchie sociale était dominée par les polygames, les organisateurs et les maitres des rites, les guérisseurs et les devins.

À vrai dire, avec l'arrivée des missionnaires et la construction des écoles confessionnelles d'abord, puis laïques par la suite, c'est plutôt l'élite scolarisée et christianisée qui se hissa progressivement au sommet de la société. Ceux des enfants qui ne le percevaient pas si tôt, se voyaient accompagner à l'école à coups de chicotte par les parents¹¹². On le voit, l'école de la mission devint donc pour les jeunes des villages, la première occasion de tourner carément le dos et de s'opposer à leur religion ancestrale. Juliana est assez explicite : “Au

¹¹⁰Cette pratique brisait avec le port des talismants et autres objets “fétiches”, des croyances traditionnelles, cf. Martine Evina, 75 ans, ménagère, Akometam, 10 juin 2016.

¹¹¹ Martine Bessala, 90 ans, Ménagère, Minlaaba, 15 décembre 2019.

¹¹² Nous n'allons pas nous étendre sur l'ensemble de l'œuvre scolaire des missions chrétiennes au Cameroun, tel n'est pas notre popos ; nous voudrions seulement montrer l'impact de cette œuvre sur l'évolution des croyances et rites *Ewondo*. [Http://www. missionerh.com](http://www.missionerh.com) consulté le 12 mars 2019.

début, les parents disaient : mon enfant n'ira pas à l'école, il sera chef et recevra mon instruction. Mais les enfants se sauvaient d'eux-mêmes pour l'école''¹¹³. Les parents qui avaient hésité ou refusé d'envoyer leur enfants à l'école vont comprendre plus tard qu'ils avaient maintenu les leurs à la frontière de la « civilisation ». Ils le regretteront car les diplômes obtenus au terme du cursus scolaires : certificat d'étude primaire élémentaire, brevet élémentaire et plus tard baccalauréat, offraient aux jeunes l'accès aux métiers nouveaux : moniteurs, infirmiers, agents de l'État. L'ascension sociale des jeunes diplômés va créer des complexes de supériorité et d'infériorité entre scolarisés et analphabètes. De nouvelles compétitions et jalousies fondées sur l'obtention du diplôme firent surface au sein des familles et des lignages, tant il est vrai que les « évolués » jouissaient dorénavant des avantages correspondant à leur statut social : salaire, médaille, invitation dans les cercles des nouveaux maîtres etc.¹¹⁴

Ce faisant, les « évolués » se détachèrent *de facto* des liens coutumiers avec la société ancienne. C'est en fait par l'école qu'un fils de pauvre, de déshérité, d'esclave pourrait désormais s'affranchir du syndrome post-traumatique des discriminations fondées jadis sur la coutume. Dorénavant, l'avenir appartient aux écoliers et non forcément aux fils de chefs et grands initiés. Les jeunes *Ewondo* et des parents s'en apercevront lorsqu'ils verront les tout premiers instruits, en l'occurrence ceux ayant fréquenté l'école de la mission, à l'exemple de Charles Atangana Ntsama, d'origine pourtant modeste, accéder à la hiérarchie de l'administration ou de l'Eglise. Ce conseil prodigué par un notable *mvog* Ada aux siens, quelques temps avant son exécution le 11 avril 1907 pour complot d'assassinat contre Charles Atangana en est révélateur : « Un *mvog* Atemengue Charles Atangana nous a ravi le pouvoir parce que nous ne sommes pas instruits. Que les *mvog* Ada qui restent envoient leurs enfants à l'école''¹¹⁵.

Au bout du compte, les croyances et pratiques ancestrales furent progressivement bannies par l'école confessionnelle : de milliers de jeunes instruits se transformèrent en fervents chrétiens, souvent au mépris de leurs us et coutumes. Ils devinrent par corollaire les nouveaux repères de réussite sociale et religieuse. La fréquentation des institutions scolaires confessionnelles constitue ainsi le point de départ de l'aliénation des générations futures des

¹¹³Juliana cité par Vincent, *Traditions et transition...*, p. 54.

¹¹⁴ [Http://www.chretiensocietes.revue.org](http://www.chretiensocietes.revue.org) consulté le 10-05-2014.

¹¹⁵ Mbala, « Charles Atangana... », p. 86.

Africains. En libérant socialement des couches déshéritées, l'école contribuait *in obliquo* à long terme à la diversion des Africains de leur tradition et par voie de conséquence, à leur adhésion aux rituels chrétiens. C'est dans ce sens que la Grande Royale déclara :

L'école étrangère est la forme nouvelle de la guerre que nous font ceux qui sont venus ...L'école où je pousse nos enfants tuera en eux ce qu'aujourd'hui nous aimons et conservons avec soin, à juste titre. Peut-être notre souvenir lui-même mourra-il en eux. Quand ils reviendront de l'école, il y en a qui ne nous reconnaîtront pas.¹¹⁶

Mais il est admis largement que le succès de l'école à l'ère coloniale résulte en grande partie du sacerdoce des enseignants et des catéchistes.

- Le sacerdoce des enseignants-catéchistes

La troisième stratégie de la mission chrétienne était le sacerdoce voire l'abnégation du personnel africain. Nonobstant les faibles rémunérations, leurs résultats scolaires étaient et demeurent aujourd'hui de loin les meilleurs. À titre d'exemple : les résultats d'admission au Certificat d'Études Primaire et à l'École Supérieure de Yaoundé¹¹⁷. Notre enquête révèle que le sacerdoce est le fondement de l'enseignement confessionnel. Les moniteurs et les catéchistes, inspirés et encouragés par les Saintes écritures citées plus haut qui exaltent avec insistance l'humilité, la pauvreté, le danger des richesses, le détachement des biens matériels, le don du service altruiste, se contentèrent des "salaires de catéchistes" que la mission leur versait¹¹⁸. Le Père Baumann le révèle de manière à peine voilée :

Nos maîtres comprenaient ces conditions de vie et acceptaient sans histoire un salaire mensuel de 12 à 20 marks, selon l'ancienneté et par idéal pour diffuser le christianisme. Il faut d'autant plus leur savoir gré de cela qu'ils auraient facilement pu trouver un meilleur salaire ailleurs. Sans doute, leur position de maître était en général bien considérée et source d'influence ; mais, ils n'avaient ni droits ni privilèges civils, comme les chefs. Par leur parole, comme par leurs actes, et surtout par leur bon exemple, ce furent les vrais pionniers du christianisme, en première ligne¹¹⁹.

¹¹⁶Cheikh Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961, p. 47 et p. 57.

¹¹⁷Mbala, "La Mission Presbytérienne Américaine...", p. 89.

¹¹⁸*La Bible de Jérusalem...*, Matthieu, 5, 1-12, pp. 1448-1449 ; Matthieu 6, 19-21, pp. 1451-1452 et Matthieu 19, 23-30, pp. 1451-1452.

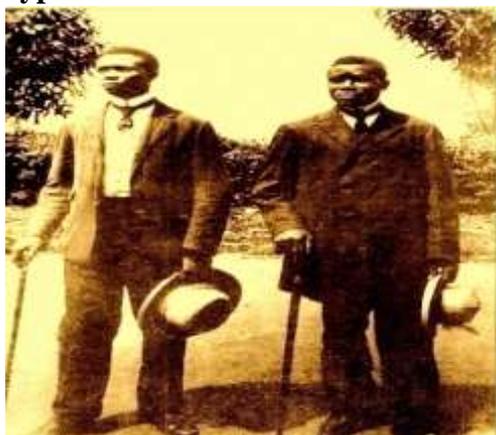
¹¹⁹Mveng, *Histoire des Eglises chrétiennes...*, pp. 63-65. On peut aussi consulter du même auteur, *Cent ans d'évangélisation...* pp. 353-354. Entre 1914 et 1917, pendant les années qui suivirent la Grande Guerre jusqu'à l'arrivée des missionnaires de la relève, en l'occurrence les Spiritains, les maîtres-catéchistes restèrent les seuls acteurs de la mission chrétienne catholique. En effet, la congrégation avait perdu au Cameroun 9 prêtres, 22 Frères, 5 Sœurs (religieuses), En outre, les Anglais avaient refoulé vers l'Europe 5 prêtres, 2 Frères et 3 Sœurs ; tandis que les Français en avait refoulé 5 prêtres, 4 Frères et 3 Sœurs. Cf. Mveng, *Histoire des Eglises chrétiennes...*, p. 64.

Dans des conditions aussi pénibles, les moniteurs de la mission assumaient non seulement la fonction enseignante, mais également celle de catéchiste et parfois de prêtre pour l'admission des sacrements :

Pendant les années qui suivirent la guerre jusqu'à la reprise du travail missionnaire par nos successeurs spiritains, ils furent les vrais porteurs du christianisme, ils présidaient régulièrement le culte de dimanche, dirigeaient la prière commune et enseignaient, donnaient le baptême en danger de mort ; ils ont essayé de garder éveillées la foi et la vie chrétienne¹²⁰.

Quelques uns de ces moniteurs-catéchistes restent ancrés dans la mémoire des *Ewondo* et méritent d'être cités : Joseph Ayissi, maître principal de l'école de Mvolyé, Pierre Mebe dont l'un des fils devint prêtre, Petrus Assiga en pays *Eton*, maître principal de l'école de Nkooza sans oublier tant d'autres dans les postes secondaires de Mvolyé, Nkometu, Nkol Akono, *mvog* Manga, Minlaaba et Obout¹²¹. Leur travail sacerdotal inspirera longtemps encore d'autres générations d'enseignants et de catéchistes camerounais. La photo ci-dessous représente deux illustres maîtres-catéchistes de la mission catholique.

Photo n° 12: Joseph Ayissi à gauche et Pius Ottou à droite, deux catéchistes moniteurs *ewondo*, prototypes de collaborateurs africains des missionnaires catholiques.



Source : Archives privées de Madeleine Biloa, 91 ans, ancienne du sixa et descendante de Charles Atangana, Yaoundé, le 30 octobre 2014.

Leur costume à la mode européenne, ajouté à leur engagement sacerdotal au service de la mission catholique, reflètent le prototype d'auxiliaires dont ont eu recours les missionnaires dans la croisade anti-rite.

¹²⁰Mveng, *Histoire des Eglises chrétiennes...*, p. 64.

¹²¹ Ibid.

6. L'influence du *sixa*

Le *sixa* est un internat-école de filles créé par la mission catholique pour former des fiancées ou des déshéritées à la vie chrétienne¹²². Y sont recrutées diverses catégories de femmes : les jeunes filles fiancées en formation en vue de l'obtention du sacrement de mariage ; les filles célibataires sans prétendant pour le mariage : les filles en situation précaire : veuves, orphelines, femmes fuyant les mariages imposés, ou celles maltraitées par leur époux ou par la co-épouse préférée *mpkek*, ou encore par leur belle-famille. On trouvait enfin dans le *sixa* les adolescentes attirées par la vie chrétienne voire missionnaire, dans l'espoir d'épouser un mari chrétien monogame ou de devenir une servante de Dieu, appelée ici "Sœur" voire "religieuse"¹²³. Soulignons que les néophytes devaient proclamer solennellement les vœux de chasteté et de pauvreté auxquels chaque récipiendaire s'engageait. Les candidates à la formation de "religieuses", au terme de leur cursus, pouvaient entrer au sein des congrégations missionnaires telles que les "Oblats", "Soeurs de Marie", "Soeurs de l'Assomption", "Soeurs du Sacré cœur"... C'étaient en fait des pépinières des femmes chrétiennes constituant l'élite féminine de la transformation des consciences des filles à la foi chrétienne. Cette vocation ainsi que les monastères et couvents faisaient des *sixa*, des centres d'acculturation de la femme *Ewondo*. Si pour les élèves-fiancées, le séjour au *sixa* était éphémère puisqu'elles devaient y sortir pour se marier à l'église, quant à celles ayant la vocation proprement dite de "sœurs", il ne fait pas de doute que leur vie était désormais consacrée corps et âmes au service de la mission en acceptant solennellement les vœux de chasteté et de pauvreté"¹²⁴.

De toute évidence, cette nouvelle vocation du célibat des "sœurs" était en fait aux antipodes de la fonction traditionnelle de la femme africaine, matrice féconde et nourricière pour la lignée ancestrale. Le principe cardinal du *sixa*, digne d'intérêt pour notre problématique, était ce serment que chaque néophyte s'engageait à appliquer *stricto sensu* : "Je refuse Satan et les rites païens" : *Ma tep Satan aï mekën me häiden*¹²⁵. Une fois christianisée dans le *sixa*, la femme tournait carrément le dos aux rites féminins *mevungu*, *ongunda* et *evodo* anciennes "écoles" traditionnelles taxés de "païennes" par la mission chrétienne. En mai 1971,

¹²² Le terme "sixa" est une déformation par le parler beti du mot anglais *sister*, en allemand "schweister", qui désigne "sœur" en français, cf. [Http://www.missionerh.com](http://www.missionerh.com) consulté le 12 mars 2019.

¹²³ Madeleine Biloa, 91 ans, Ménagère et ancienne du *sixa*, Yaoundé, 30 octobre 2014.

¹²⁴ Idem.

¹²⁵ Idem.

Francisca, (alors âgée de 70 ans), ancienne élève du *sixa*, initiée auparavant au rite *mevungu*, affirme :

J'ai suivi autrefois le *mevungu*...il était très utile. On disait des lois de rite : "il ne faut pas tuer, il ne faut pas voler, il ne faut pas courir après le mari d'autrui". Chacune venait et jurait, si bien que quand tout le monde avait fait le rite, il n'y avait plus de vol. Vous pouviez laisser votre porte ouverte...De même vos plantations ne risquaient plus rien. Ainsi le pays était calme.En effet, après avoir quitté mon village, je suis allée au couvent chez des Sœurs et on m'a forcée à ne plus penser à ça et à tout oublier¹²⁶.

De ce qui précède, nous convenons avec l'abbé L-P. Ngongo que "le *sixa* constituait avec l'école le meilleur canal des idées chrétiennes"¹²⁷. Plus profondément l'un des axes majeurs de la stratégie missionnaire pour éradiquer les croyances "païennes" consistait à passer par l'éducation de la jeune fille et des garçons pour les convertir au christianisme. Mgr J. Zoa le dit sans détours :

L'éducation et l'école chrétienne s'inscrivent en droite ligne dans la mission de l'Eglise universelle : elles naissent d'une inspiration, d'un appel que l'Eglise perçoit à travers ses divers contacts avec le milieu auquel elle est envoyée¹²⁸.

Ce faisant cela ne fait aucun doute que les missionnaires avaient bonne conscience que l'enfant est le père de l'homme. En dehors de l'éducation chrétienne, l'intervention indirecte des missionnaires contre les pratiques rituelles des *Ewondo* se cristallise par leurs œuvres caritatives.

7. L'impact des œuvres caritatives des missionnaires chrétiens

Nos recherches et analyses révèlent que l'ensemble des œuvres caritatives des missions chrétiennes participaient à leur stratégie de charme auprès des Africains. Ce volet dévoile les axes de cette stratégie, à savoir, les impacts des impressionnantes œuvres sociales : actions sanitaires, assistance à des personnes vulnérables, sans oublier l'effet de l'art occidental chrétien.

¹²⁶ Vincent, *Traditions et transition...*, pp. 143-144.

¹²⁷ Ngongo, *Histoire des forces religieuses...*, p. 129.

¹²⁸ J.P.Messina, *Jean Zoa, Prêtre, archevêque de Yaoundé, figure charismatique et prophète de l'Eglise catholique, 1922-1998*, Yaoundé, Presses de l'UCAC 2000.

8. L'impact des œuvres missionnaires de santé

Mens Sana in corpore sano

Cette maxime latine veut tout simplement dire que c'est dans un corps physiquement en bonne santé que s'abrite un esprit saint voire pur. Les Saintes écritures ne pensent pas autrement : Dieu et son fils exigent aux leurs d'être purs, sanctifiés à l'effet de mériter de la félicité¹²⁹. Et l'évangile renchérit : "J'étais malade et vous m'avez visité ...".

On le voit, les missionnaires chrétiens qui s'implantent au Cameroun fin XIX^e, début XX^e siècle, sont fortement instruits de ce lien entre l'évangélisation et l'œuvre médicale, et ce, d'autant plus qu'ils sont informés des ravages que causent à cette époque les maladies endémiques tropicales telles que le paludisme, la filariose, la maladie du sommeil et la lèpre. Et pourtant, au plan local africain, il existait des rites pour les conjurer :

Si quelqu'une allait voler, elle tombait malade ; si elle n'avouait pas, elle mourait. Il fallait qu'elle avoue pour guérir. Les hommes pouvaient voler aussi. Ils devaient alors être purifiés. On faisait boire au coupable du jus d'herbes malaxées avec les mains et on en mettait sur la tête. Ainsi il était purifié¹³⁰.

Or, ces pratiques, on l'a vu, furent taxées de "fétiches" et systématiquement condamnées puis supplantées par la médecine occidentale. Les premiers missionnaires étaient d'autant plus engagés sur ce plan eu égard à la menace sérieuse que constituait pour eux-mêmes ces endémies. N'oublions pas que nombre de missionnaires à l'œuvre en Afrique équatoriale périrent de malaria, de maladie du sommeil ou de dysenterie amibienne¹³¹. Ainsi dans chaque station, les missionnaires fondèrent un hôpital ou à défaut un dispensaire. Des léproseries virent le jour dans de principaux centres hospitaliers. Hormis des soins de santé dispensés dans ces stations, les missionnaires effectuaient des visites de dépistages et de soins "cleanics". Des malades y accoururent de toutes les régions du Cameroun et parfois des pays voisins, Guinée, Gabon, Congo et Centrafrique pour se consulter et se faire soigner. Certains parmi eux furent recrutés comme infirmiers, moniteurs ou ouvriers, tous se transformèrent en fidèles serviteurs de l'entreprise religieuse missionnaire¹³².

¹²⁹ *La Bible de Jérusalem...*, Exode, 19, 6, 12, p. 110 ; Matthieu 15, 10, p. 1465.

¹³⁰ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 112.

¹³¹ Song "Les Missionnaires Presbytériens ...", pp. 112-113.

¹³² C'est ainsi qu'au cours d'une de ses tournées habituelles à l'Est du Cameroun, le Pasteur Emerson organisa le 20 août 1933 à Momjepom un culte de Sainte-Cène où l'on enregistra 509 participants et 25 conversions, Song, "Les Missionnaires Presbytériens Américains" ..., pp. 113-114.

Il faut remarquer que les campagnes d'évangélisation accompagnaient souvent celles de dépistage de maladies et de soins. Au sein de chaque centre de santé, les missionnaires firent construire une chapelle et distribuèrent des ouvrages illustrés de phallographes et textes tirés des évangiles aux patients et garde-malades. Ceux-ci pouvaient également lire des affiches où étaient écrits des passages bibliques. Ainsi, l'œuvre médicale des missionnaires était associée à la conversion. Le rapport annuel de l'O.N.U. pour l'année 1954 sur les établissements hospitaliers au Cameroun révèle : 69075 malades hospitalisés dans les formations sanitaires publiques officielles construites par l'administration, 6 671 dans les hôpitaux de la mission catholique (Fondation *Ad Lucem*), 12 063¹³³.

De ces statistiques, il ressort une emprise considérable de l'œuvre sociale médicale des missions chrétiennes sur les consciences des populations¹³⁴. Des dons extérieurs se greffaient aux subventions de l'administration. En 1953, par exemple, selon un rapport des Archives Nationales de Yaoundé, le gouvernement français accorda 2 500 000 francs de subventions aux trois centres hospitaliers de renom : Enongal, Metet et Sackbayeme¹³⁵. Soulignons que des gratifications en termes de médailles de l'administration coloniale visaient à encourager les missionnaires et leurs collaborateurs. Des hôpitaux non moins importants furent créés dans les principales stations. Leur influence va s'accroître notamment avec la fondation chrétienne *Ad lucem* par le Dr L. P. Aujoulat. Les populations de la Région du Centre se souviennent encore aujourd'hui du Dr Aujoulat dont la renommée déborda le cadre hospitalier. Il n'est pas superflu de signaler que le rayonnement de son action sanitaire explique en partie son influence dans l'émancipation politique du Cameroun. Il en découle une emprise sociale et psychologique des missions chrétiennes.

Or, nous savons que les grands centres hospitaliers missionnaires que nous venons de présenter sommairement se situaient dans des régions où les rites traditionnels avaient atteint le haut du pavé à l'orée du XX^{ème} siècle. On peut donc raisonnablement estimer que l'œuvre sanitaire des missions chrétiennes hypothéquait sérieusement l'engouement des *Ewondo* aux rites de guérison *esié, esob nyol, so* et *ngi*, ainsi qu'aux oracles. M. Bleu, alors Chef de

¹³³ Mbala, "La Mission Presbytérienne Américaine" ..., p. 74.

¹³⁴ Ibid. p. 74 et p. 87. En plus de cette vocation chrétienne inhérente à toutes les missions chrétiennes, la MPA bénéficiait des atouts particuliers : le niveau élevé du perfectionnement de leurs infrastructures et équipements matériels en provenance des USA : laboratoire, salle d'opération, cabinet dentaire, maternité, chambres d'hospitalisation. De plus il y avait des dons de bienfaiteurs des USA. A ce sujet, H.L. Weber révèle par exemple que l'hôpital d'Enongal fut construite de 1919 à 1922 grâce à un don de 250 000 dollars offerts à la MPA par Culberston, un riche Américain de l'Eglise Presbytérienne des U.S.A.

¹³⁵ Mbala, "La Mission Presbytérienne Américaine" ..., pp. 75-76.

subdivision administrative d'Ebolowa, reconnu l'ampleur de l'œuvre médicale de la MPA dans le Sud du pays en proie à de terribles endémies :

Nous n'avons aucune raison de faire preuve d'hostilité à l'égard des missionnaires médecins. Mission Américaine nous assure de son précieux concours par la création d'une formation privée... Le champ d'activités est si vaste en la matière que nous ne pouvons qu'encourager et aider dans la mesure de nos moyens tous ceux qui font acte de prévoyance sociale envers nos administrés. Pour ce qui est du versement de la patente, j'ai décidé d'en exempter la Mission Américaine eu égard au but philanthropique et humanitaire qu'elle se propose de poursuivre¹³⁶.

En conséquence, en dépit de quelques incompréhensions survenues entre missionnaires et administrateurs coloniaux, tous s'accordèrent à évoluer la main dans la main en vue d'enraciner la médecine occidentale au Cameroun¹³⁷. Ainsi par leur offre médicale précieuse, les missions chrétiennes avec l'aval et l'appui des autorités administratives locales ont su exercer un effet de charme vis-à-vis des indigènes, scellant par là, une union sacrée mission-administration, en faveur de la promotion de « la mission civilisatrice » de l'Occident chrétien et ce, au détriment des us et coutumes africains¹³⁸. Ainsi, dans la perspective du long terme, il est évident qu'aussi longtemps que les populations recouvraient la santé auprès des missionnaires, ils manifesteraient leur adhésion au christianisme, religion de leurs bienfaiteurs.

Dès lors, il apparaît clairement que la christianisation était liée à l'offre médicale et caritative des missions chrétiennes. On peut donc se demander ce qu'advierait à la mission chrétienne à la fin de cette offre philanthropique ? La pertinence de ce questionnement permet d'appréhender plus loin les fluctuations des différentes attitudes religieuses des populations vis-à-vis des églises chrétiennes, notamment lorsque celles-ci ne pourront plus, un temps soi peu, répondre à leurs préoccupations vitales¹³⁹.

À l'analyse, on peut considérer que l'ensemble des œuvres sociales des missions chrétiennes exerçaient indubitablement un effet de charme auprès des Africains, renforçant ainsi le mythe de « l'homme blanc ». Ce fut donc incontestablement un précieux outil de dépendance religieuse et partant de la déperdition durable des croyances et rites traditionnels des *Ewondo*.

¹³⁶Mbala, «La Mission Presbytérienne Américaine» ..., pp. 75-76..., p. 76, et p. 78.

¹³⁷Ibid., p. 80.

¹³⁸ Jeanne Essomba Abessolo, 89 ans, Ménagère, Ebogo, 17 janvier 2017.

¹³⁹ Jeanne Essomba Abessolo, 89 ans, Ménagère, Ebogo, 17 janvier 2017.

9. L'impact des orphelinats et d'autres formes d'assistance à des personnes vulnérables

En dehors de l'œuvre médicale, les missionnaires s'illustraient dans leur champ d'apostolat par diverses actions caritatives. C'est ainsi qu'ils fondèrent des orphelinats où furent accueillis non seulement des orphelins, mais également d'autres personnes en situation précaire, à l'instar : des veuves, des clients (*mintobo*), des enfants en errance et des fugitifs des travaux forcés. Le Chef Supérieur des *Ewondo* et des *Bene* avait vu juste en rapportant le 12 août 1921 au Haut Commissaire de la République française au Cameroun que :

Les missionnaires américains se procurent une grande confiance parmi les gens... La raison pour la quelle les évasions augmentent c'est que on travaille beaucoup partout (...) et cela pèse naturellement au peuple. Si on veut bien contrôler, on verra que c'est dans la région des missions américaines qu'il y a plus d'évadés¹⁴⁰.

Il en ressort que la protection ainsi souvent apportée aux fugitifs des travaux forcés par les missionnaires n'est pas un hasard, elle s'inscrit dans la tradition libérale et le messianisme démocratique des apôtres du christianisme évoqués plus haut. En tout état de cause, les indigènes qui trouvaient refuge à la mission bénéficiaient des soins et de l'assistance des missionnaires. Par là, ils constituaient inéluctablement un potentiel de néophytes pour la christianisation. Ces derniers recevaient en fait des sacrements, assistaient au culte et nombreux d'entre eux ne retournaient plus dans leur village natal. Dès lors, ils tournaient *in obliquo* le dos aux us et coutumes de leur terroir. Mais n'est-ce pas le prix à payer pour tirer profit de l'offre caritative de la mission ? Tant il est vrai qu'en mémorisant ce verset biblique « j'étais malade et vous m'avez visité », les *Ewondo* se sentaient redevables envers les missionnaires chrétiens qui s'appliquaient à les soigner. Preuve que la pratique religieuse est fondamentalement fondée sur des échanges de dons et de contre-dons.

Comme on peut s'en apercevoir, pendant plus d'un siècle, les *Ewondo* furent fortement marqués par les œuvres sociales scolaires, sanitaires et caritatives des missions chrétiennes dont l'immense partie de la population tiraient plusieurs avantages. Toute porte donc à croire que par là s'établit une symbiose entre mission chrétienne et la population. Il en résulta une emprise psychologique durable qui fit perdre aux *Ewondo* la foi en leurs rites et partant, leur souveraineté culturelle au profit de la civilisation occidentale. La mission devint désormais -en

¹⁴⁰A.P.A. 11 641/A et B. Dossier Exode de la main d'œuvre, 1925, Lettre de Charles Atangana au Gouvernement du Cameroun, Yaoundé, le 12 août 1921, p. 2.

lieu et place des rites traditionnels - le rempart dont les populations font désormais recours, se substituant même par endroits à l'administration. Le constat du Chef de la circonscription de Kribi en 1926 en est révélateur :

Il n'y a pas un enfant bulu à l'école officielle de kribi. Le tribunal règle à peine chaque mois deux ou trois affaires civiles concernant les *Bulu* qui sont cependant très possessifs. On ne voit pas de *Bulu* à l'hôpital public. La station d'Efoulan de la MPA assurant la direction du pays a fort bien réussi. Elle a dans ses écoles six fois plus d'élèves que n'en ont les écoles officielles. Son dispensaire est fréquenté par tous les malades de la région. Elle a poussé la population comme elle le fait partout aux cultures vivrières et au cacao. Les villages voisins de la station sont parfaitement tenus. Comme les missionnaires vont en car ou en motocyclette, ils ont su obtenir la collaboration des chefs...¹⁴¹

L'effet de charme qu'exerçaient ainsi les œuvres caritatives des missionnaires s'inscrit sans doute dans la double logique de la pratique religieuse formulée par Sapir et de la théorie de M. Weber reposant sur la rationalité du religieux¹⁴². Sous ce prisme, les opprimés et autres déshérités indigènes, à travers l'offre philanthropique des missions chrétiennes, essayaient de trouver des réponses à leurs préoccupations quotidiennes. Il est fort significatif de noter que nombre de déshérités quittèrent leur village et s'installèrent définitivement soit à la mission, soit dans les villages riverains, appelés "villages de chrétiens"¹⁴³. L'une des figures marquantes de l'encadrement des déshérités au Sud-Cameroun fut Mary L. Taylor, missionnaire Américaine qu'on surnomma opportunément *Kellan*, qui signifie en langue locale "bonne journée" car aux yeux des assistés, cette dame américaine leur apportait souvent tout ce qui pouvait contribuer à leur bonheur quotidien. Dès son arrivée en 1938, poursuivant l'oeuvre de ses prédécesseurs, notamment de sa sœur aînée Mary Eleanor Imrie, M. L. Taylor consacra toute sa vie au Cameroun pour les œuvres caritatives¹⁴⁴. À Mvolyé, le Frère Gregor Stenzel, arrivé à Yaoundé en 1901, est également cité comme un exemple de bienfaiteur parmi tant d'autres. Il était à la fois le *factotum* de la maison, ferblantier de profession, infirmier, instituteur et organiste à l'église¹⁴⁵. Il convient de mentionner qu'à cause de leur dévouement, les religieuses, les Sœurs catholiques, seront appelées par des indigènes : "les anges de l'amour". C'est du même effet de charme que les religieuses de la congrégation des Filles de Marie, fondée par Mgr Vogt furent surnommées : "Les petites sœurs du Saint-Cœur de Marie,

¹⁴¹Mbala, "La Mission Presbytérienne Américaine" ..., p. 96.

¹⁴²La conception "rationnelle" des croyances religieuses que défend Weber n'implique pas qu'elles soient endossées par l'individu à la suite d'un raisonnement de sa part. Il reconnaît que, quelle que soit leur nature, les croyances sont normalement transmises par l'éducation et généralement par la socialisation.

¹⁴³Vincent, *Traditions et transition...*, p. 71.

¹⁴⁴Song, "Les Missionnaires Presbytériens Américains"..., p. 124.

¹⁴⁵Mveng, *Histoire des Eglises...*, p. 79.

refuges des pêcheurs’’¹⁴⁶. Le Père Baumann cite parmi tant d’actions d’assistance réalisées par les religieuses européennes, l’accueil de 60 orphelins de parents *Maka* tombés lors des représailles de Hans Dominik en 1910 à l’Est, contre les personnes accusées avoir massacré et mangé un Européen et sa suite¹⁴⁷. Le Père Baumann a gardé longtemps en mémoire le souvenir de mères d’enfants fuyant les persécutions coutumières en 1909. De ce fait, il blâma les coupables et fit convoier les survivants à la mission catholique de Yaoundé¹⁴⁸. Dans la même optique, les missionnaires s’illustrèrent dans l’accueil et la défense des fugitifs lors des conscriptions organisées par l’administration pour des travaux forcés¹⁴⁹. Le Père E. Mveng fait état du bilan humain macabre de l’achèvement du chemin de fer Yaoundé-Douala entre 1922 et 1927 :

Le chemin de fer du Centre est achevé de 1922 à 1927. Les cinq années de travail pour un parcours de 128 km furent étroitement ardues pour le pays. Les 38 km qui séparent Njock et Makak coutèrent la vie à des millions de personnes et des conditions de travail furent par endroits horriblement inhumaines. Njock pour beaucoup de gens est demeuré synonyme de chantier de la mort¹⁵⁰.

Dans de nombreux chantiers, on pouvait voir au quotidien, comme en témoigne le Père Pichon, des femmes, des filles et des enfants portant des pierres, et de la terre dans des paniers, sous la surveillance des gardes et de policiers indigènes armés de chicottes¹⁵¹. Face à de nombreuses scènes macabres, l’indignation et la protestation des missionnaires ne se firent pas attendre. Dans leur posture d’Apôtres de la libération des opprimés, et de la justice, les missionnaires se crurent en devoir de dénoncer les travaux forcés, système oppressif et inhumain aux antipodes de leurs principes doctrinaux rappelés plus haut. Ils s’engagèrent donc à protéger les victimes contre leurs bourreaux, à savoir les forces administratives. Dans une

¹⁴⁶ J.-H. Ngah Ekani, ‘‘L’impact religieux et socio-économique de l’épiscopat de Mgr Paul Etoga sur le développement de la mission catholique de Nlong de 1955 à 1987’’, Mémoire de D.I.P.E.S. II en Histoire, E.N.S., Yaoundé I, 2007.

¹⁴⁷ Mveng, *Histoire des Eglises chrétiennes...*, p. 87.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 89.

¹⁴⁹ Institué pendant le protectorat allemand au Cameroun le 2 juin 1898, le travail forcé fut prorogé après le départ des Allemands du Cameroun par un arrêté du Gouverneur français en date du 4 octobre 1924. Déjà une décision de celui-ci en date du 1^{er} juillet 1921, avait fixé à 10 jours par an, les prestations en travail dues par chaque autochtone adulte en âge de travailler. Il s’agissait en fait d’un ensemble de services obligatoires exécutés par des jeunes, filles et garçons, salariés et imposés par les autorités administratives. Ce système contraignant pour les indigènes, consistait à recruter par force la main-d’œuvre destinée aux chantiers de construction et d’entretien des infrastructures coloniales : routes, chemin de fer, bâtiments publics et des entreprises privées. Les conséquences furent des pertes humaines, la dislocation des familles et le déracinement des jeunes notamment. On lira à ce sujet E.D. Bomo, ‘‘La colonisation française dans la région de Sangmelima (Cameroun). Administration. Commerce. Missions. Chefferies’’, Thèse de Doctorat 3^{ème} cycle en Histoire, Paris I, 1984, p. 162.

¹⁵⁰ Mveng, *Histoire du Cameroun...*, p. 382.

¹⁵¹ Mbala, ‘‘Charles Atangana’’..., p. 135.

correspondance adressée à la hiérarchie de sa maison-mère, le Père Pichon, alors curé à Minlaaba, s'en plaint d'un ton de révolte ; il écrit :

On est furieux contre moi d'avoir dénoncé comme abomination l'envoi des femmes et des enfants aux travaux forcés. C'était mon devoir de le faire. Il peut vous paraître opportun à vous la Maison-mère de nous trouver exagérés dans les antichambres du Ministère des colonies. Mais notre apostolat comporte d'autres exigences et notre honneur sacerdotal aussi. Les Apôtres de jadis n'étaient pas si diplomates et ils n'hésitaient pas à opposer un "non possus" aux exigences du pouvoir séculier. L'administration fournira-t-elle les statistiques des Noirs qui se sont enfouis dans les colonies voisines par peur de ces travaux exagérés...Qu'on publie la correspondance échangée entre Mgr Vogt et le Gouverneur, qu'on publie mon rapport sur les travaux de la route d'Adzap on verra si l'opinion publique nous désapprouve¹⁵².

A vrai dire, en quittant leur terre ancestrale pour les chantiers coloniaux ou en se réfugiant à la mission, les jeunes, parmi eux les *Ewondo*, subissaient un déracinement profond. Tant il est vrai qu'à la mission comme dans les campements des chantiers de construction de nouvelles infrastructures et de grandes plantations de cultures de rente, aucun espace et aucun moment n'étaient propices à la célébration des rites ancestraux¹⁵³. Considérée davantage comme bouclier, la mission chrétienne se vit attribuer au fil des ans le mythe de refuge des opprimés. Les autorités administratives n'hésitent d'ailleurs pas à se montrer très critiques vis-à-vis des missionnaires qui protégeaient les évadés des travaux forcés. Dans un rapport adressé par le Chef Supérieur des *Ewondo* et des *Bene* au Gouverneur français en date du 29 juin 1929 on peut lire :

« Il y a peu de temps encore j'ai conduit à la circonscription
Deux familles qui s'évadaient. Les gens qui s'évadent ne viennent
Pas seulement des Yaoundés et Banés ; la plus grande partie
Vient des pays d'Ebolowa, Mvele, Eton et Woutés...La raison
Pour laquelle les invasions augmentent c'est que 1°) On travaille
Beaucoup partout dans le district, et les chefs cherchent à faire
travailler, et cela pèse naturellement au peuple 2- Si on veut bien
contrôler on verra que c'est dans les régions des missions
américaines qu'il y a le plus d'évadés »¹⁵⁴.

Dans ce prisme, le mythe de « l'homme blanc » n'est pas à sous-estimer. Tout porte à croire que les *Ewondo*, comme les autres *Beti*, opprimés ou discriminés voire asservis par les

¹⁵² Mbala, "Charles Atangana"..., p. 136.

¹⁵³ Véronique Nna, 92 ans environ, ménagers, Ngoulemekong, 04 mars 2018.

¹⁵⁴ Mbala, "la mission presbytérienne américaine"..., p.286.

leurs tentaient de s'affranchir vers la mission chrétienne où ils étaient convaincus d'être libres. Mais la réalité montre qu'ils ont mal interprété les intentions des Occidentaux, car une fois réfugiés à la mission, non seulement ils sont coupés de leurs origines mais ils vont servir les missionnaires dans leurs propres chantiers ecclésiastiques. Ce faisant, les *Ewondo* transitaient, d'une exploitation à une autre, doublée à la mission, par une domination plus subtile et profonde, à savoir celle spirituelle qu'ils assimilaient à tort à des sauveurs. Autrement dit, rongés par l'anxiété et hantés par l'arrivée des messies blancs, les *Ewondo* sans coup férir aux pièges de l'extraversion et de la domination culturelle. Ce faisant, les *Ewondo* se dépouillaient volontiers de leur souveraineté. En revanche, les missions chrétiennes explorèrent opportunément cet état d'esprit et s'en tirèrent à leur compte. A vrai dire, en protégeant et assistant les indigènes, les missionnaires éclipsèrent *de facto* la prépondérance de l'autorité traditionnelle des *zomeloa* et *mingegan*. Ils contribuèrent *in obliquo* à la substitution des valeurs culturelles ancestrales à celles occidentales, incarnées ici par la chrétienté¹⁵⁵. Dans la même veine, les remèdes et autres rituels en faveur de la santé, de la purification et de la protection sont peu ou prou délaissés au profit des produits exotiques venus de l'Occident chrétien. Toutes ces tendances extraverties des Africains sont à la base de leur dépendance et de la dégradation de la culture ancestrale. C'est dans ce sens que le Père Nicolas Ossama affirme sans ambages :

Les œuvres de charité accomplies par les missionnaires Pallotins sont le juste chemin vers le cœur du peuple et un appât pour attirer les indigènes à la mission catholique. La médecine occidentale est un moyen pour gagner les indigènes à la foi chrétienne. Elle révèle la honte à laquelle nul ne peut résister. Elle éloigne très rapidement la méfiance et le sentiment d'inquiétude de l'indigène vis-à-vis de l'Européen¹⁵⁶.

À la fin il n'y a aucun doute que l'homme *Beti*, *Ewondo* en l'occurrence, a pu délaissier ses coutumes sous l'effet de charme des œuvres caritatives de la mission chrétienne où il espérait trouver de meilleures réponses à ses préoccupations. Ce faisant, il se conformait tout simplement à une justification de la pratique religieuse que Sapir renvoie à « l'effort incessant de l'homme pour découvrir à travers les problèmes un chemin vers la sérénité spirituelle »¹⁵⁷. En plus de cet effet de charme des œuvres caritatives des missions chrétiennes, l'altérité religieuse des *Ewondo* peut être comprise par certains artifices de l'art occidental chrétien transplanté ici

¹⁵⁵ Gustave Atangana, 83 ans, Ebogo, 17 avril 2017 ; Owono Joséphine, 92 ans environ, ancienne du sixa, Yaoundé, 15 août 2014.

¹⁵⁶ Père Nicolas Ossama, cité par Essono, *L'annonce de l'évangile au Cameroun...*, p. 164.

¹⁵⁷ Bialo, "Le synchrétisme religieux au Cameroun" ..., p. 46.

par les soins des missionnaires occidentaux notamment. Quel fut l'impact de l'art occidental chrétien dans les croyances et pratiques religieuses des *Ewondo*?

10. L'impact de l'art occidental chrétien

Rappelons que l'art désigne l'ensemble des œuvres esthétiques d'une civilisation, d'un pays, d'une époque, d'un courant ou d'un créateur particulier. L'esthétique (du grec *astesis* qui signifie sensation) renvoie à la sensation du beau qui fonde la perception, l'élévation psychique et la splendeur.

Comme on s'en aperçoit aisément, l'art est indissociable de la religion dont il est au demeurant l'expression esthétique. Sur ce, il est apparu au chapitre précédent que les *Ewondo* ont su lier l'art et l'esthétique dans leurs croyances et rites ; les couleurs, les tatouages, les coiffures, la sculpture, l'architecture, les tenues vestimentaires et la nudité véhiculent des symboles qui expriment la vision religieuse des Africains, en l'occurrence des *Ewondo*.

Or, nos recherches et analyses révèlent l'effet psychologique provoqué chez les *Ewondo* par l'architecture, la musique, la sculpture et l'esthétique étrangères d'origine occidentale chrétienne¹⁵⁸. Au plan architectural, les *Ewondo* comme les autres Africains furent éblouis par le style exotique des édifices de la mission et surtout les bâtiments des églises et des cathédrales à travers leur hauteur assez élevée, la toiture en tuiles, les murs en briques, le sol cimenté et l'ornement qui visiblement tranchent nettement avec la simplicité, la hauteur basse des maisons et le matériel naturel de l'habitat traditionnel (toiture en feuilles de palmier raphia, poteaux en bois et murs en écorces d'arbres et sol nu. Il faut y ajouter le contraste frappant entre les lieux de culte chrétiens qui sont des édifices en dur et les temples naturels des cultes ancestraux (collines, cours d'eau, forêt).

On le voit, l'étrangéité de l'art occidental et son contraste évident avec l'art africain traditionnel engendrèrent des sensations de curiosité, d'admiration et de contemplation chez les *Ewondo* vis-à-vis de l'ensemble des éléments artistiques et esthétiques. Il en découle une

¹⁵⁸L'ensemble des œuvres esthétiques représentatives d'une civilisation, d'un pays d'une époque, d'un courant ou d'un créateur sert à l'entretien et à l'amélioration de l'aspect physique du corps humain, à l'élévation morale et à la splendeur. L'esthétique exprime ainsi les effets des émotions qui fondent la perception d'un individu ou d'un groupe sur les différents aspects de la vie, cf. Microsoft ® Encarta ® 2009.

perception susceptible de déboucher à des phénomènes de : séduction, sympathie, complexe, mimétisme, sans omettre la volonté d'assimilation¹⁵⁹.

En réalité, à force d'admirer les styles, les couleurs, les ornements, les photos, les images, les dessins, les langages, les instruments de musique, les sons, les statues des églises et des habitations de type occidental, les *Ewondo* s'efforcent à les découvrir de près, à les fréquenter régulièrement, à les adopter et à les reproduire sans répit et sans aucune hésitation. Ainsi impressionnés, émerveillés voire séduits par les œuvres artistiques de la culture occidentale chrétienne, nombre d'Africains adhèrent consciemment ou inconsciemment, à plus ou moins long terme à la doctrine chrétienne.

Ce faisant, ils se divertirent (du latin *divertere*, détourner) et oublièrent *in obliquo*, l'esthétique et la valeur religieuse des produits artistiques ancestraux comme le *mvett*, les chorégraphies, les tenues et un temps soit peu leurs dialectes et vision religieuse authentique. Jour après jour, d'année en année, les Africains s'engageaient presque aveuglement vers une civilisation dont ils ignoraient les tenants et les aboutissants. Mais un tel détournement en profondeur des esprits était, en tout état de cause, de bonne guerre pour les croisés engagés dans la fameuse « mission civilisatrice » en Afrique noire. Les missionnaires catholiques et protestants à l'œuvre en pays *ewondo* ont su explorer ces artifices pour inculquer aisément, psychologiquement leur religion aux ouailles.

Dans ce prisme, en oeuvrant pour la conversion des esprits, l'art apparaît comme l'outil majeur de l'altérité religieuse chez les *Ewondo*. On peut donc estimer que ce qui fut considéré comme merveilles dans l'art occidental chrétien constituait la force attractive d'un aimant qui conduisit inexorablement bon nombre des *Ewondo* à l'église catholique romaine et par ricochet, à la déperdition de leur culture originelle dont l'art est la vitrine voire l'outil d'expression.

Tout porte à croire que l'effet d'étrangeté voire d'exotisme a été un facteur non négligeable de l'altérité religieuse chez les *Ewondo* dans le sens de cette maxime : « Tout neuf tout beau ». Seulement deux questions dignes d'intérêt méritent d'être posées :

Primo, la force attractive de l'art occidental suffira-t-elle pour convertir franchement et durablement les *Ewondo* au christianisme?

¹⁵⁹Nous avons pu constater des ruines, des cases inhabitables et autres vestiges qui témoignent du style d'habitat des anciens *Beti* dans les villages les plus reculés du Sud-Cameroun.

Secundo, jusqu' à quand va durer cet effet de charme voire de séduction qui, au demeurant, relève des émotions, lesquelles peuvent s'avérer éphémères suivant les situations ou le contexte?

Photo n° 13: Photo du chantier de la mission catholique à Mvolyé en 1901.



Source : Cameroun Retro –photos du passé.

Photo n° 14: Foule immense de fidèles africains à la chapelle Saint Esprit de Mvolyé, témoin de l'euphorie des *Ewondo* pour la conversion au christianisme



Mais l'architecture et l'esthétique ne sont pas les seuls éléments de l'art occidental ayant transformé la conscience religieuse des *Ewondo*. Notre enquête fait état de l'influence de la musique dans cette entreprise.

Source : Cameroun Retro –photos du passé.

Mentionnons à titre d'exemples les cantiques suivants: "Jesus saves", "Jésus sauve" ; "la bonne nouvelle est là"; *When the roll is called up yonder*, "le jour où la trompette de Dieu tonnera", traduit en langue *bulu* par *Môse tòn Zambe j'aye jô*¹⁶⁰. Le contenu verbal de ces chants comme ceux de bien d'autres témoignent à suffisance leur incontestable apport dans l'évangélisation missionnaire. Ils vérifient ce maxime : « chanter, c'est prier deux fois ». D'où l'importance accordée à la composition et à l'apprentissage des chants autant qu'à la chorale dans toutes les missions chrétiennes tant catholiques que protestantes.

En réalité, les missionnaires se sont servis des artifices de leur religion tout comme de leur art pour imposer voire implanter le christianisme. À vrai dire la forme étrange des instruments et équipements de musique de type occidental et leur inspiration *biblique* eurent pour finalité de divertir les *Ewondo* des valeurs religieuses et in *extenso* de leur patrimoine culturel ancestral. La disparition du *Mvett* dont le rôle a été dévoilé au chapitre I en est un indice révélateur¹⁶¹.

¹⁶⁰ Song, "Les Missionnaires Presbytériens Américains" ..., p. 38.

¹⁶¹Le *mvett*, parfois écrit *mvét* ou *mver*, est un instrument de musique à cordes. Orthographié avec une majuscule, (*mvett*), le terme désigne un ensemble de récits guerriers qui se jouent accompagnés dudit instrument. Le concept renvoie donc à la fois à la harpe-cithare mais aussi aux récits héroïques de la tradition orale que déclame un artiste, le conteur appelé *mbom-mvett*. Plus profondément, le *mvett* est l'une des sources de la tradition Ekang. Elle est pour ce peuple ce que la Bible est pour la religion judéo chrétienne. Sous cet angle, en bafouant le *mvett*, on floue le principal référent de l'histoire et de la tradition des Ekang dont faont partie les Ewondo Cf. <http://www.wikipédia.org> consulté le 01 mai 2019.

Photo n° 15: *Mvett* : instrument traditionnel de musique et d’histoire dont le joueur relate les récits épiques et mythiques du peuple *Ekang* dont font partie les *Ewondo*



Source : <http://www.wikipédia.org> consulté le 01 mai 2019.

Le *mvett*, parfois écrit *mvet* ou *mver*, est un instrument de musique à cordes. Orthographié avec une majuscule, (*Mvett*), le terme désigne un ensemble de récits guerriers qui se jouent accompagnés dudit instrument. Le concept renvoie donc à la fois à la harpe-cithare mais aussi aux récits héroïques de la tradition orale que déclame un artiste, le conteur appelé *mbom-mvett*. Plus profondément, le *mvett* est l’une des sources de la tradition *Ekang*. Elle est pour ce peuple

ce que la Bible est pour la religion judéo chrétienne. Sous cet angle, en bafouant le *Mvett*, on floue le principal référent de l'histoire et de la tradition des *Evang* dont font partie les *Ewondo*¹⁶².

Dans cette veine, les anciens catéchumènes que nous avons rencontrés se souviennent encore plutôt du son strident de la trompette de M.R.W. Burkwall, ainsi que la mélodie de l'armonium joué par Mme Freeman, pour accompagner au culte de dimanche les chanteurs des cantiques et les choristes. Les indigènes les suivaient toute oreille et toute immobilité. Epatés par cette musique étrange, les enfants, les femmes et les hommes venant des villages éloignés, préféraient parcourir quelques kilomètres à pied pour se délecter les sons, le rythme et les versets bibliques des chants au culte ou à la messe du dimanche¹⁶³. Le Père Baumann fait état de l'effet de charme qu'exerçaient les chants enseignés aux indigènes:

Là, au village du chef, sur la colline, dans la case à palabres largement ouverte, je célébrai le service dominical solennel ; les élèves chantaient, beaucoup de gens y assistaient en curieux et je l'ai su ensuite, le spectacle leur a beaucoup plus : ornements de couleurs et chants ; la plupart d'entre-eux n'avaient jamais vu ni entendu de pareil !¹⁶⁴

En clair, le phénomène d'exotisme voire d'étrangeté a impacté sur la perception que les *Ewondo* fixèrent à l'endroit de la mission chrétienne. La maxime « Tout beau tout neuf » s'applique ainsi sur cette perception que les *Ewondo* en particulier, et les Africains en général, se sont fait des premiers missionnaires européens et américains. C'est sans doute cette extraversion psychologique qui justifie la contemplation des images, des signes, des représentations et des statuts miroités par les missionnaires dans leurs églises. Il va sans dire que la fascination de ces éléments étrangers à la culture des *Ewondo* provoqua *in obliquo*, une transformation spirituelle profonde tel que les Beti n'avaient encore jamais connu. La force de l'image les amena à s'intéresser davantage au symbolisme des icônes du christianisme, et surtout à ce que les Africains espéraient de celles-ci¹⁶⁵. Ce faisant, les *Ewondo* se conformaient tout simplement au concept « croyance » synonyme de foi, définie dans l'introduction de ce travail comme la substance de ce que l'on espère, la preuve de ce que l'on ne voit pas. On comprend dès lors la présence constante à la mission jusqu'à nos jours des personnes, surtout des affligés, admirant, se recueillant, ou se prosternant à genou devant les photos, les dessins et

¹⁶² Cf. <http://www.wikipédia.org> consulté le 01 mai 2019.

¹⁶³ Clémence Atangana, 90 ans environ, ménagers, Metet, 10 mars 2017.

¹⁶⁴ Baumann cité par Mveng, *Histoire des Eglises...*, p. 82.

¹⁶⁵ Olivier Engouté, 40 ans, Prêtre, Yaoundé, 02 décembre 2014 ; Thérèse Bekono Ndi, 91 ans, ménagère, Minlaaba, 16 décembre 2019 ; Clémentine Essomba, 90 ans, ménagère, Ebomsi, 07 février 2020.

les statuts placés à l'extérieur ou à l'intérieur de l'Église. Gestes qui reflètent indubitablement l'altérité religieuse chez les *Ewondo*

A cet égard, on peut estimer que l'art missionnaire, un peu plus que les sermons, transformait considérablement les consciences des Africains en faveur de leur christianisation, oubliant ou flouant la valeur religieuse que véhicule l'art traditionnel¹⁶⁶. C'est ce qui fait dire au Père E. Mveng que « C'est d'abord l'art missionnaire qui exerce un effet de charme aux yeux des populations et surtout des jeunes »¹⁶⁷. Le professeur P. Titi Nwel ne pense pas autrement lorsqu'il affirme de manière explicite :

Le colon n'a imposé à l'indigène ni ses manières de table, ni ses formes d'habitation ; mais il a amené fermement le colonisé à fouler au pied ce qui, traditionnellement, lui tenait de religion, de médecine, d'art et de musique¹⁶⁸.

Ce faisant, les *Ewondo* comme les autres Africains tombaient dans le piège de l'instrumentalisation de l'art en faveur de la conversion au christianisme. Mais peut-on penser pour autant que la fascination vis-à-vis de l'art chrétien suffit à expliquer la déperdition des croyances et rites authentiques des *Ewondo*? Notre enquête dévoile en plus de la fascination de l'art occidental, l'impact des associations chrétiennes dans la foi et la pratique religieuses des *Ewondo*.

11. L'impact des associations chrétiennes

Dans la stratégie missionnaire de conversion des âmes qui nous intéresse, les associations des chrétiens actifs, communément appelés « laïcs engagés » étaient appelées à jouer un rôle de sensibilisation de proximité à l'effet d'une adhésion plus massive des différents genres et catégories sociales au christianisme. Il est indéniable que dans une société segmentaire lignagère comme celle des *Beti*, cette démarche sociologique participe au mieux à rassembler des ouailles dispersés et divisés, contrairement à des sociétés centralisées et hiérarchisées. La création des associations religieuses devient ainsi un levier de regroupement des ouailles, une tactique plus habile et appropriée pour la colonisation des consciences eu égard à la polysegmentation et aux diverses fractures socio-économiques préexistantes en pays *ewondo*.

¹⁶⁶ Clémentine Essomba, 90 ans, ménagère, Ebomsi, 07 février 2020.

¹⁶⁷ Mveng, *Histoire des Eglises...*, p. 61.

¹⁶⁸ Titi Nwel, *Thong Likeng fondateur de la religion Nyambebantu*, Paris, L'Harmattan, 1986. p. 101.

Dans cette optique, on assiste *in fine* à la substitution des associations chrétiennes aux traditionnelles sociétés secrètes des initiés des rites *so, ngi, melan, mevungu et ongunda*. Tel que l'indique F. Fanon, toutes ces actions qui ciblent le cadre mental du colonisé ont participé durablement et profondément à la colonisation des consciences¹⁶⁹. Conscients de ces enjeux, les missionnaires chrétiens tant protestants que catholiques s'employèrent à multiplier des structures associatives diverses. Chez les Catholiques nous retrouvons les associations (*bikoân*) qui regroupent généralement les fidèles autour du nom d'un Saint Patron. Exemples : la confrérie Saint Joseph, la confrérie de l'enfant Jésus, la confrérie de Sainte Agnès pour les jeunes filles et la confrérie de Marie, Mère de Jésus-Christ, l'Association chrétienne des âmes du purgatoire¹⁷⁰.

Comme on peut s'en apercevoir sans peine, les dénominations des associations chrétiennes sont en elles-mêmes révélatrices de la transformation psychologique et sociologique des *Ewondo* sous la bannière de la doctrine chrétienne. Aussi, leur filiation à une des associations marque leur identité religieuse nouvelle ; en témoigne la carte d'adhésion et le règlement de ces organes auxiliaires et complémentaires de la mission d'évangélisation ; étant compris que les Saints qu'incarnent ces associations chrétiennes ou leurs dévises sont des nouveaux repères voire références de la religiosité des associés. En principe, selon la doctrine catholique, les membres des dites associations se doivent donc de s'inspirer des comportements et des actions accomplies par des Saints canonisés par le Vatican. Il est d'ailleurs admis dans l'esprit du concile de Trente, que seuls ces Saints de l'Église catholique seront des modèles et des interfaces entre les croyants et Dieu. Sous ce prisme, les médiateurs traditionnels jouant jusque-là ce rôle, seront relégués dans les oubliettes à défaut de figurer parmi les impies. Atangana Joseph, membre de l'association Saint-Joseph est sans équivoque :

Qu'allons-nous faire encore dans les sociétés secrètes de nos ancêtres ? Grâce aux nouvelles associations de l'Église, nous nous retrouvons ensemble régulièrement et débattons des problèmes concernant la vie religieuse et même familiale. Nos *bikoân* nous suffisent ! A quoi sert donc de continuer aujourd'hui à organiser le *so*, le *mevungu* et les autres rites de nos arrières-grand-parents ? ¹⁷¹

De ce témoigne ressort l'impact de la doctrine catholique et notamment de la vénération des Saints de la chrétienté dans le processus d'aliénation culturelle, car Rome jusqu'aujourd'hui ne fait pas cas de Saints *ewondo*. En clair, toute association s'inspirant du statut des Saints de

¹⁶⁹ F. Fanon, *Les Damnés de la Terre*, Paris, La Découverte, 2002, pp. 45-47.

¹⁷⁰ Olivier Engouté, 40 ans, Prêtre, Yaoundé, 02 décembre 2014.

¹⁷¹ Béatrice Atangana, 88 ans, Ménagère, Ngoulmekong, 10 janvier 2019.

l'église catholique romaine constitue donc un artifice de plus pour la colonisation durable des consciences des Africains. L'exaltation des Saints non *beti* cristallise de toute évidence le complexe d'infériorité des *Ewondo* vis-à-vis de l'« homme blanc » ainsi que de la religion catholique. Cette réalité se vérifie au cours de notre entretien avec une catéchiste de la mission de Mvolyé qui nous a longuement parlé du bien-fondé de l'association Mariale, « *Ekoan Maria* ». Cette dévote *ewondo* affirme sans ambages : « Nous les femmes chrétiennes de Mvolyé adhérons à l'« *Ekoan Maria* ». Ma mère m'a certes parlé du *mevungu*, mais j'avoue que je n'en sais pas grand-chose¹⁷². Dans la même optique notre grand-mère, Florentine Ndounda, par ailleurs chef catéchiste, est le prototype des ouailles qui ont subi la transformation des consciences par la doctrine catholique: « Quand j'ai un problème que je n'arrive pas à résoudre, nous confie-elle, je prie la Sainte Vierge Marie, mère de Jésus afin qu'elle intercède pour moi auprès de son fils. Pourquoi allez donc consulter tel ou tel guérisseur ou devin ?¹⁷³ ».

Les témoignages ainsi recueillis au cours de notre enquête mettent en lumière le bouleversement que causa la doctrine catholique dans la pensée religieuse des *Ewondo*. Il est évident qu'en persuadant les Africains de l'idéal que représentent des personnages jugés saints dans l'aire culturelle occidentale, le Vatican a fait l'ombre de bien d'indigènes qui se seraient eux aussi illustrés positivement de leur vivant sous le prisme de leur propre religion.

A L'analyse, cette discrimination des icônes résulte de deux faits majeurs : l'ignorance des valeurs de la religion ancestrale, puis l'intrusion dans le cadre mental collectif universel d'un *criterium* de valeurs de la civilisation occidentale véhiculé par la doctrine missionnaire chrétienne avec pour conséquence : l'omission des ancêtres *Beti* dignes d'être élevés à la sainteté.

Dans ces conditions, il est évident que tout laïc *ewondo* engagé dans les associations chrétiennes en référence aux Saints catholiques a pour vocation de contribuer au rayonnement de ces derniers. En ce sens, comme le dit Mgr J. Zoa : « le laïc évangéliquement authentique et historiquement efficace est un apôtre responsable au sein de la communauté ; un missionnaire soucieux d'annoncer le message de Jésus-Christ autrement dit, un bâtisseur de l'histoire et un

¹⁷²Victorine Essama, 76 ans, Ménagère, Yaoundé, 04 mai 2014

¹⁷³ Florentine Ndounda, 80 ans, chef catéchiste à la paroisse Saint Kisito de Mvog Mbi, Yaoundé, le 18 avril 2019.

organisateur de la cité du Christ »¹⁷⁴. Cette idée reconnue par l'archevêque de Yaoundé n'est pas différente de celle prônée par les associations créées à la MPA, à l'instar de l'Association des Femmes Chrétiennes (A.C.F.), et de l'Association Chrétienne des Hommes (ACH)¹⁷⁵.

Dès lors, dans la perspective historique, il est évident que de génération en génération, les membres des associations de laïcs chrétiens savent durablement le culte des ancêtres qui, on l'a relevé, est l'une des croyances-clé des *Ewondo*, et des *Beti* en général.

A l'analyse, on peut soutenir que les forces chrétiennes ont su élaborer des stratégies pédagogiques, psychologiques, artistiques et sociologiques pour flouer la religion ancestrale des *Ewondo*. Les acteurs en charge de la mise en oeuvre desdites stratégies apparaissent ainsi comme des collaborateurs majeurs de l'acculturation des *Ewondo*. D'où leur responsabilité primordiale dans le processus de l'altérité religieuse. Mgr R. Graffin, alors évêque coadjuteur de Yaoundé, l'avoue:

Le christianisme, en enseignant que la femme est une créature libre, en réprouvant la polygamie et en instaurant la vie chrétienne, s'oppose naturellement les vieilles coutumes fétichistes. On nous accuse, il est vrai, de saper la famille indigène, en changeant les coutumes du pays, jusqu'à un certain point cette accusation est fondée¹⁷⁶.

Seulement, l'intervention des missions chrétiennes dans ce processus ne se limite pas au niveau des œuvres éducatives, caritatives, artistiques et associatives. Elle se traduit plus concrètement par des interventions directes.

a. Interventions directes des missions chrétiennes

Notre enquête révèle que les interventions directes des missionnaires dans les pratiques religieuses ancestrales des *Ewondo* varient sensiblement entre la MPA et la mission catholique.

- Interventions directes de la MPA

A l'analyse, les méthodes de la croisade de la MPA contre les croyances et pratiques africaines sont tributaires de ses origines et principes doctrinaux évoqués plus haut, à savoir : le monothéisme, le *credo* de l'évangile, l'attachement aux valeurs démocratiques que sont : la

¹⁷⁴J.P. Messina, *Jean Zoa, prêtre, archevêque de Yaoundé 1922-1998*, Presses de l'Université Catholique d'Afrique Centrale, Yaoundé, 2000, p. 136.

¹⁷⁵ Clémence Atangana, 90 ans environ, ménagers, Metet, 10 mars 2017.

¹⁷⁶ Ngongo, *Histoire des forces religieuses...*, pp. 123-124.

liberté, l'égalité, et la souveraineté des peuples. Ces principes liés aux origines et à l'histoire des presbytériens américains transparaissent dans l'interdiction des rites traditionnels, la mise en place de villages chrétiens et surtout la collaboration pacifique de la MPA avec les indigènes nommés évangélistes dans la croisade contre les croyances et rites *ewondo*..

-Interdictions des rites ancestraux

Dès leur installation au Sud-Cameroun, les missionnaires Américains firent face à la pratique des rites ancestraux de leurs ouailles. Bien qu'ils eurent constaté que ces derniers croyaient en un seul Dieu, ils s'insurgèrent contre certains us et coutumes, eu égard à leur antinomie doctrinale vis-à-vis du christianisme. La figure marquante des croisés du champ missionnaire de la MPA fut le Dr Franklin Silas Johnston¹⁷⁷. Ce dernier assista un jour à la cérémonie du rite *ngi*, malgré les mises en garde des organisateurs de ce rite. Au cours du rituel de la sortie du plus grand initié *nnom ngi* du tunnel souterrain, le missionnaire s'entêta de voir *de visu* le grand *nnom ngi* alors que les initiés l'ont prévenu qu'il allait mourir en regardant ce rituel. Ayant constaté la présence d'un blanc dans le site du rite, le *nnom ngi* s'enfuit. Johnston, le missionnaire américain, contrairement à ce qui lui avait été prédit, avait survécu ; les pratiquants du *ngi* furent stupéfaits. Le missionnaire américain apparut donc triomphant du *ngi* ; il reçut alors comme trophée le titre de *nnom ngi* "Le grand prêtre du culte du *ngi*", disposant d'un super *evu*. L'écho du *nnom ngi* blanc retentit en pays *Ewondo* et émerveilla les populations qui cédèrent leur foi à l'évangile au détriment des croyances et pratiques ancestrales.

Retenons qu'à partir de l'invincibilité de Johnston par le *ngi*, la MPA, pour éradiquer les rites traditionnels, n'usa pas de la violence physique, il utilisa plutôt la stratégie de libre discussion à l'effet de convaincre ses ouailles à abandonner leurs pratiques religieuses ancestrales taxées de « diableries ». Cette méthode pacifique de la MPA semble s'inspirer de la tradition calviniste, renforcée par les origines ainsi que les expériences démocratiques des Américains de la MPA. De telles attitudes auront permis d'éviter des rixes violentes entre missionnaires Américains et pratiquants de rites. En revanche, le libre débat, l'attitude sympathique des missionnaires américains ajoutés à l'effet de charme de leurs œuvres

¹⁷⁷ Mbala "La Mission Presbytérienne Américaine,..." , p. 43. Dans son ouvrage intitulé *The Gread Ngi*, L Johnston Mac Neil, sa fille, apporte plus d'éclairage sur l'engagement de son père dans la croisade contre les rites *Ewondo*.

caritatives détournèrent considérablement les « indigènes » du Sud Cameroun des croyances et pratiques traditionnelles¹⁷⁸.

- **Création des villages chrétiens**

L'enjeu de la création des villages chrétiens était de grouper les populations d'origines diverses dans une communauté villageoise disposée à vivre selon l'évangile. L'adhésion à ce projet ne fut guère contraignante. Elle permit aux divers groupes linguistiques dispersés dans la forêt en *mvog* de se rassembler pour se partager les bienfaits de la mission chrétienne, à savoir : les sacrements, les visites et les soins offerts gracieusement par les missionnaires. L'effet escompté était d'évaluer de près les neophytes. Cette stratégie eut comme impact l'exode des populations de leur terroir ancestral et par corollaire, l'abandon de leur sites ancestraux. L'offre sanitaire et caritative évoquée précédemment servait ainsi d'appât pour attirer les populations dans ces nouvelles organisations sociales. Ainsi de nombreuses familles vinrent habiter non loin des stations missionnaires et se détournèrent *in obliquo* de leurs rites. C'est dans ce cadre de conversion pacifique qu'intervinrent les évangélistes.

- **Le rôle des évangélistes**

Pour pallier à l'insuffisance des personnels et afin de bénéficier de l'action des fidèles autochtones, les missionnaires formèrent des adeptes en charge de propager l'évangile dans les contrées païennes. C'étaient des prédicateurs itinérants qui portèrent les enseignements du christianisme dans l'arrière pays, loin des stations principales dont l'accès était difficile. Leurs sermons inspirés de la *Bible*, s'articulaient notamment autour de l'adhésion au christianisme, de l'abandon des croyances et pratiques ancestrales et bien entendu du paradis après la mort. Baumann raconte un épisode où un évangéliste de la MPA essaya de convertir un certain Ondobo Belombo, notable d'un village Menguissa, par des références bibliques éloquentes :

C'est vrai que je suis noir en retroussant sa manche de sa main droite, il montra son avant bras en disant : tout comme les Blancs, ne suis je pas semblable à Elie ? Mais la comparaison à Elie fit rire tous les élèves présents¹⁷⁹.

Jean Ma'a, notre arrière grand-père fut un évangéliste qui couvrait la zone s'étendant de Metet à Mbanga par Mfou, jusqu'à Ebamina par Zoétéélé. Il animait des cultes de dimanche et

¹⁷⁸ Efoa, "La Mission Presbytérienne...", pp. 102-114.

¹⁷⁹ Mveng, *Histoire des Eglises...*, pp. 82-83.

encadrait à partir des enseignements bibliques les néophytes. Pour ce faire, il avait reçu comme les autres évangélistes une formation théologique à l'Institut Protestant de Bibia, à Lolodorf. Son travail de conversion était bénévole¹⁸⁰. Force est de constater que l'action des missionnaires presbytériens américains et de leurs collaborateurs évangélistes dans la croisade contre les croyances et rites ancestraux était menée pacifiquement par la propagation de la foi chrétienne, à l'aide d'une pédagogie basée sur la transmission de l'évangile par les interprétations des textes bibliques.

Par là, nous pouvons dire que l'intervention de la MPA dans l'altérité de l'identité religieuse des *Ewondo* ne fut pas violente. Mais, eu égard à sa moindre implantation dans le pays *ewondo* longtemps fief du catholicisme avant le départ des missionnaires allemands, son influence fut moins considérable autour de Yaoundé, entre la Sanaga et le Nyong, qu'au Sud du Cameroun¹⁸¹.

12. Interventions directes de la mission catholique

Cette intervention se manifeste par des actions directes des missionnaires, le rôle des catéchistes et celui du clergé.

- Actions directes des missionnaires catholiques

Dès Pâques 1901, à peine les missionnaires catholiques pallotins implantés en pays *ewondo*, soit précisément quelques semaines après le début de la fondation de la station de Mvolyé à Yaoundé, ils entament la croisade contre le *so*, le plus grand rite *ewondo* de l'époque précoloniale¹⁸². En 1904, le jour de la Pentecôte, le Père Hoegen, informé de la tenue du *so* aux environs de l'Eglise à Mvolyé, s'en alla récupérer les écoliers, candidats (*mvôn so*) à l'initiation du rite. Guidé par J. Tsungui, un fidèle catholique de la première heure, le missionnaire somma les officiants du *so* d'arrêter la cérémonie et demanda aux jeunes candidats de rejoindre l'Église. Couroucé, le frère de J. Tsungui se jeta sur ce dernier, considéré comme traître, et lui coupa ses deux doigts d'un coup de machette¹⁸³. C'est à la suite de cet incident, que le Supérieur de la mission catholique prononça l'interdiction stricte du rite *so*. *Ipsa facto presto*, le prélat porta

¹⁸⁰ Daline Mengue, 75 ans, Ménagère, Metet, 16 mars 2006.

¹⁸¹ Mbala "La Mission Presbytérienne Américaine...", p. 96.

¹⁸² Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*, pp. 229-230.

¹⁸³ Ibid.

l'affaire au tribunal administratif allemand de Yaoundé¹⁸⁴. À Minlaaba, deuxième station créée en 1912 par les missionnaires Pallotins en pays ewondo après Mvolyé en 1901, le rite *ngi* alors en plein essor depuis les années 1885, fut interdit par deux fois : la première fois dès la fondation de la station de Minlaaba, lorsque Herr Keller se plaignit auprès de l'administrateur allemand de Lolodorf contre Ebede Befolo qui organisait le *ngi* non loin de la station missionnaire. Les rugissements nocturnes du *nnom ngi* faisaient en fait perdre le sommeil aux missionnaires. La seconde fois, à l'occasion de la construction d'une grotte à l'emplacement où se déroulaient les rituels du *ngi*¹⁸⁵. Cette interdiction du *ngi* ainsi que celle du *so* vont se répandre dans toute l'étendue de la vallée du Nyong, notamment lorsque Amugu Ngon Esele, messenger du très catholique Chef Charles Atangana Ntsama, vint proclamer que les rites ancestraux étaient proscrits :

L'Eglise est arrivée. Elle a dit : laissez ces choses là ! Ce n'est pas intéressant. Ca n'avance à rien. Les femmes ne cherchent qu'à s'opposer aux hommes. Nous ne voyons pas ce qu'il y a de bon là dedans. L'Eglise a donc fait cesser tous les rites des femmes¹⁸⁶.

Mais les missionnaires ne se contentaient pas d'interdire verbalement les rites traditionnels. Tout contrevenant subissait en fait la sanction d'excommunication qui l'excluait *de jure* de la communauté chrétienne. En cas de récidive, le pratiquant de rite traditionnel ainsi que sa famille se voyaient tout simplement déclaré *persona grata* à l'Église : un rapport de M. Bertaut, alors administrateur colonial de la Région de Yaoundé est éloquent à ce sujet :

Le missionnaire dans son fief agit à sa guise...Quiconque lui résiste est perdu. Le Père excommunie le récalcitrant, sa famille et souvent sa tribu. Les populations désemparées ne savaient plus à quel saint ou démon se vouer. Elles se soumettent. Et les chefs l'un après l'autre iront à Canossa¹⁸⁷.

Dans cette optique, grâce à l'initiative missionnaire de "villages de chrétiens" ainsi qu'à des prises de positions publiques de certains missionnaires contre les pratiquants de rites, on assiste à une nouvelle configuration géographique du champ missionnaire : plus on se trouvait à proximité de l'Église plus on s'écartait des lieux et des pratiques ancestrales, et plus, on s'imprégnait davantage de la doctrine chrétienne. Dans ce sillage, les riverains des principales stations missionnaires étaient prédisposés à s'abstenir à l'organisation des rites ancestraux. G. Atangana, petit-fils de Charles Atangana Ntsama fait remarquer que depuis la

¹⁸⁴ Kpwang, *La chefferie traditionnelle ...*, p. 49.

¹⁸⁵ Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*, pp.351-353.

¹⁸⁶ Crescence cité par Vincent, *Traditions et transition...*, p. 139.

¹⁸⁷ Archives Nationales de Yaoundé, dossier A.P.A., 10560/A. et Mbala, "La Mission Presbytérienne Américaine"..., p. 43.

fondation en 1901 de la Mission de Mvolyé, ce sont surtout les fidèles au catholicisme, obligatoirement monogames, baptisés, qui seront autorisés à habiter Efoulan, quartier riverain de la station missionnaire. Tandis que les polygames s'installaient un peu plus loin de la mission, à Obili ou Nsimeyong, à une distance de 3 kilomètres environ de Mvolyé¹⁸⁸. La même prescription sera appliquée dans l'ensemble des stations missionnaires du pays. Nombre de polygames désireux de se rapprocher de la mission étaient soumis à l'obligation de se séparer au préalable de plusieurs de leurs épouses afin de vivre dans les villages chrétiens, où la monogamie tout comme le baptême, faut-il le rappeler, étaient exigés. Aussi, des jeunes filles et garçons espérant trouver mieux à la mission que dans leur unité résidentielle ancestrale (*mvog*) se ruèrent auprès des missionnaires et sollicitèrent l'apprentissage de nouveaux métiers : cuisiniers, chauffeurs, menuisiers, gardiens, jardiniers, infirmières et moniteurs. Au nord de Yaoundé, le chef traditionnel Zogo Fuda Ngono, polygame de plus de 800 épouses et d'autres notables restaient longtemps attachés aux rites traditionnels, les premiers ouailles de l'Église catholique quittèrent le village de ce chef et allèrent habiter à 6 kilomètres de là ; ils occupèrent ainsi un nouveau site qu'ils baptisèrent "Nouveau village", *nkpamag atân*. Cette localité porte aujourd'hui le nom de Nkolo où sera créée en 1935, la première station missionnaire catholique en pays Manguissa¹⁸⁹.

Dans ces conditions, de manière générale, les populations des villages situées non loin des stations missionnaires étaient vouées à être plus vite christianisées ; la fréquentation régulière des structures de la mission se répercutaient dans leur comportement quotidien par des artifices tels que la cloche les convoquant à la prière, à des séances de catéchisme ou à d'autres événements organisés ici sans oublier le port obligatoire du chapelet au cou. Tandis que les villages éloignés dépourvus de voies de transport aisés vont attendre la création des postes secondaires. Les plus zélés se rendaient à pieds à la messe, parcourant des distances de plusieurs kilomètres ; pour éviter de longs trajets entre le village natal et la mission d'autres optèrent quitter leur village pour s'installer définitivement à proximité de l'église. Ce qui eut pour conséquence : le déracinement de cette catégorie de gens des terres ancestrales lesquelles, on l'a vu, constituent le creuset de l'héritage culturel, plus le gonflement de la population des stations missionnaires et de leur voisinage. Mais ceux qui restaient encore en brousse, loin des

¹⁸⁸ Gordien Atangana, 62 ans, Ingénieur retraité, Yaoundé 29 septembre 2014.

¹⁸⁹J-P. Messina, *Jean Zoa, Prêtre, archevêque de Yaoundé. 1922-1998*, Yaoundé, Presses de l'U.C.A.C., 2000, p. 21.

stations principales vont recevoir l'encadrement spirituel des collaborateurs indigènes de la mission au premier rang desquels les catéchistes.

- Rôle des catéchistes

Le catéchiste est par définition un homme ou une femme chargé du catéchisme, *nyegle dôten*, en langue *ewondo*. Le catéchisme désigne l'instruction en vue de la connaissance de base de la foi chrétienne. Cet outil est destiné à l'éducation des futurs bons chrétiens. Le Pape Pie XI réitérait dans l'encyclique *Rerum Ecclesiae* du 28 février 1926 l'importance des catéchistes dans la formation primaire des adeptes au catholicisme. Dans cette optique, le Magistère de l'église catholique romaine prescrit particulièrement aux Evêques d'outre-mer de s'appuyer sur l'élite chrétienne locale, en premier les catéchistes, assermentés pour aider le missionnaire à étendre autant que faire se peut le champ d'apostolat au delà des premières stations fondées en terre étrangère. Convaincu que le missionnaire ignorait ou maîtrisait peu ou prou les réalités environnementales, anthropologiques, sociologiques et sychologiques, le chef de la mission catholique insistait sur la collaboration indispensable des missionnaires avec les cathéchistes à installer dans chaque village. Ces collaborateurs serviront donc de courroie de transmission entre le missionnaire catholique et les indigènes

Il est significatif de noter que les leçons du catéchisme sont généralement conçues sous la forme de questions-réponses dont les principales figurent au tableau dans une salle construite par les fidèles. On y lit en permanence : qui t'a créé ? *Za anga kôm wô* ? C'est Dieu qui m'a créé. *Zamba nya à nga kôm ma*. Pourquoi il t'a créé ? *Amu dzé aanga kôm wo* ? Il m'a créé pour que je l'aime, je le loue et le serve afin d'avoir la félicité. *Anga kôm me na me ndîn nye, me lugu nye, me se nye. Nda ma se mebele mîtag* À ces questions-réponses, s'ajoutent les dix commandements et la récitation des prières clé telles que : "Notre père qui est aux Cieux...", *A tara wouan ouna yop* "Le credo", *Emen Nyebe* "Je vous salue Marie", *Maria ovuma*, etc¹⁹⁰.

De ce qui précède, se dégagent deux faits historiques majeurs :

Primo, les leçons du catéchisme initient le néophyte aux préceptes-clé du christianisme. De ce fait, on peut raisonnablement considérer le catéchisme comme le cours d'initiation à l'éducation chrétienne qui remplace les rites d'initiation *so* et *ongunda*.

¹⁹⁰Boniface Ndounda, 75 ans, chef catéchiste, ancienne du sixa, Yaoundé 28 novembre 2013.

Secundo, le catéchisme crée dans le champ missionnaire un auxiliaire local de taille, en vue du succès de la transformation des consciences, grâce à sa maîtrise du milieu naturel, de la langue vernaculaire et des coutumes. D'où l'intérêt que Rome accorde à cette catégorie de collaborateurs indigènes. Le Pape Pie XI le réitérait dans l'encyclique *Rerum Ecclesiae* du 28 février 1926¹⁹¹.

Localement, les missionnaires Pallotins implantés à Yaoundé et ses environs dès 1901, se devaient donc d'étendre leur champ d'apostolat au-delà de la mission pilote bâtie à Yaoundé sur la colline de Mvolyé, et encadrer à partir de là le flux de plus en plus massif des ouailles venant des contrées lointaines, parcourant de dizaines de kilomètres à pied. Pour ce faire, il fallait tenir compte d'un certain nombre d'handicaps majeurs parmi lesquels : l'ignorance du parler *ewondo* ainsi que des us et coutumes africains par les missionnaires, avec en sus, l'énorme difficulté de se déplacer à travers la forêt dense sans route, à l'aide des moyens de transport rudimentaires tels que la pirogue et le hamac. Et bien entendu, il fallait tenir compte de la terrible malaria ou paludisme sans oublier d'autres maladies tropicales qui firent longtemps de victimes dans les rangs des pionniers des missions chrétiennes au Sud du Sahara, ainsi que l'insécurité due aux fréquentes attaques des fauves. Mais le pire des périls résidait sur les rapt et autres agressions perpétrées sporadiquement à l'Est du pays *ewondo*, sans omettre l'insuffisance criarde et la fragilité physique des missionnaires à s'adapter dans cet environnement hostile et les rivalités entre les différentes organisations religieuses.

On comprend donc la nécessité de recourir à des collaborateurs indigènes dévoués, évidemment plus acclimatés à l'écosystème équatorial et mieux intégrés dans la culture locale. L'interdépendance entre le milieu et la religion était ainsi un cas d'école du béhaviourisme qui inspira les missions chrétiennes en Afrique noire. Dans ce prisme, au tout début de la mission catholique en pays *ewondo*, Mgr Vieter alors administrateur apostolique, s'appuie sur quelques catéchistes dont les plus remarquables sont Joseph Ayissi et Pius Ottou, tous deux nés vers 1893. Ils sont envoyés par les Pères pallotins à l'école allemande des catéchistes d'Einsiedeln, à quelques kilomètres de Buéa, alors capitale du protectorat allemand du Kamerun. Ils vont très tôt rejoindre Yaoundé, où le Père Nekes, intéressé par la tradition locale, les associe à la

¹⁹¹ Ce faisant, le chef de l'Eglise catholique romaine était sans doute conscient des difficultés auxquelles faisaient alors face les apôtres de la foi chrétienne en terre de mission : l'hostilité de l'environnement, la réticence des peuples étrangers ancrés dans leur tradition ancestrale, à se convertir facilement à la nouvelle religion, sans omettre les rivalités entre les différentes entreprises religieuses à l'œuvre dans les colonies.

traduction de l'évangile et de la doctrine catholique, de l'allemand en langue *ewondo*. En 1910 le père Nekes emmène Ayissi en Allemagne où vient d'être créée une chaire de langues africaines. Là-bas, Ayissi va aider Nekes à traduire en *ewondo* "L'Histoire Sainte" ouvrage majeur du Dr. Schusters, paru sous le titre de *Minlan mi Bibel* (Récits bibliques) en 1911 à Berlin. L'éloquence de Joseph Ayissi et de Pius Ottou va attirer des foules à la mission de Mvolyé. De retour à son pays, le jeune catéchiste se marie à l'église catholique en 1912, comme il était exigé à tout bon chrétien.

Lorsqu'éclate la première guerre mondiale au Cameroun en août 1914, avant de s'enfuir le 1^{er} janvier 1916 face aux troupes alliées franco-britanniques et belges, les missionnaires pallotins allemands laissent la direction de la station de Mvolyé aux deux catéchistes Joseph Ayissi et Pius Ottou. Accusé de germanophile par les nouveaux maîtres du territoire, Ayissi est d'abord persécuté par les troupes anglaises, avant d'être libéré par la suite par le père Belge Scheutiste ; il se met alors au service des missionnaires spiritains d'obédience française, qui prennent la relève des Pallotins allemands. Il fait construire une chapelle à *mvog* Atangana Mbala, non loin de Mvolyé. Cette dernière va drainer des foules depuis les contrées les plus reculées, pour espérer bénéficier des sacrements. Il est affecté à Nkometou pour étendre la diffusion du christianisme chez les *Eton* longtemps attachés à leurs rites traditionnels. Il meurt en 1947¹⁹². D'autres néophytes dévoués à l'exemple de Pius Ottou et de Joseph Ayissi, vont aider par la suite les missionnaires catholiques à accomplir les objectifs qui leur avaient été assignés. Au quotidien, ces auxiliaires africains étaient la bouche et l'oreille de la mission ; ils renseignaient les Pères sur le comportement de chaque individu de leurs postes catéchistes, soumettaient les catéchumènes aux épreuves d'admission aux sacrements et remettaient au curé la liste des admis.

En clair, les catéchistes jouaient parfaitement le rôle de taupe voire d'espions au service de la cause de la mission catholique. Aussi, s'évertuaient-ils à convaincre les leurs à renoncer aux croyances et pratiques rituelles ancestrales que la mission taxait, on le sait, de superstitions et de fétichisme. À cet effet, le premier précepte enseigné aux catéchumènes et à réciter par ces derniers à chaque cérémonie liturgique est évocateur : "Nous refusons les rites et les remèdes des païens", en langue *ewondo* on dit : *Bia tep mekën ai megân me haïden*. Claire

¹⁹²Messina, *Des témoins camerounais...*, pp. 55-57 et Essono, *L'annonce de l'Évangile...*, p. 300.

Amomba, épouse de catéchiste à Mendong sur la route de Mfou, dévoile le rôle de courroie de transmission de son mari, entre la population et le missionnaire en ces termes :

Lorsqu'une vieille femme voulait devenir chrétienne, il fallait qu'il lui dise tout ce qu'elle faisait dans le rite *mevungu*. On ne pouvait pas lui faire de cadeau. De même quand vous échouez à un examen, on ne va pas vous le donner. Là aussi, si vous ne voulez rien dire, vous ne pouvez pas être acceptée !¹⁹³

Ainsi, il était demandé au catéchiste de contrôler au quotidien les faits et gestes des chrétiens et d'en rendre compte avec diligence et loyalisme au prêtre du coin, qui prenait en conséquence la sanction à appliquer envers les subversifs, sans doute après une concertation avec l'évêque. Par cette méthode, les secrets des rites transitaient par les catéchistes qui les rapportaient au missionnaire.

Or, le décryptage des rites *ewondo* a révélé que la divulgation du secret d'un rite constitue non seulement une infraction gravissime selon la coutume, mais surtout la cause de la perte de son efficacité. De toute évidence, au regard des enjeux en présence, les catéchistes apparaissent incontestablement comme des agents de la dévalorisation des rites traditionnels. Ils sont par là des collaborateurs avérés de l'altérité religieuse chez les *Ewondo*. Leur contribution à la déperdition des rites traditionnels se cristallisent dans les années 1915-1916 avec le départ brusque des missionnaires allemands à l'œuvre au Cameroun. Il n'est donc pas incertain que des traces et reliques de la religion ancestrale aient été livrées aux missionnaires dans ces circonstances. Où se trouveraient ces vestiges emportés comme il est de coutume lors des débandades guerrières aussi bien par des vaincus que par les vainqueurs. On sait que des trésors de guerre renferment de nombreux objets et reliques importants des civilisations aujourd'hui recherchés et parfois restitués aux ayants droits.

En tout état de cause, ce sont les catéchistes indigènes qui informaient les missionnaires sur le corpus de la tradition religieuse *ewondo*. On se souvient que l'évangélisation dans les stations allemandes abandonnées, jusqu'à l'arrivée du premier groupe de 7 missionnaires Spiritains français en 1917 a été possible grâce aux cathéchistes indigènes. Mgr J. Plissoneau ne tarit pas d'éloges à leur endroit. Selon lui, «les catéchistes ont été les auxiliaires les plus précieux des missionnaires, la belle armée avec laquelle la première évangélisation a eu son bel essor»¹⁹⁴. Dans tous les cas, les pratiquants des rites une fois détectés étaient sommés de les cesser sous

¹⁹³ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 112.

¹⁹⁴ Mveng, *Cent ans d'évangélisation...*, p. 354.

la férule des cathéchistes. Toutefois, au fur et à mesure que s'élargissait le champ missionnaire au Cameroun, Rome opta de renforcer le rôle des catéchistes par un clergé africain.

- Rôle du clergé

Eu égard à la croissance sans cesse des catéchumènes dans le diocèse de Yaoundé et conformément aux encycliques *Maximum illud* (1919), *Quo Efficacius* (1920), et *Lo Svillupo* (1923), Mgr Vogt, évêque métropolitain du Cameroun, crée le 7 septembre 1923 le petit séminaire à Mvolyé. L'objectif étant de pallier à l'insuffisance des prêtres et d'encourager la formation d'un clergé local plus apte à répandre parmi les siens la "Bonne Nouvelle". Ainsi formés les prêtres devint les apôtres locaux devant pour porter le christianisme "dans toutes les villes et dans tous les milieux"¹⁹⁵. Ils jouent le même rôle que les missionnaires chrétiens¹⁹⁶. Mgr F.-X. Vogt, ne pense pas autrement. À la suite de sa tournée pastorale, du 2 au 24 juillet 1923. Le prélat ayant réalisé sur le terrain l'immensité de la tâche à accomplir dans son vicariat, s'empressa de fonder un séminaire. Comme nous l'avons rappelé, au lendemain de la Première guerre mondiale, du fait du départ des Pères Pallotins, on assista à un regain de pratiques religieuses ancestrales. Le nombre de Pères Spiritains de la relève ne parvenait pas à couvrir le vicariat. Au cours de sa tournée de juillet 1923, Mgr Vogt y baptisa lui-même 600 personnes. À partir de 1926, eu égard au nombre croissant de séminaristes à Mvolyé, un grand séminaire est ouverte à Nlong. Mais un an après, le séminaire est une fois transféré à Akono où il ouvre effectivement ses portes le 13 septembre 1928¹⁹⁷. L'Abbé B. Tsila, l'un des prêtres de la cuvée du Séminaire d'Akono reconnaît implicitement la contribution du clergé africain à la déperdition de la religion traditionnelle au profit de la foi chrétienne, lorsqu'il écrit :

Nous nous sommes tournés vers le Seigneur par la prière, cela doit apparaître à travers toute notre vie... Restaurer la vie de prière que Jésus nous recommande tant ! Confiance totale en Dieu notre père nous sauvera de la façon la meilleure. Si nous avons besoin de signes, n'allons pas en dehors de notre Eglise. Que plutôt les signes utilisés par notre Eglise nous aident à nous rapprocher de Dieu pour sa gloire et notre salut, par le sang de son Fils, avec la puissance de l'esprit (*Jacques* 4 : 8 et *Romains* 15: 13)¹⁹⁸.

En s'inspirant ainsi des Saintes Écritures, le prêtre d'origine *Ewondo* prêchait à la lettre aux siens la "Bonne Nouvelle" afin que ces derniers restent fidèles à la foi en Christ, et qu'ils s'abstiennent d'aller chercher le salut ailleurs, c'est-à-dire dans les rites *ewondo*. Le Saint-Siège

¹⁹⁵ *La Bible de Jérusalem...*, *Luc*, 10, 1, p. 1530.

¹⁹⁶ Boniface Ndounda, 75 ans, catéchiste, ancienne du sixa, Yaoundé, 28 novembre 2013 Abbé Prosper Abega, 82 ans, Patriarche, Yaoundé, 1^{er} mars 2014.

¹⁹⁷ J. Criaud, *Le geste des Spiritains*, Yaoundé, Imprimerie Saint-Paul, 1990, pp. 152-153.

¹⁹⁸ Archives de la C.D.O.Y., Lettre de Mgr J. Zoa à l'Abbé B. Tsila.

avait donc vu juste, en africanisant le clergé afin de faire accompagner les missionnaires par des auxiliaires locaux s'exprimant mieux que les missionnaires en *Ewondo* et plus instruits des us et coutumes de leur terroir. De ce fait, ces collaborateurs indigènes apparaissaient plus assermentés pour transformer la conscience des Africains en faveur du christianisme.

Plus que les catéchistes, les prêtres et les pasteurs *ewondo* ayant reçu une formation théologique et intellectuelle plus avancée que les premiers, s'avéraient plus aptes encore à aider la mission chrétienne à atteindre son objectif. Ces derniers constituèrent l'élite avant gardiste de l'altérité religieuse. L'encyclique *Maximum illud* est sans équivoque à ce sujet :

Il reste enfin un point sur lequel tous les chefs de missions ont le devoir de fixer particulièrement leur attention. C'est le recrutement et la formation du clergé indigène. Là fut le plus grand espoir des églises nouvelles, car le prêtre indigène se trouve préparé à merveille pour introduire la foi chez ses compatriotes, comme il est naturel chez un homme qui leur est uni par la naissance, la mentalité, les sentiments et les goûts. Beaucoup mieux que n'importe quel autre ; il connaît les moyens pour les persuader. Aussi trouve-t-il un accès facile là où un prêtre étranger n'aurait pas eu la permission d'entrer¹⁹⁹.

En clair, plus que les catéchistes, les prêtres et évêques africains étaient plus aguérés pour la table –rase des croyances et rites ancestraux. Leur *cursus* scolaire et théologique était des indicateurs palpables pour la vocation missionnaire. Le Pape Benoît XV insistait sur cette stratégie car il était convaincu que le clergé local permettrait d'atteindre plus aisément les païens par le truchement de leurs frères prêtres. Le pari paraissait en fait avoir réussi puisque nombre de Camerounais devinrent et le sont de plus non seulement prêtres mais aussi évêques diocésains et archevêques. Les 8 premiers prêtres formés ici seront ordonnés le 8 décembre 1935 par Mgr François Xavier Vogt. Parmi eux, 4 séminaristes *Ewondo*, les abbés : Théodore Tsala, Tobie Atangana, André Manga et Jean Tabi ; les 4 autres venant du diocèse de Douala : Jean Melone, Simon Mpecke connu sous le nom de Baba Simon, O. Awoué et O. Misoka²⁰⁰. Une dizaine d'année après, le 03 juillet 1955, à Yaoundé, Mgr Paul Etoga fut consacré, premier évêque Noir d'Afrique francophone, et le 20 novembre 1961, Mgr Jean Zoa devint premier archevêque métropolitain camerounais. Ce dernier, nous le verrons plus loin dans le contexte de l'inculturation, défendra la voix de la fidélité à la liturgie de l'Église et se prononcera contre le retour systématique des *Ewondo* à la pratique religieuse ancestrale bien qu'il fût lui-même parmi les Pères conciliaires de Vatican II. Au fil des ans, on assiste donc à une croissance du clergé local. C'est ainsi qu'en 1962, l'archidiocèse de Yaoundé compte : 39 prêtres séculiers

¹⁹⁹ Messina, *Jean Zoa*, ..., p. 97.

²⁰⁰Ibid.

camerounais, 9 prêtres spiritains camerounais, 48 prêtres africains, 68 spiritains non-africains, 2 prêtres *fidéi donum* non-africains et 70 autres prêtres non-africains²⁰¹.

A vrai dire, la formation intellectuelle et théologique des séminaristes et des élèves des établissements confessionnels faisait de chacun d'eux l'idéal de croisé contre les us et coutumes ancestraux.

Du côté de la MPA, la relève des missionnaires américains avait débuté plus tôt que la mission catholique romaine, grâce à la formation des évangélistes et des pasteurs africains à l'école de théologie protestante Dager de Bibia fondée en 1897 à 4 kilomètres de Lolodorf, par Dr. W. S. Lehman, sur un terrain cédé par Ndongo Mba un notable africain à la MPA²⁰². Grâce à cette élite indigène du clergé, la graine semée par les missions chrétiennes en terre africaine va porter des fruits de l'altérité religieuse. Elle constitue incontestablement l'une des forces endogènes de l'acculturation des *Ewondo*, pur produit de l'éducation occidentale chrétienne

En somme, de ce qui précède, on peut raisonnablement considérer le clergé africain moulé dans les écoles et séminaires des missions chrétiennes comme des continuateurs de la christianisation, et par corollaire de l'altérité religieuse chez les *Ewondo*. Sans le clergé local, il ne fait l'ombre d'aucun doute que la première évangélisation se serait interrompue dès le départ massif des pionniers étrangers de l'église chrétienne en Afrique. Les fondateurs des missions en terre coloniale en avaient bonne conscience ; car en construisant des séminaires à Akono, Mvolyé, Otélé et Bibia, ils entendaient perdurer « la mission civilisatrice » à laquelle était associée la christianisation des indigènes.

De ce qui précède, on est en droit d'affirmer que le clergé local constitue la racine pivotante de la christianisation et partant de la déperdition durable de la religion authentique des *Ewondo*. Néanmoins, en dépit de la responsabilité première de la mission chrétienne dans ce processus, force est de constater que l'administration n'était pas en reste. Son intervention sur les pratiques rituelles traditionnelles mérite d'être éclairée.

²⁰¹ Archives de la C.D.O.Y, Dossier 17, 1962-1963.

²⁰² Song, "Les Missionnaires Presbytériens Américains...", p. 97. C'est sa sœur, Margaret Mac Lean, une Ecossaise de Glasgow qui finança les premières constructions de la station de Bibia. De nombreux pasteurs y seront formés ; certains comme F. Akoa Abomo et Meye Menkpele poursuivront leurs études de théologie à Princeton aux Etats-Unis, et d'autres par la suite à la faculté de théologie protestante de Yaoundé.

13. Interventions de l'administration dans la croisade anti-rite

Le 12 juillet 1884, le Cameroun, on le sait, devient un protectorat allemand²⁰³. En août 1914, la Première Guerre mondiale éclate, les Allemands évincés par les alliés quittent le territoire-y compris les missionnaires de leur obédience- désormais soumis au condominium franco-britannique²⁰⁴. Le traité de Versailles du 2 juin 1919 confirme ce partage et institue le régime de Mandat au Cameroun. Seuls les Américains de la MPA ne sont pas inquiétés, Après la seconde Guerre mondiale (1939-1945), le Cameroun devient un territoire sous tutelle des Nations Unies, toujours placé sous l'administration de la France et de l'Angleterre qui assurent alors l'évolution du pays vers l'indépendance le 1^{er} janvier 1960 pour le Cameroun français, le 1^{er} octobre 1961 pour le Cameroun britannique en même temps que la réunification des deux anciens mandats en République Fédérale du Cameroun²⁰⁵. Ainsi, pendant trois quart de siècle, le Cameroun dont le pays *ewondo*, était sous la domination étrangère, d'abord allemande (1884-1916) et puis française (1916-1960). L'autorité administrative maîtresse du territoire, pouvait elle être indifférente à l'évolution religieuse de ses sujets ? Quel rôle a-t-elle joué dans ce processus ? Afin d'y répondre, nous élucidons tout d'abord les raisons de l'intervention des autorités administratives aux côtés des missionnaires chrétiens dans la croisade contre les religions non chrétiennes; par la suite, nous dévoilons les initiatives et actions menées par des autorités administratives dans cette évolution.

B. Les raisons des interventions de l'administration coloniale dans la croisade

Le 22 janvier 1905 à Limburg, Mgr Vieter alors premier Prefet Apostolique du Cameroun, par ailleurs fondateur de la mission de Mvolyé, déclara solennellement : “La collaboration étroite entre l'Église et l'État a obtenu au Cameroun des résultats si beaux !...Au point de procurer à la mère-patrie les motifs de joie et de fierté pour sa colonie”²⁰⁶.

²⁰³ J. Bouchaud, “La côte du Cameroun dans l'histoire et la cartographie”, *Mémoire de l'I.F.A.N.* Yaoundé, n°3, 1932, pp.10-14 et J. Brutsch, “Les traité camerounais recueillis et commentés”, in *Etudes camerounaises*, n°s 47-8, mars juin 1955, p.7.

²⁰⁴ J. Aymérich, *La conquête du Cameroun : 1^{er} août 1914-20 février 1916*, Paris, Payot, 1933, p. 198.

²⁰⁵ [Http : //www.cameroun.unblog.fr](http://www.cameroun.unblog.fr), consulté le 01 février 2019.

²⁰⁶ Mveng, *Histoire des Eglises chrétiennes...*, p. 61.

Le premier prélat de l'Église catholique romaine au Cameroun témoignait ainsi les résultats fructueux de la collaboration étroite entre les missions et l'administration. La préoccupation centrale de ce volet est d'expliquer les raisons de cette collaboration.

Nos recherches et analyses révèlent que ces raisons tiennent à la fois à l'histoire et aux intérêts stratégiques.

a. Les raisons historiques

Elles découlent du droit international à connotation historique. Quatre textes juridiques fondent en effet la collaboration de l'administration coloniale avec les missions chrétiennes : l'Acte final de la conférence coloniale de Berlin (15 novembre 1884-26 février 1885), le régime de mandat (Traité de Versailles du 28 juin 1919), la convention de Saint-Germain (septembre 1919) et le régime de tutelle (1945).

Nous avons déjà rappelé plus haut les dispositions de l'Acte final de la conférence de Berlin garantissant des avantages multiples dont bénéficiaient, sans distinction de nationalité ni de culte, toutes les institutions et entreprises religieuses, scientifiques et charitables créées et organisées aux fins d'instruire les Africains des bienfaits de la civilisation occidentale chrétienne. Le gouvernement allemand, maître du Kameroun depuis le 14 juillet 1884, avait été parmi les principaux initiateurs de cette conférence qui, du reste, se tient à Berlin, capitale de l'Allemagne, puissance européenne engagée alors dans « la course au clocher », à la ruée des puissances coloniales européennes vers l'Afrique. Les missionnaires pallotins qui débarquent au Cameroun en 1890 pouvaient donc, non sans raison, se prévaloir de leur droit d'implantation en pays *ewondo*, selon le principe : *Ejus regio ejus religio*²⁰⁷.

En outre, l'article 7 de la formule de mandat retenue garantissait la liberté de culte à toute mission chrétienne. Par la suite, cette disposition sera renforcée quelque temps après par la convention de Saint-Germain du 19 septembre 1919. Il s'agit d'une convention, c'est-à-dire d'un engagement partagé par tous les partenaires impliqués pour assurer un ou plusieurs objectifs, déterminés de commun accord. La conception juridique de la convention est celle d'un accord de deux ou plusieurs volontés en vue de créer, modifier ou éteindre une obligation. Cette notion est plus large que celle de contrat ; il constitue une sorte de bouclier pour les

²⁰⁷H. Brunschwich, *Le partage de l'Afrique Noire*, Paris, Flammarion, 1971, p.117.

missionnaires dans la croisade anti rite plus un accord commun des puissances alliées dans ladite croisade.

En effet, par la convention de Saint-Germain, l'Angleterre, la Belgique, les États-Unis d'Amérique, la France, l'Italie et le Portugal s'engagent volontiers à appliquer des obligations contractuelles de ladite convention. Ainsi, ils s'accordent qu'ils protégeront et favoriseront sans distinction de nationalité ni de culte, les institutions et les entreprises religieuses, scientifiques et charitables créées et organisées par les autres États signataires et des membres de la S.D.N. qui adhéreront à la présente convention qui tiendront à conduire les indigènes vers la voie de la civilisation. Les missions scientifiques, leurs collections seront également l'objet d'une sollicitude spéciale.

On le voit, la convention de Saint-Germain élargissait le nombre de puissances partenaires au soutien à apporter aux missions chrétiennes à l'échelle mondiale et plus précisément dans les territoires sous mandat de puissances européennes ; il s'agit donc là d'une obligation contractuelle des puissances occidentales à soutenir au plan international la christianisation des peuples "païens", Africains en l'occurrence.

Le régime de tutelle qui s'en suivra à la fin de la deuxième Guerre mondiale (1939-194) ne se dérobera pas à cette obligation contractuelle. Ses dispositions définissent clairement en l'article 8 de l'accord de tutelle, l'obligation de la France, puissance tutélaire du Cameroun oriental où se situe le pays *Ewondo*, à assurer à tous les ressortissants des membres des Nations-Unies les mêmes droits qu'à ses ressortissants, en ce qui concerne leur accès et leur établissement dans le territoire, l'acquisition de propriétés immobilières et l'exercice de leur profession et de leur industrie. Aucune discrimination basée sur la nationalité, l'octroi des concessions pour le développement des ressources naturelles du territoire, l'égalité de traitement dans l'administration et la justice n'est autorisée²⁰⁸.

De ce qui précède, il apparaît de plus en plus clair que l'intervention de l'administration du Cameroun dans l'évolution religieuse des populations relève du droit international, bouclier des missions chrétiennes et clé de voûte de la coalition des forces religieuses et administratives dans la croisade contre les rites « païens », au demeurant cibles de la fameuse « mission civilisatrice » de l'Occident chrétien. Cet éclairage se cristallise par un examen des raisons d'ordre stratégique.

²⁰⁸V. T. Le Vine, *Le Cameroun du Mandat à l'indépendance*, vol.II, Paris, éd. Inter-Nationale, 1970, p. 18.

b. Les raisons stratégiques

Rappelons au départ que les Allemands et les Français de la mission catholique ainsi que les Américains de la MPA se situent autant que les autorités administratives dans le contexte du XIX^e et XX^e siècle dans la catégorie des peuples dits « civilisés ». L'examen de leurs rapports réciproques révèle des concordances et des discordances se soldant nécessairement par la complémentarité. C'est pourquoi nous mettrons en lumière les raisons d'ordre stratégique résultant de la conjugaison des divergences et des convergences des objectifs primordiaux des missions chrétiennes avec ceux des autorités allemandes, puis françaises.

c. La divergence des intérêts des uns et des autres.

Mgr De Guebriant indiquait déjà en 1931 :

« Sauver les âmes et étendre à la terre entière le bien être de la rédemption...

Voilà tout le rêve du missionnaire. Ceux qu'on lui suppose en plus n'est qu'imagination et calomnie ».²⁰⁹

Une telle précision se passe de tout commentaire. Seulement il s'agit de la mise au point de la vocation des missionnaires qui de ce point de vue ne rencontre pas fondamentalement les préoccupations des autorités administratives plutôt passionnées pour la domination politique et l'exploitation des richesses du territoire colonisé. C'est dans ce sens que Mac Neil la fille du missionnaire Dr Silas Franklin Johnson atteste que malgré diverses occupations de son père, l'un des pionniers de la MPA au Sud Cameroun était avant tout un évangéliste :

« Si vous demander ce qu'il avait de remarquable,

L'un dira qu'il était un grand médecin, une femme dira qu'il était un émancipateur de la femme, un troisième qu'il était un grand éducateur, tandis que quatrième insistera sur sa œuvre de pionnier missionnaire. Tous s'accordent à dire qu'il était un éminent évangéliste... Tant était grand son zèle pour l'évangélisation ».²¹⁰

²⁰⁹ Kange Ewane, *Le politique dans le système religieux catholique romain en Afrique 1815-1960*, Paris, Honoré Champion, 1976, p.14.

²¹⁰ L. Johnson Mac Neil, *Esquisse de la vie des missionnaires*, Elat-Ebolowa ; Halsey Memorial Press, S.D. P.3.

Aux yeux des administrateurs, en dépit des fonctions diverses que remplissent les missionnaires, ceux-ci ne sont d'abord que des propagateurs de la foi chrétienne. Bien que l'on puisse constater que quelques unes de leurs œuvres débouchent *in obliquo* dans l'économique et le politique

Par contre, de nombre d'historiens s'accordent sur l'opinion selon laquelle les motivations d'ordre économique et politique qui oriente les milieux colonialistes européens dans la ruée vers l'Afrique et le partage de ce continent à la conférence de Berlin. Sans toutefois minimiser les considérations d'ordre culturelles ou philanthropique.

En rapprochant les motivations des missions chrétiennes et celles des administrations territoriales, l'on constate que non seulement elles peuvent évoluer concomitamment, mais qu'à la longue, elles peuvent présenter une certaine complémentarité. Elle se manifeste concrètement par la contribution des entreprises chrétiennes à l'accomplissement des missions assignées à chaque puissance colonisatrice, mandataire ou tutélaire au niveau social, économique, politique d'une part, et réciproquement de la liberté de l'exercice de culte et à la protection des missions chrétiennes par les gouvernements coloniaux d'autre part. Seulement, il convient de relever le poids des entreprises religieuses au niveau de la métropole et parfois sur l'échiquier international.

Citons à titre d'illustrations des faits saillants : la médiation réussie du Dr Johnson dans le conflit qui oppose les résistants Bulu d'Oba'a Mbeti et les Allemands ; de toute manière, l'arrêt des hostilités était à l'avantage aussi bien des autorités allemandes que des missionnaires et les populations indigènes : Les premières trouvaient le chemin vers l'hinterland débarrassé d'un obstacle de taille à leur pénétration, tandis que les seconds pouvaient enfin reprendre en sécurité leur action d'évangélisation. Les missionnaires confirmaient ainsi leur autorité morale et même politique tant auprès des indigènes que de l'administration allemande. En tout état de cause :

Tout le monde félicitait M. Johnson et disait
que s'il n'était pas venu, tous les hommes, les femmes
et les enfants auraient pu mourir dans cette guerre .

On sait aussi qu'au cours de leurs sermons, les missionnaires tant catholiques que protestants recommandaient à leurs ouailles le respect absolu non seulement de Dieu mais aussi de toute autorité humaine, considérée dans le dogme catholique comme placée par Dieu dans

l'intérêt des hommes. Dans cette perspective, il n'était donc inimaginable pour l'administration de mettre les bâtons dans les roues des missionnaires, encore moins de s'en débarrasser. Mieux, il s'établit comme une courroie de transmission entre l'administration et les églises chrétiennes ; celles-ci faisant passer de manière « évangélique » les ordres des maîtres du territoire aux fidèles indigènes dont les doléances étaient portées par les prêtres et pasteurs aux autorités administratives. Ce témoignage en est révélateur :

Le Dr Johnson était un vrai père pour les nouveaux missionnaires

Il était aussi ami avec les administrateurs.

Quand ses amis avaient des affaires avec les administrateurs,

Il écrivait une lettre ou mieux se rendait en personne

Avec son ami pour arranger l'affaire le plus vite

Possible. C'était une aide très précieuse

Puisque le Dr Johnson était bien vu dans les sphères officielles.²¹¹

d. Les convergences d'intérêts entre les missions chrétiennes et administration

Nonobstant des rixes et autres situations conflictuelles survenues entre missionnaires et administrateurs en terre coloniale, notamment pour des questions de langues d'enseignement et d'évangélisation, les travaux forcés, l'émancipation des indigènes, rien ne put dissocier l'union sacrée de la « mission civilisatrice » entre forces religieuses et administratives. Au moment où le pays échoit à la France suite au départ des Allemands en 1916, les besoins dans tous les secteurs sont immenses. Dans le domaine médical par exemple, où trois endémies sévissent, le paludisme, la lèpre et la maladie du sommeil, les prospections effectuées de 1922 à 1925 par les services français de la santé attestent que la partie du territoire contaminée par la trypanosomiase couvre une superficie de 80 000 kilomètres carré habitée par une population estimée à 800.000 habitants ; on dénombre 10 727 lépreux à travers le pays²¹².

Or, les personnels et les ressources affectés pour la santé au Cameroun s'avéraient insuffisants. Un arrêté du Gouverneur Fourneau en date du 2 décembre 1916, organisant le service de santé se limitait à la création dans chaque circonscription administrative d'un poste médical pourvu d'un médecin doublé d'un infirmier, alors que les besoins en matière de santé

²¹¹ L. Johnson, op.cit. , p.37.

²¹² P. Chauleur, *L'œuvre de la France au Cameroun*, Yaoundé, Imprimerie du Gouvernement, 1936, p. 163.

augmentaient dans des proportions inquiétantes. Fautes de moyens adéquats, l'administration s'aurait incapable d'enrayer toute seule les pandémies.

Le Dr Gustave, responsable des services de santé dans les territoires français le reconnaît : « Nous n'avons pas pu étendre rapidement les bienfaits de notre puissance, faute de matériel et de personnel »²¹³.

Face à cette insuffisance en personnels et en moyens financiers, l'administration aura opportunément recours à l'oeuvre sanitaire des missions dont la performance n'échappait à personne. C'est ainsi qu'en 1931, sur un total de 395 529 consultants indigènes enregistrés au Cameroun, on comptait 291 529 dans les centres sanitaires de la MPA déjà installée à Yaoundé (Djôngolo et Cockerville)²¹⁴. Depuis les années 1950, cette tendance s'accélère comme l'indique les rapports annuels adressés à l'O.N.U.

Ayant dégagé les raisons historiques et stratégico-politiques de l'intervention des autorités coloniales au côté des missions chrétiennes dans la croisade anti-païenne, nous tirons les conclusions suivantes : le statut international des missions chrétiennes (établi par l'Acte de Berlin en 1885, reconnu par le traité de Versailles, la Convention Saint Germain et le Régime de tutelle), appliqué au Cameroun, la convergence des intérêts locaux entre administration et missions notamment dans l'œuvre « civilisatrice » de l'Occident, auront amené les administrations, allemande puis française et post coloniales à collaborer avec les missionnaires. Fort de ces convergences, les autorités administratives interviennent directement dans le processus de l'acculturation des indigènes.

De ce qui précède, la collaboration des forces occidentales en dépit de leurs divergences, notamment entre missionnaires et administrateurs démontre à suffisance que la religion est le facteur d'unité des composantes d'une civilisation et par corollaire, le pilier de toute civilisation. L'appartenance commune des missionnaires tant catholiques que protestantes aussi bien américains que allemands, français, anglais, italiens, espagnols, portugais à la chrétienté semble la raison fondamentale de la collaboration des organisations chrétiennes avec les administrations allemande et française dans la croisade contre les religions non-chrétiennes e pays *ewondo*.

²¹³ M. Gustave, *L'existence du Cameroun ; Etudes sociales-Etudes médicales-Etudes d'hygiène et de prophylaxie*, Paris, E. Larose, 1921, p. 22.

²¹⁴ Ibid.

C. Les actions directes de l'administration dans la croisade

Les premières initiatives et actions des autorités administratives allemandes contre les croyances et rites *ewondo* se revèlent par des mesures cruciales telles que : l'interdiction des ordalies et des rites d'initiation *so* et *ongunda*, propitiatoires *mevungu*, *melan* et *ngi* sans oublier les exécutions des pratiquants de rites traditionnels en avril 1907 à Yaoundé et au cours des années 1910 à l'Est.

a. Interdiction des ordalies et de la divination

Dès leur arrivée à Yaoundé, parmi les décisions que prend le gouvernement allemand représenté ici par C. Von Morgen, premier chef du poste administratif de Yaoundé de 1888 à 1895, figure en bonne place l'interdiction des ordalies et autres pratiques divinatoires. Rappelons que l'ordalie est une épreuve divinatoire et judiciaire qui permettait de détecter le coupable du désordre survenu dans un groupe ou chez une personne en souffrance ou encore auteur du vol, de l'adultère, de la sorcellerie ou du meurtre. Parmi les ordalies que notre enquête a révélées il y a : la pose du mille-pattes, la coupe du bananier et plus redoutable encore : l'épreuve de *l'élon*. Nous l'avons vu, *l'élon* est une plante venimeuse dont le jus contient un poison qu'on fait boire aux suspects. Dès leur arrivée en pays *ewondo*, les Allemands furent frappés par les horreurs des ordalies plus particulièrement de *l'élon* ayant alors pignon sur rue ici. Les populations faisaient alors face à des problèmes de vol, d'adultère de femmes, de meurtre et de stérilité, qui, selon la tradition, étaient le fait des sorciers qui faisaient la loi à cette époque. La hantise de la sorcellerie était renforcée, nous l'avons vu, par la compétition pour des richesses et par l'insécurité consécutives à l'essor de nouvelles voies commerciales entre la côte et l'arrière-pays à la fin du XIX^e siècle.

Dans ces conditions, il s'avèrait nécessaire de détecter les malfaiteurs, les voleurs et les sorciers à l'effet de restaurer le bon ordre (*mvoe*) : d'où la chasse aux sorcières par des ordalies et d'autres rites policières et inquisitoriaux. Les ordalies les plus importantes utilisées étaient des épreuves du croc de vipère, du mille-pattes, du *ngi* et surtout le poison *élon*.

Voici restituées certaines ordalies qui suscitèrent la réaction prompte des administrateurs allemands ainsi que les missionnaires:

Quand une femme était soupçonnée d'adultère par exemple, on la prenait ainsi que son concubain présumé, un *ngegan* apportait une dent de vipère et lui parlait en la conjurant de monter vers la tête si la personne est coupable, de retomber aussitôt sinon, "Si elle est infidèle, reste !". Puis il soulevait la paupière de la suspecte et y introduisait le croc de vipère ; on pouvait secouer ou frapper la tête pour faciliter la chute ; si la prévenue ne se délivrait pas du croc, elle était décretée coupable ; elle devait avouer, et on la battait jusqu'à ce qu'elle l'ait fait. Quand elle avait avoué, la dent de vipère tombait. On agissait

de même avec le garçon. S'agissant de l'épreuve d'*élon*, elle était utilisée dans les accusations de meurtres de sorcellerie. Mais on pouvait également l'appliquer dans les cas de vol. Cette ordalie était également infligée à toutes les épouses d'un défunt ou à une femme repérée pour porter malheur. C'était un poison constitué par 4 boulettes confectionnées avec l'écorce broyée de l'arbre *élon*, renfermant comme nous l'avons indiqué plus haut, un alcoïde capable de provoquer l'arrêt du cœur en systole. Pour savoir le coupable, on fait avaler à chaque suspect les 4 boulettes de ce poison. L'innocent vomit ou urine tandis que le coupable garde tout ; il tombe malade et meurt²¹⁵.

Quant à l'ordalie du *ngi*, on se souvient que son poison (*nsu*) était fait de restes humains mélangés avec du maïs, du poisson, d'un crapeaud, de l'huile de palme et de l'arachide. Selon Philomène, épouse d'un *nmom ngi* :

On allait en forêt, le coupable était tué. C'était un rite très sévère ! Le cadavre était ensuite suspendu à l'intérieur de la maison et le jus de décomposition était recueilli dans un vase placé au-dessous. On utilisait des os longs humains. S'ils s'accrochaient, l'homme était coupable, s'il glissait, il était innocent²¹⁶.

Un initié au *ngi* confia ainsi à Laburthe-Tolra comme motif de sa conversion au christianisme, « l'écoeurement profond qu'il avait éprouvé à goûter dans le *ngi* un cadavre en décomposition de son propre grand-père »²¹⁷. Informés de ces pratiques abominables aux yeux des chrétiens et de plus, en violation des conventions du droit international humanitaire, les autorités administratives et catholiques s'empressèrent de les interdire et de sanctionner les coupables dans toute l'étendue du territoire. Pour endiguer de telles pratiques et éviter la clandestinité, des mesures dissuasives étaient prises dans un premier temps par les autorités administratives allemandes de Yaoundé : Dorénavant, pour organiser une cérémonie traditionnelle, un impôt de 4 moutons devait préalablement être versé à l'administration par le requérant²¹⁸.

Malgré des mesures préventives et de sensibilisation contre les rites divinatoires, certains indigènes qui en tiraient des avantages, s'entêtaient et optaient pour la clandestinité. Cependant, lorsqu'ils furent trahis par un des leurs, comme ce fut souvent le cas, les présumés coupables étaient sanctionnés avec la dernière énergie par la justice allemande. Mais le premier exemple le plus frappant et spectaculaire de la répression à l'encontre des pratiquants des rites traditionnels a été la réaction forte des autorités allemandes lors des événements d'avril 1907 à Yaoundé.

²¹⁵ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 58 ; <http://www.cameroun.unblog.fr>, consulté le 01 février 2019.

²¹⁶ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 84.

²¹⁷ Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*, p. 363.

²¹⁸ Laburthe-Tolra, « Minlaaba »..., p. 1171.

b. Les évènements de Yaoundé en avril 1907

Il s'agit de la condamnation à mort en 1907 à Yaoundé de six notables *ewondo*, accusés d'avoir organisé un rite d'exécution en vue d'éliminer Charles Atangana Ntsama, Chef Supérieur des *Ewondo* et des *Bene*, nommé à ce poste par les Allemands. Les organisateurs du rite étaient en fait des notables *ewondo* du lignage *mvog* Ada, frustrés par l'ascension et la nomination au poste de Chef Supérieur des *Ewondo* et des *Bene*, Charles Atangana Ntsama, un cousin plutôt du lignage *mvog* Atemengue. Dans une société *ewondo* polysegmentée et lignagère, chaque fondateur de lignage (*mvog*) est le chef de son unité résidentielle (*mvog*) et indépendant des autres. Dans ce prisme anthropologique, il s'avère en tout cas difficile pour les autres lignages d'accepter la nouvelle autorité supra lignagère imposée par le gouvernement allemand²¹⁹. D'où la frustration des descendants du lignage *mvog* Ada d'Esono Ela, qui virent d'un mauvais œil la désignation d'un *mvog* Atemengue du nom de Charles Atangana Ntsama au prestigieux poste de Chef supérieur de tous les groupes *beti*, y compris les *mvog* Atemengue, un sous-groupe *ewondo*. Il faut retenir que c'est Esono Ela qui donna le terrain aux Allemands pour édifier leur poste à Yaoundé. Ainsi, Charles Atangana fut considéré par le lignage d'Esono Ela comme un usurpateur de la chefferie dont il se considérait comme héritier. Le mécontentement qui en est suivi amena donc les notables *mvog* Ada à conjurer au cours d'un rite secret pour éliminer Charles Atangana. Et en janvier 1907, alors que Charles Atangana accompagne Hans Dominik, le commandant du poste militaire de Yaoundé, à Kribi, pour un voyage en Allemagne, certains notables *mvog* Ada, décidèrent, sous l'instigation d'Onambele Nku, d'organiser une réunion ésotérique de quelques membres du lignage *mvog* Ada, dans un coin de la forêt de Yaoundé. Un seul point figurait à l'ordre du jour, tenu secret comme tout rituel ésotérique : l'élimination physique de Charles Atangana Ntsama, Chef supérieur des *Ewondo* et des *Bene*²²⁰. Les participants se livrent alors aux rituels consacrés à cet effet : sacrifice d'une chèvre, dont la tête est enterrée, incantations proliférant des paroles malveillantes à l'encontre de ceux dont ils souhaitèrent la mort, en l'occurrence, Charles Atangana Ntsama et ses amis « Blancs » qui sont les autorités allemandes. Mais à la fin du rite, un des participants dénonça le complot. La réaction des autorités allemandes ne se fit pas attendre ; le 27 mars 1907 les conjurés furent arrêtés et condamnés à mort par Von Krosigk, le remplaçant de Hans Dominik, pour haute trahison et tentative de meurtre. Deux des coupables

²¹⁹ Gordien Atangana, 62 ans, ingénieur retraité, Yaoundé, le 29 septembre 2014.

²²⁰ Idem.

s'en sortirent avec cinq ans d'emprisonnement ferme : Fuda Nsi et Beluma Esono. Tandis qu'Onambele Mbazo'a, un neveu d'Esono Ela, l'un des donateurs du terrain de Yaoundé aux Allemands, fut exilé à Victoria (Limbé actuel), puis grâcié après. Cinq autres co-accusés furent exécutés à Yaoundé le 11 avril 1907, au lieu dit *Etoa Meki* (marre de sang). Ce lieu fut ainsi appelé à cause de l'abondante quantité de sang qui coula lors de l'exécution des condamnés. Quant à Onambele Nku qui présidait la réunion secrète, il tenta de s'enfuir, mais mal lui a pris, il fut vite rattrapé par une patrouille militaire allemande le 5 mai 1907 à Yaoundé et abattu sur le champ²²¹. Voici les noms des autres condamnés à la peine capitale par Von Krosigk : Onambele Nku, Mbala Befolo, Yene Mbandzie, Onambele Essomba, Tabi Mfegue et Mani Essomba²²².

La réaction sévère des autorités allemandes contre les pratiquants de ce rite démontre clairement la ferme détermination du gouvernement allemand à éradiquer *mordicus*, c'est-à-dire de manière la plus rigoureuse et acharnée, les pratiques religieuses ancestrales. L'exécution des officiants des rituels du 11 avril 1907 à Yaoundé, en plein cœur du pays *ewondo* suscita inéluctablement de l'effroi non seulement à Yaoundé, mais dans tout le pays. La condamnation à mort des notables *ewondo* survint en fait quelques trois ans après l'interdiction officielle du *so* et des ordalies par la mission catholique.

On le voit, les évènements tragiques d'avril 1907 marquent donc un tournant décisif de la collaboration des missionnaires et des administrateurs allemands dans la croisade contre les rites africains taxés de « diableries » voire de « paganistes ». Dès lors, partout dans le Sud-Cameroun, ce fut la croix et la bannière pour les populations, surtout les grands initiés et les organisateurs de rites traditionnels. En tout état de cause, ces derniers, informés de la peine capitale infligée aux conjurés *ewondo* en avril 1907, prirent peur. Ainsi, dorénavant, les cérémonies traditionnelles à l'instar des rites *so*, *ngi*, *mevungu*, *ngi*, *melan* qui étaient courantes ici ne furent plus autorisés. Certains initiés qui y renonçaient allaient volontiers dévoiler les secrets des rites auprès des missionnaires et des administrateurs²²³.

Or, comme nous l'avons souligné plus haut, la divulgation des secrets des rituels ésotériques rendaient ceux-ci inefficaces. En tout cas, la police allemande arrêtait tous les suspects. «Après ces arrestations, il n'y avait plus de secret. Les femmes ont commencé à

²²¹Gordien Atangana, 62 ans, ingénieur retraité, Yaoundé, le 29 septembre 2014.

²²²Mveng Ayi, «Anti-Colonial Rebellion in South-Cameroun under German Rule 1887-1907», Thèse de Doctorat en Histoire, Londres, 1980, pp. 234-237.

²²³Mveng Ayi, «Anti-Colonial Rebellion in South»..., pp. 234-237.

raconter ce qu'elles faisaient dans leurs rites... Tous les hommes ont commencé à dévoiler les secrets du *so*. On avait tout détruit tout ce qu'il y avait par rapport aux rites.²²⁴

Ainsi, pour les grands initiés (guerriseur, devin), 1907 est donc l'année de l'abomination de la désolation ; elle marque la fin de l'âge d'or des rites ancestraux en pays *ewondo*.

À l'analyse, les événements de 1907 à Yaoundé revèlent trois faits dignes d'intérêt :

Primo, la transition entre deux époques : l'époque prémissionnaire où les rites faisaient partie intégrante de l'identité de la religion *ewondo* en tant que rempart pour se protéger, se soigner, se défendre et prospérer d'un côté, et de l'autre l'ère coloniale occidentale où les *Ewondo* furent dépouillés de leur patrimoine religieux, pour être sous le joug culturel de la tradition religieuse de l'Occident.

Secundo, ces événements mettent en lumière les failles constatées dans la société traditionnelle *ewondo* sans lesquelles la tragédie d'avril 1907 n'aurait pas eu lieu, à savoir : la trahison au sein de la fratrie betie, les rivalités fratricides croissantes, consécutives à des compétitions de richesses et de pouvoir nouveaux créés par les forces exogènes, qui pour dominer leurs sujets appliquèrent le principe impérialiste « *divide ut regnes* » en français : « diviser pour régner ».

Tertio, l'abandon des rites davantage imposé plus par la terreur de la force militaire coloniale que par un libre consensus. Ce qui, lorsque le contexte aurait changé, provoquerait des attitudes contraires à celle d'une conversion volontairement consentie.

Dans la même veine, on assiste à des expéditions punitives des forces militaires allemandes contre les pratiquants des coutumes antinomiques à la « mission civilisatrice » sous la férule de Hans Dominik dont le nom est resté gravé dans la mémoire des *Ewondo* et des populations du Sud-Cameroun en général.

c. Les expéditions punitives de Hans Dominik entre 1907 et 1910

L'on observe au début de l'évangélisation, des pratiques du *ngi* et du *melan*, des scènes de rapt et d'anthropophagie à certains endroits du Cameroun méridional²²⁵. Certaines contrées étaient le théâtre de sacrifices humains²²⁶. Le Major H. Dominik, alors chef du poste allemand de Yaoundé, successeur de Curt von Morgen, y déploya des troupes d'indigènes armées de

²²⁴ Vincent, *Traditions et transition...*, pp. 80-81.

²²⁵ F. Etoga Elly, *Sur les chemins du développement. Essai d'histoire des faits économiques du Cameroun*, Yaoundé, CEPER, 1971, p. 170.

²²⁶ Ibid.

fusils pour éradiquer ces pratiques jugées inhumaines par les Occidentaux²²⁷. On raconte qu'au cours de l'une des expéditions en 1910, le tristement célèbre Dominik confit aux Sœurs (religieuses) catholiques de Mvolyé quelques 60 orphelines qui tombèrent ainsi entre de bonnes mains²²⁸. Ce fut là une manifestation indubitable de la collaboration entre les apôtres de l'évangile et l'administration allemande dans la croisade contre le « paganisme »²²⁹.

Au regard des différents acteurs de ces événements, il va sans dire que chaque belligérant ou allié défendait ses propres intérêts et ceux de son camp. Sous ce prisme, les militaires agissaient pour l'établissement de la souveraineté allemande dans le pays contre les résistants ; les missionnaires entendaient sauver leurs ouailles contre les massacres et le cannibalisme lesquels sont au demeurant aux antipodes du sixième commandement du décalogue²³⁰. De leur côté, les réprimés ou pendus représentaient les défenseurs de la souveraineté et des us et coutumes ancestraux ; ces derniers se considéraient *grosso modo* comme des résistants héroïques de la domination culturelle et politique étrangère. La terreur qui en résulte s'inscrit de toute évidence dans la violence religieuse qui caractérise tout choc de civilisations. Au demeurant, ces événements sont la preuve de la collaboration entre les forces militaires et religieuses en terre de mission, « la Bible à la main et le fusil à l'épaule ».

Dès lors, On est en droit de penser que n'eût été cette collaboration entre les forces exogènes, les missionnaires chrétiens auraient eu du fil à retordre pour étendre l'évangélisation dans l'arrière-pays, loin de leur station principale de Yaoundé. Les pratiquants du cannibalisme et d'autres rites traditionnels devaient désormais bien se tenir face à l'union sacrée mission-colonisation en faveur de l'éradication de l'anéantissement des pratiques anti-chrétiennes²³¹. C'est dans cette optique qu'en 1913, le Père Tessmann constate dans son enquête intitulée *Wahrsagerei und Wissenschaft*, « Divination et science chez les Pangwé », que la divination qui fut chez les *Ewondo* comme chez les autres Pahouins, un des sommets du savoir humain fut en pleine décadence. L'auteur a vu peut être juste lorsqu'il écrit : « Personne n'y croit plus et personne ne s'y intéresse plus »²³². Les rites *so*, *mevungu*, *ngi* et *melan* utilisant des ossements et autres restes humains, figurant dans la mire des croisés, s'éclipsèrent sous la pression combinée des missionnaires chrétiens et des forces administratives allemandes. Preuve que la

²²⁷ M. Heepe, « Yaunde-Texte von Karl Atangana und Paul Messi », nebst Experimental-phonet-ischen untersuchungen über die Sprache » Abhandlungen des Hamburgischen Kolonial-Instituts, 1919, pp. 226-230.

²²⁸ Bauman cité par Mveng, *Histoire des Eglises chrétiennes...*, p. 87.

²²⁹ Etoga Elly, *Sur les chemins du développement...*, p. 170.

²³⁰ Ibid.

²³¹ Ibid.

²³² Tessmann cité par Laburthe-Tolra, « Minlaaba » ..., p. 1147.

“Sainte-Alliance” entre évangélisation et colonisation pour “la chasse aux sorcières” commençait à porter ses fruits. C’est fort à propos que J. M. Ela écrit : « Le christianisme est né des persécutions : les premiers chrétiens ont vu mourir leurs pères devant leurs yeux. Beaucoup ont été jetés en prison ou ils ont été capturés. Dans de telles circonstances, il était difficile de revenir au culte des ancêtres »²³³.

Mais dès le déclenchement de la Première Guerre mondiale, faut-il le rappeler, les Allemands attaqués par les troupes alliées, abandonnent le territoire. *De facto*, missionnaires et administrateurs germaniques cessent la “guerre des rites”. Qu’advient-il par la suite aux croyances et pratiques ancestrales qui avaient déjà tendance à disparaître sous le joug allemand ? Pour la suite, la question cruciale est de savoir quel sera l’attitude des Français, nouveaux maîtres et mandataires du Cameroun par la SDN, à l’endroit des pratiquants des rites traditionnels ?

Nous avons précédemment examiné les raisons d’ordre juridique et stratégique qui poussent les autorités françaises à s’allier aux différentes missions chrétiennes pour éradiquer les croyances et rites des *Ewondo*, nous étayons dans ce volet des initiatives et actions allant dans ce sens. Seulement, une remarque s’impose : l’ambiguïté des textes relatifs aux régimes internationaux de mandat de la SDN et de tutelle de L’ONU; car, d’une part, en application de l’article 7 du régime de mandat, le décret d’application du 28 mars 1933 prévoit que “Les cérémonies culturelles ou rituelles auxquelles il est procédé dans l’intérieur de la famille peuvent avoir lieu sans autorisation”²³⁴. Mieux encore, l’article 27 autorise la puissance mandataire à s’opposer à la christianisation de certaines coutumes telles que la polygamie et la tyrannie des vieux chefs polygames, sans oublier les *sixa*. Il en résulte un conflit entre catéchistes appuyés par les missionnaires d’un côté, et chefs indigènes par l’administration de l’autre²³⁵. À cet égard, l’administration française se trouva entre le marteau et l’enclume, entre l’union sacrée des nations chrétiennes favorables à la “mission civilisatrice” et le souci de préserver son autorité sur les entreprises religieuses tant nationales qu’étrangères.

On comprend dès lors les contrastes de différentes prises de positions des administrateurs par rapport à la religion traditionnelle. C’est ainsi que certains administrateurs se montrèrent plus favorables que d’autres aux pratiques rituelles *ewondo*, au grand dam de la mission catholique. Plus que ceux-là, quelques administrateurs français manifestaient un intérêt

²³³ Ela, *Ma foi d’Africain...*, p. 54.

²³⁴ Mbala, “La Mission Presbytérienne”..., pp. 60-71.

²³⁵ Ibid.

personnel pour les cérémonies traditionnelles. Parmi ces derniers, le plus en vue fut Maurice Bertaut. Dès son arrivée à Yaoundé en 1927, cet administrateur sollicita des crédits auprès du Gouverneur Marchand afin d'organiser le rite *so*. Son chef hiérarchique, ouvert lui aussi aux rites locaux, encouragea cette initiative en dégageant des moyens nécessaires. L'on décida alors une mise en scène et un film du *so*, en faisant venir un cinéaste professionnel nommé Bugniez. Mais face à l'opposition de hiérarchie de la mission catholique à Yaoundé, la cérémonie est finalement organisée à Nkol Bogu chez le Chef Zogo Fuda, un « païen ». Ateba Pierre, un chef *ewondo* y joua le rôle du candidat au *so*²³⁶.

En outre, dans ses rapports des années 1930, Mgr Vogt revient souvent sur l'attitude de Bertaut quant à son intérêt pour des pratiques « païennes ». Le prélat va plus loin et qualifie cet administrateur européen d'« Africaniste ». D'où les relations empruntées de froideur entre Mgr Vogt et Bertaut. En 1937, André Amougou, chef de groupement, exhorta les *Ewondo* à visionner ce film, question de les inciter à renouer avec leur religion ancestrale²³⁷. Pourtant, la même année, intervint la modification de l'article 27 du décret du 28 mars 1933 par un décret d'octobre 1937 en faveur de la position anti-rite des missions. L'esprit de ce décret favorisera le rapprochement des entreprises religieuses avec l'administration mandataire dans le sens de l'alliance évangélistique et colonisation, scellée par des conventions et traités internationaux évoqués plus haut.

De ce qui précède, il apparaît de plus en plus clair que le statut international du Cameroun, les traités internationaux en faveur des entreprises chrétiennes et l'appui militaire apporté par les administrateurs aux missionnaires ont finalement scellé une sorte de « Sainte alliance » des forces étrangères d'origine occidentale contre les croyances et pratiques ancestrales des *Ewondo*.

Dès lors, on peut raisonnablement estimer que le rapport de forces entre les forces exogènes coalisées et les tenants des us et coutumes ancestraux fut disproportionnellement en faveur de l'expansion du catholicisme chez les *Ewondo*. De plus il est indéniable que la chrétienté a été le déterminant de l'unité des forces occidentales sans distinction de nationalité ou de confessions religieuses dans la domination culturelle de l'Afrique par l'Occident. Preuve du déterminisme religieux dans les rapports entre les civilisations. A cet égard, Il apparaît clairement que les institutions étrangères quelles que soient leurs divergences doctrinales,

²³⁶ Laburthe-Tolra, *Initiations et Sociétés...*, p. 232.

²³⁷ Ibid.

finissent par adopter face à des conflagrations extérieures, les intérêts communs de leurs nations d'origines.

Et pourtant, nos recherches et analyses révèlent que l'action des forces exogènes dans la croisade n'aurait pas été aisée sans la participation des auxiliaires indigènes au rang desquels les chefs locaux dont le rôle mérite d'être élucidé.

d. Le rôle des chefs traditionnels dans la croisade anti-rites

La présentation liminaire du pays ewiondo à l'aube de l'expansion missionnaire révèle la structure segmentaire des sociétés pahouines, *betie* en l'occurrence. Aussi, eu égard à la dangerosité du milieu forestier, il s'avèrait peu réaliste pour les missionnaires non acclimatés dans cet écosystème étrange, de s'aventurer au delà des collines et des vallées.

Dans ces conditions, il était pratiquement difficile voire périlleux pour les équipes restreintes des pionniers de l'évangélisation venus d'Europe et des USA, de propager à vaste échelle « la bonne nouvelle » aux peuples éparpillés dans l'immense forêt ténébreuse et mystérieuse de l'Afrique équatoriale, dépourvue d'une organisation politique centralisée et hiérarchisée. Il fallait donc penser à créer ici des auxiliaires indigènes plus adaptés à cet écosystème et capables de jouer le rôle de courroie de transmission entre les missionnaires, les administrateurs et les populations. Qui sont ces auxiliaires locaux ? Quels services ont-ils rendus dans l'évolution de la religion ancestrale des *Ewondo*?

- Charles Atangana Ntsama et les pratiques religieuses des *Ewondo*

Le tout premier chef supra lignager nommé par les Allemands en pays *Beti* fut Charles Atangana Ntsama. Eu égard à la pénibilité de ce nouveau strapontin dans une société polysegmentée sans chef, le chef supérieur ainsi désigné devrait, pour être efficient, se faire secondé de manière verticale par des chefs de groupement, puis de villages. Pour mieux saisir la collaboration de Charles Atangana Ntsama dans ce processus, il convient de connaître ses origines, l'éducation reçue et son expérience professionnelle, bref son *curriculum vitae*.

C'est à ce niveau que nous croyons pouvoir déceler les compétences et les tendances le prédisposant à jouer un quelconque rôle dans la croisade conjointe de la mission chrétienne avec l'administration contre les pratiques "païennes"²³⁸.

En fait, sur une photocopie de sa carte d'identité retrouvée chez un de ses descendants Ndinga Joseph au quartier Efoulan à Yaoundé, on peut lire : "Atangana Ntsama, Charles Frédéric Mathias Othon, Chef supérieur des Yaoundé-Bané né en octobre 1882 à Mvolyé-Yaoundé, domicile : Efoulan-Mvolyé"²³⁹.

De ce document que son fils a bien voulu mettre à notre disposition, et des sources orales et écrites relatives à la biographie de Charles Atangana, nous retenons qu'il est né en octobre 1882 à Efoulan, village situé à quelques mètres de la colline de Mvolyé, où sera construite la toute première mission catholique au cœur du pays *ewondo* en 1901. Sa mère s'appelait Ndongo Edoa Judith, une *Ewondo*. Pendant son jeune âge, Atangana Ntsama a bénéficié d'une formation, d'abord traditionnelle et ensuite chrétienne. Orphelin tout enfant de père, Charles Atangana sera tour à tour élevé chez Abega Nsegue son frère consanguin et Essomba Ngonti, son oncle et chef de village de Mvolyé. Comme la plupart des jeunes de l'époque, il s'initie aux us et coutumes traditionnels. Sa maîtrise de la tradition transparaît dans le *Jaunde-Texte*, un recueil d'histoire, de contes et proverbes *ewondo* qu'il composera lors de son voyage en Allemagne de 1912 à 1913.

Divers témoignages s'accordent sur l'intelligence et la sagesse dont fait montre pendant sa jeunesse Charles Atangana : Ce fut un garçon "Vaillant et sage", *Odidigui ai feg* ; il apprend très jeune à utiliser le tam-tam (*nkul*)²⁴⁰. Mais à l'âge de 10 ans, il est confié par le chef de village de Mvolyé, son oncle Essomba Ngonti, à Hans Dominik, commandant du poste militaire de Yaoundé. Les *Ewondo* de l'époque ont gardé de H. Dominik, communément appelé *Dzomnigui*, le souvenir d'un officier sévère qui n'hésitait pas à décapiter tout résistant à l'ordre colonial. Comme le révèle Mme Assiga Marie-Thérèse Atangana, fille d'Atangana Ntsama et successeur de son père : en confiant ainsi Charles Atangana aux Allemands, le chef Essomba Ngonti se garda bien de leur donner ses propres fils, présagés selon la tradition, à succéder à leur père. C'est ainsi qu'en 1896, Charles Atangana et 4 autres garçons *Ewondo* sont envoyés à l'école allemande fondée par des missionnaires pallotins à Kribi et dirigée par le Père

²³⁸ Mbala, "Charles Atangana"..., p. 41.

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ Ibid.

Schwab. Le jeune Atangana Ntsama baptisé chrétien catholique reçoit, comme l'exigeait l'Église, un prénom : Karl Freidrich Otto.

Pendant les deux années passées à l'école de la mission de Kribi, Charles Atangana tout comme ses camarades, apprend à lire, à écrire et à parler allemand. Il suit également des leçons d'histoire et de géographie de l'Allemagne. On le voit, il devient à l'âge adulte un fruit de la culture germanique. Il va sans dire qu'il se sera imprégné au terme de sa formation, de la *Kulturkampf* que nous avons évoquée plus haut. Ce qui fait du coup de ce jeune *Beti* une élite intellectuelle et religieuse germanophile, un atout pour servir la cause de l'expansion de la culture allemande, et partant, la religion catholique propagée alors par des premiers missionnaires allemands pallotins. Il épouse Marie Biloa, une fille Yanda (*Beti*). De cette union naissent deux enfants : Jean Ndengue et Cathérine Ngon Ongola. Après le décès de sa première épouse en 1937, il se marie avec Ngon Noah Julienne. En 1940, ce dernier mariage reçoit la bénédiction de Mgr Graffin à la cathédrale de Yaoundé, sacrement le prédisposant à être vu comme un modèle de converti à la religion catholique²⁴¹.

Fort de ses convictions religieuses et nanti de la confiance et de l'autorité que lui accordent les Allemands, le chef supérieur des Ewondo et des Bene va chasser tous les polygames des environs de son village Efoulan riverain de la mission catholique de Mvolyé. Eu égard à ses succès scolaires, doublés de son ambition de contribuer à l'introduction de la civilisation occidentale chrétienne chez lui, Charles Atangana bénéficie de plus en plus de la confiance et des missionnaires et des administrateurs. De 1898 à 1899, il est recruté comme maître à l'école de Kribi, une fonction dont nous avons déjà rappelé l'impact dans la christianisation et l'acculturation des indigènes. En septembre 1899, lorsqu'éclate la révolte *bulu* contre la mission de Kribi, Charles Atangana quitte Kribi pour Victoria (actuelle Limbé), où l'administration allemande fait de lui l'interprète en faveur des 500 *Bulu* exilés ici à la suite de la révolte de Kribi. Parallèlement, il est formé infirmier et aide-dactylographe à Buéa, alors capitale du Kamerun²⁴². L'année suivante, en 1902, Charles Atangana est affecté à Yaoundé pour assurer les fonctions d'écrivain-interprète, et de Président du tribunal coutumier dès 1911. L'année suivante, il se rend en Allemagne pour enseigner pendant un an, la culture *Beti* à l'Université de Hambourg. Il rentre dans son pays en 1913. Le 24 mars de cette année, l'administration allemande le désigne premier Chef supérieur des *Ewondo* et des *Bene*.

²⁴¹Gordien Atangana, 62 ans, ingénieur retraité, Yaoundé, le 29 septembre 2014.

²⁴²Idem.

De l'aperçu des origines et du *cursum* de Charles Atangana, se dégagent deux atouts majeurs lui permettant de jouer un rôle important dans l'évolution des croyances et rites *ewondo*: l'éducation chrétienne plus les sollicitations des autorités religieuses et administratives allemandes. Ce qui fait donc de lui un germanophile de haut niveau et le plus grand collaborateur indigène dans la hiérarchie des auxiliaires africains de l'ordre colonial au Sud-Cameroun.

En tout état de cause, l'éducation reçue par Charles Atangana Ntsama, révèle des éléments intéressants dans le processus de mutation religieuse en cours : la maîtrise des coutumes *ewondo*, sa conversion au catholicisme, son bilinguisme voire son biculturalisme (maîtrise des cultures *ewondo* et Allemande), son expérience avérée dans les fonctions administratives (maître, interprète, écrivain, secrétaire, président de tribunal indigène) et chef supra-lignager. La conjugaison de ces atouts ne pouvait que faire de Charles Atangana l'interlocuteur valable entre les autorités religieuses et administratives, d'une part et son peuple d'autre part²⁴³.

L'autre facteur favorable à ce rôle qui mérite d'être mentionné ici, est l'absence d'une autorité politique traditionnelle supra lignagère qui pourtant s'avérait utile pour transmettre les ordres des forces coloniales-religieuses et administratives- à leurs sujets. Le juge Strahler voyait juste cette nécessité pour l'expansion coloniale de l'époque en écrivant : "Le chef est un indispensable organe de l'administration à qui il revient de conseiller le gouvernement, de transmettre ses ordres et instructions à ses sujets et de veiller à leurs exécutions"²⁴⁴.

Dans ce prisme, il était d'une importance capitale de créer ici une chefferie supra-lignagère dans cette société *beti* segmentaire et lignagère ; M. Bertaut l'affirme de manière éloquente : "Les Blancs ont voulu trouver des chefs de clan ou de tribu... Ils en ont créées car il n'en existait pas"²⁴⁵.

On le voit, les préoccupations des forces coloniales et les atouts de Charles Atangana firent de ce dernier *the right man on the right place*, "l'homme qu'il faut à la place qu'il faut". Ainsi dès 1902 Hans Dominik qui remplace en 1895 Georges Zenker à la tête du poste allemand de Yaoundé, fait de Charles Atangana Ntsama, son principal agent de renseignement sur les *Beti*, notamment en ce qui concerne leurs coutumes, langue, et croyances. Raison pour laquelle

²⁴³Gordien Atangana, 62 ans, ingénieur retraité, Yaoundé, le 29 septembre 2014.

²⁴⁴Strahler, cité par J. Gomsu, "La problématique de la collaboration ; les chefs traditionnels dans l'administration coloniale allemande au Sud-Cameroun", in *Afrika Zamani*, n° 16 et 17, février 1986, pp. 145-163.

²⁴⁵ M. Bertaut, "Le droit coutumier des Boulou, monographie d'une tribu du Sud-Cameroun", Thèse de Doctorat en Droit, Paris, Domat-Monchristien, 1935, p. 165.

Charles Atangana fut choisi par Hans Dominik pour l'accompagner dans diverses expéditions militaires jusqu'à l'Est du pays²⁴⁶. Ce faisant, il va s'illustrer dans le combat contre les pratiques "païennes" en faveur de la christianisation des peuples du Sud, du Centre et de l'Est du Cameroun. Philomène une Yebekolo d'Akonolinga, mariée à un *Ewondo* témoigne :

Je suis née du temps des Allemands...En ce temps là il n'y avait que les Américains protestants qui commençaient à prêcher ; il n'y avait pas d'autres chrétiens quand j'ai quitté mes parents. Peu de temps après mon arrivée à Minlaaba, le fameux Charles Atangana Ntsama est venu, et il a dit : Les missionnaires vont arriver. Que les hommes et les femmes se dévoilent réciproquement le secret de leurs rites respectifs. Qu'on explique le *so* aux femmes et le *mevungu* aux hommes, puis qu'on arrête tout cela ! Là-dessus, on a répandu la police pour surveiller si les gens avaient cessé leurs rites. On arrêtait tous ceux que l'on surprenait en train de les pratiquer. On les garottait ; on les battait beaucoup et on les emmener dans la maison du chef²⁴⁷.

En fait, dans la perspective de l'altérité religieuse des peuples Beti, l'action de Charles Atangana se singularise dans deux axes : il impose aux initiés l'obligation de dévoiler les secrets des rituels afin d'annihiler leur efficacité, puis arrêter tous les récidivistes. Or, nous l'avons vu, certains rituels tels que la fabrication du paquet de *mevungu*, du *so*, du *ngi* et du *melan* étaient ésotériques, et toute indiscretion sur les techniques y afférentes neutralisait l'effet du rite. Charles Atangana Ntsama en avait bonne conscience. On comprend dès lors pourquoi il insistait que les femmes et les hommes se dévoilent réciproquement les secrets des rites²⁴⁸.

Le second axe que nous caractérisons de répressif, consistait tout simplement à faire arrêter tous ceux qu'on trouvait en flagrant délit de pratiques des rites ancestraux interdits, puis à leur infliger en guise de sanctions des sévices corporels, les ligotant et les bastonnant copieusement. Les policiers envoyés pour exécuter les expéditions punitives devaient le faire sans réserve. Ils jouaient en même temps le rôle de flics et de bourreaux. La dénonciation et les sanctions punitives qui s'ensuivirent terrorisaient les aspirants aux rites et leurs organisateurs. Il en résulta un climat de délation de nature à décourager toute velléité d'organiser encore les rites.

À ce sujet, Philomène garde encore le souvenir de la tournée conjointe de Charles Atangana Ntsama et du missionnaire Keller dans les années 1900, au sud de la vallée du Nyong, alors grand foyer des rites *so*, *ngi* et *mevungu*. Les deux se rendaient alors dans cette contrée sommer les populations de rejeter les croyances et pratiques ancestrales. Le missionnaire qui serait arrivé le premier à Minlaaba est Matthieu Henry Kerr de la MPA. Ce dernier effectuait

²⁴⁶ Anonyme, "Avec Charles Atangana, une page d'histoire camerounaise", in *Effort camerounais*, n° 188 du dimanche 10 mai 1959, p. 4.

²⁴⁷ Vincent, *Traditions et transition* ..., p. 80.

²⁴⁸ Gordien Atangana, 62 ans, ingénieur retraité, Yaoundé, le 29 septembre 2014.

souvent des tournées d'exploration et d'évangélisation depuis le sud du pays, à partir de la station d'Efoulan où il s'était installé le 22 juillet 1892 avec le pasteur R. H. Milligan et le Dr. A.C. Good. Il remontait au-delà de la station d'Elat, après quelques années auparavant, fondé la station de Lolodorf, en 1895²⁴⁹. Tous progressaient vers les *Bene* et *Ewondo* à l'Est de la vallée du Nyong ; ils essayaient de bénéficier de l'autorité du Chef Supérieur des *Ewondo* et des *Bene* pour convertir les peuples de cette zone. À la suite des prescriptions faites par Charles Atangana aux hommes et femmes venus à l'occasion d'une visite des missionnaires, les femmes ont commencé à raconter ce qu'elles faisaient dans leurs rites :

Tous les hommes ont commencé à dévoiler les secrets du *so*. Jusque-là les femmes ne devaient pas regarder quand le *so* passait. Même si un garçon mourait en brousse, on ne le disait pas aux femmes. Jusqu'au retour du *so* les hommes gardaient le secret²⁵⁰.

Au terme des tournées de sensibilisation et des expéditions punitives sous la houlette du Chef Supérieur, les secrets des rites *Ewondo* étaient désormais divulgués comme il n'était pas permis. Dès lors, les grands initiés et organisateurs des rites assistèrent la mort dans l'âme à la déperdition de leur patrimoine religieux ancestral, auquel des générations de leurs aïeux étaient pourtant foncièrement attachés. Ce fut donc la fin de l'âge d'or des rites ancestraux *beti*. Les indigènes soumis désormais à l'autorité du Chef Supérieur étaient contraints de recevoir et d'appliquer l'ordre religieux nouveau, imposant purement et simplement le rejet des pratiques rituelles traditionnelles au profit des sacrements et des modes de vie européens. Leurs terres et collines ainsi que leurs rites dont le symbolisme religieux a été décrypté au chapitre précédent, passèrent d'emblé sous l'emprise des églises chrétiennes. À cet égard, on peut affirmer que Charles Atangana a collaboré avec les forces exogènes à la destruction des legs du riche patrimoine culturel *Ewondo* au profit de la religion chrétienne.

L'action de Charles Atangana Ntsama, en faveur de la conversion des *Ewondo* au christianisme et partant, à leur acculturation ne se limite pas à la repression des pratiquants et organisateurs des rites ancestraux, il apparaît encore nettement dans ses appuis multiformes à l'essor de la mission catholique implantée à Mvolyé depuis 1901, comme en témoigne l'Abbé Martin Atangana :

L'enseignement catholique bénéficie du soutien de Charles Atangana. A Mvolyé où Charles Atangan donna le terrain aux missionnaires, fut construit un grand séminaire. Les missionnaires firent appel à Charles Atangana pour bâtir les salles de classes et d'habitation des jeunes Camerounais du grand séminaire de Mvolyé et du petit séminaire d'Akono. En plus, il leur ravitaillait en vivres. Les anciens élèves de ces séminaires allaient être parmi les premiers cadres de l'administration du pays ainsi que des prêtres. Charles Atangana encouragea l'œuvre missionnaire catholique au Cameroun pendant la période

²⁴⁹Gordien Atangana, 62 ans, ingénieur retraité, Yaoundé, le 29 septembre 2014.

²⁵⁰Madeleine Biloa, 91 ans, Ménagère et ancienne du *sixa*, Yaoundé, 30 octobre 2014.

française. Son comportement et ses actions allaient être imités par effet de boule de neige par les chefs placés sous son autorité²⁵¹.

L'exemplarité du Chef Supérieur des *Ewondo* et des *Bene* en matière de soutien des missionnaires à la conversion des *Ewondo* au christianisme sera suivie par ses subalternes et en premier, les chefs de groupements et de villages nommés comme lui par l'administration. La quasi-totalité se convertit au catholicisme, à titre d'exemples : Martin Abega Belinga à Nkozoak, Jean Ndengue Atangana à Nsimeyong, Joseph Ayissi à Mvog-Mbi, Hyacinthe Owono Kunu d'Ongot, Max Abé Fouda de Nkol Bewoa, André Amougu de Nkolafamba, Frederic Foe de Nkolgok, Joseph Atemengue de Ngoa ekelle, et Adolph Biakolo de Wom. L'effet multiplicateur de la conversion de ces auxiliaires de l'administration apparaît clairement dans l'augmentation rapide des familles monogames catholiques dans la région de Yaoundé. Le Chef Supérieur ayant montré l'exemple en célébrant, après la mort de sa première épouse, Marie Biloa en 1937, le mariage religieux à la cathédrale de Yaoundé avec la bénédiction de Mgr Pierre Graffin, il inspira les *Ewondo* à être monogames, condition exigée par les ecclésiastes pour recevoir des saints sacrements. Charles Atangana resta lui-même monogame toute sa vie et chassa de son village Efulan (actuellement quartier à l'entrée Sud de Yaoundé) et des alentours de la mission catholique de Mvolyé, tous ceux qui persistaient à être polygames, ainsi que les pratiquants de rites traditionnels²⁵².

Ce faisant, comme au Moyen-âge en Europe, la conversion du souverain local amena ses administrés à adhérer à sa religion, suivant le principe *Cujus regio ejus religio*, c'est-à-dire que chaque sujet doit adopter la religion de son souverain. Pierre Chauleur, administrateur français au Cameroun atteste l'augmentation vertigineuse des unions monogamiques consacrées par le baptême et le mariage à l'église catholique dans les années 1930 dans l'ancienne région administrative du Nyong et Sanaga²⁵³. À l'instar de Charles Atangana, le Chef Ebede Afolo de Minlaaba accueillit chaleureusement le père allemand Hennemann en janvier 1912 et lui concéda un vaste domaine de 48 hectares, y compris la colline de cette localité qui donna le nom de Minlaaba à cette deuxième station pallotine au cœur du pays *Ewondo*, après Mvolyé²⁵⁴.

De ce qui précède, se dégagent de l'action directe de la mission catholique trois faits dignes d'intérêt : la perte des lieux de culte autrefois réservés à des rites ancestraux : terres,

²⁵¹Atangana cité par Mbala, "Charles Atangana"..., p. 144.

²⁵²Gordien Atangana, 62 ans, ingénieur retraité, Yaoundé, le 29 septembre 2014.

²⁵³Chauleur, *L'œuvre de la France* ..., p. 31.

²⁵⁴Laburthe-Tolra, *Les Seigneurs de la forêt*..., p. 29.

collines, cours d'eau et forêts, où furent construites des stations missionnaires; la brutalité des acteurs de la première évangélisation missionnaire en terre africaine, particulièrement ceux de la mission catholique pallotine et le rôle-clé des collaborateurs indigènes des missions chrétiennes, en l'occurrence, les catéchistes, les évangélistes, le clergé sans omettre le Chef Supérieur Charles Atangana, les chefs de groupements et de villages. Dans la société *Ewondo* sans roi, il eût été difficile de planter l'Eglise Catholique sans la collaboration de ces auxiliaires africains²⁵⁵. Notre enquête révèle d'autres cas de collaboration avec la MPA.

e. Le rôle des auxiliaires indigènes dans la croisade

Parmi les grandes figures *Ewondo* ayant aidé les missionnaires presbytériens à s'implanter et à influencer les rites traditionnels, figure Olama Mendulu. Depuis la station de Bibia à 3 km de Lolodorf, les MPA envisageaient étendre l'évangélisation vers les villages du sud-ouest du fleuve Nyong. La jonction sera facilitée grâce au Chef *Ewondo* nommé Olama Mendulu. Celui-ci marqua les MPA par sa conversion personnelle rapide ; il octroya aux missionnaires un vaste terrain, libéra onze de ses femmes afin de se baptiser, et devint monogame. Ce qui était, on le sait, la condition imposée par les missionnaires chrétiens aux indigènes pour être baptisés et autorisés à prendre la première communion, appelée ici *bidi bi Zamba*, mot à mot "La nourriture de Dieu". En fait, cette condition constituait une stratégie religieuse pour divertir les Africains de leur religion ancestrale et consacrer leur adhésion au christianisme²⁵⁶.

En guise de gratitude, cette première station fondée par la MPA dans la rive Sud-ouest du Nyong porta le nom du chef Olama. Notons que cette conversion fit tâche d'huile chez les populations *ewondo* et africaines en général habitant la région du Sud-Cameroun ; Comme en Europe médiévale, la conversion d'un chef traditionnel fut suivie par de nombreux cas d'abandon de rites traditionnels. Pour le Pasteur J.R. Song, "C'est un cas unique où la MPA donna le nom d'un individu noir, à l'un de ses centres. Le Chef Olama a dû marquer les missionnaires par le changement survenu dans sa vie"²⁵⁷. C'est ainsi que le 8 juin 1913, jour de l'ouverture solennelle de la station missionnaire d'Olama par les Pasteurs Américains Neil, A.C. Good, Patterson et Love, on enregistra 5 nouveaux baptisés parmi lesquels des femmes *Ewondo* ; ce fut grande première dans cette contrée où les femmes étaient de coutume mariées dans des unions polygéniques. Au cours de cette cérémonie inaugurale de la paroisse d'Olama,

²⁵⁵Mbala, "Charles Atangana...", p. 144.

²⁵⁶ Ibid.

²⁵⁷ Ibid., p. 103.

les ouailles Edo, Ayissi et Nsoe, furent consacrés Anciens de l'Église, titre qui leur confèrait le statut de membre du consistoire de la MPA.

Mais la collaboration des notables ne suffit pas pour expliquer l'altérité des pratiques religieuses ancestrales. Notre enquête fait également état de l'impact des transformations socio-économiques survenues au Sud-Cameroun depuis le protectorat allemand.

D. L'impact des transformations socio-économiques dans les pratiques religieuses des *Ewondo*

Au cours de notre entretien avec Gordien Atangana, petit-fils de Charles Atangana à Efoulan, Yaoundé, le 29 septembre 2014, au sujet des rites traditionnels. Ce dernier déclare sans ambages :

Comment peut-on organiser encore les rites de purification à Mvolyé et à Yaoundé en général ? Les eaux du principal cours d'eau qui arrosait la cité, le Mfoundi et ses ramifications jadis lieux des rites sont devenues rares ; la plupart ont disparu. Certains patriarches à l'instar de Charles Atangana et d'autres notables Beti reposent aujourd'hui au cimetière de la mission de Mvolyé. Où donc implorer nos ancêtres ? En plus il n'y a plus de confiance ni de respect aux aînés et soi-disant guérisseurs²⁵⁸.

Il en ressort l'incidence sur le plan religieux des infrastructures modernes construites sur les sites naturels qui étaient à l'époque précoloniale des temples des rites. De la déclaration de ce notable *mvog* Atemengue se dégage l'impact de l'évolution sociale et économique du pays *ewondo*, *beti* en général, et *in extenso*, son influence sur la religion ancestrale des *Ekang*.

À l'analyse, cinq faits majeurs expliquent cette évolution : l'urbanisation, le cosmopolitisme, la construction des infrastructures modernes de transports (routes, chemin de fer, échangeurs), l'explosion démographique, sans omettre l'exploitation forestière et minière.

S'agissant de l'urbanisation, on le sait, elle est consécutive à la colonisation qui créa des villes dans un environnement où le village *mvog* bénéficiait des conditions idoines pour la pratique religieuse. L'ensemble des éléments naturels considérés comme sacrés, tels que les collines, les cours d'eau, la forêt primaire et sempervirente autrefois viviers des rites ont été investis soit par les missions chrétiennes, soit par des entreprises publiques et privées. D'où cette désolation exprimée par une *Ewondo* :

Que de tombes de nos ancêtres, combien d'arbres et de plantes la ville de Yaoundé a fait disparaître ! Où pouvons-nous encore invoquer les esprits de nos ancêtres pour nous protéger ou nous venir en aide ! Les routes, le chemin de fer, les bâtiments administratifs, les églises, les commerces ont tout détruit²⁵⁹.

²⁵⁸ Atangana Gordien, 62 ans, ingénieur retraité, Yaoundé, 29 septembre 2014.

²⁵⁹ Martine Mbala Owona, 95 ans environ, Ménagère, Mfou, 14 décembre 2019.

Hormis les constructions perpétrées dans le domaine ancestral, lieux des rites traditionnels, se greffe la pollution des anciens sites de purification : ruisseaux, marigots, collines et cimetières dont certains sont devenus des poubelles, ou tout simplement portés disparus. Ce qui rend à tout jamais pratiquement impossible l'organisation des rites authentiques *ésob nyol, akus, esié* ainsi que le culte des ancêtres aussi bien à Yaoundé que dans d'autres agglomérations du Sud-Cameroun.

Par ailleurs, l'exode rural ainsi que d'autres migrations de populations camerounaises ou étrangères engendrent non seulement le déracinement de la jeunesse de la terre ancestrale, mais aussi la destruction de l'écosystème, et l'adhésion à d'autres systèmes religieux eu égard au cosmopolitisme. À cet égard il faut remarquer que dans la plupart des cimetières actuels de Yaoundé, comme dans bien d'autres villes du Cameroun, sont enterrés les gens, indépendamment de leurs origines religieuses voire cultuelles. Qu'il suffise de parcourir aujourd'hui le cimetière de Mvolyé ou de Ngouso pour s'en convaincre, en lisant des épigraphes des tombes. Des tombes non cimentées et peu entretenues quant à elles, ont tout simplement disparu pour céder la place à des broussailles ou à des édifices qui sortent de plus en plus de terre comme des champignons. Ainsi, du cosmopolitisme sociologique, on aboutit au cosmopolitisme religieux et par corollaire, à la disparition ou à défaut au délabrement des sépultures.

Par ailleurs, les alliances, les fréquentations et les contacts entre familles et individus permettent des interférences de croyances et pratiques religieuses, conformément à la théorie du béhaviorisme et celle d'emprunt et de transmission d'éléments culturels évoqués dans le cadre théorique de la présente étude. Mgr J. Zoa le constate justement en 1968 :

“La population autochtone, ethnie homogène et confessionnellement catholique est minorisée, disséminée et noyée au milieu des masses nombreuses et païennes venant des zones moins et tardivement évangélisées”²⁶⁰.

Depuis l'ère missionnaire chrétienne au Cameroun se dressent jour après jour en ces lieux jadis sacrés non seulement des édifices des stations missionnaires mais aussi des nouvelles églises chrétiennes de plus en plus prolifiques, sans omettre les entreprises publiques et privées, des statues, des monuments, des commerces, des ponts, des routes et des habitations. Toutes ces constructions entament sans cesse la virginité voire la pureté de l'environnement naturel que nos ancêtres consacraient à leurs rites. Il apparaît de plus en plus clair que l'urbanisation et son corollaire l'exode rural ainsi que d'autres migrations favorisent l'altérité

²⁶⁰ Messina, *Jean Zoa...*, p. 103.

des rites authentiques des *Ewond* et partant le déracinement des jeunes et de leurs descendances. G. Balandier en fait large écho :

“Des milliers de travailleurs célibataires ont été transférés à la côte, dont 75% ne devaient jamais réintégrer le pays natal, ayant rompu tout le lien avec les coutumes ancestrales”²⁶¹.

Ce qui induit l’ignorance des us et coutumes traditionnels par les générations actuelles et futures. Quel avenir ? Il s’agit là d’une interpellation à laquelle notre étude essaie de répondre plus loin au dernier chapitre.

En outre, la surexploitation des ressources naturelles, sols, cours d’eau, collines et de la biodiversité, sans omettre la pollution, exercent un effet dévastateur sur les équilibres de l’écosystème de la forêt primaire et les rapports symbiotiques qui fondent la religion ancestrale des *Ewondo*. Les quelques rares cours d’eau qui subsistent encore dans nos villes sont transformés en dépotoirs des ordures et des déchets de toutes sortes. D’autres ruisseaux sont devenus tout simplement des lieux de défécation.

En tout état de cause, depuis la période allemande, les villes du Sud-Cameroun et en premier la cité capitale Yaoundé présentent aujourd’hui le visage d’un milieu profondément bouleversé. Les terres où jadis poussaient des arbres et des herbes utiles pour les rites ont été détruites ou aménagées à d’autres fins. Les eaux du fleuve Mfoundi et de ses affluents, comme celles du Nyong en l’occurrence, autrefois lieux de purification sont hors d’usage pour les rites, en raison non seulement de leur assèchement du fait du réchauffement climatique, mais aussi de la pollution et du drainage ainsi que des constructions anarchiques.

Mais l’élément marquant des transformations survenues à Yaoundé comme dans d’autres villes du Sud-Cameroun est la dévalorisation religieuse de la terre du fait de la spéculation foncière. Un *mvog* Atemengue s’en plaignait ainsi au *Journal Cameroon Tribune* du 8 mai 2015 :

Nos grands parents étaient des indigènes, ils ne connaissaient rien du titre foncier. Nous voulons qu’on renvoie ce problème sur deux points : le droit à l’ensevelissement de nos morts et le recasement des familles. Nous dénonçons l’exploitation qui est faite de ces terres...On y trouve des menuisiers, des garages, etc.²⁶².

De plus, la pression démographique, consécutive à l’explosion générale de la natalité dans les pays du Tiers-monde, ajoutée aux diverses migrations transfrontalières des pays limitrophes Tchad, Nigéria, République Centrafricaine, Congo...) engendrent une démographie

²⁶¹ G. Balandier, *Sociologie actuelle de l’Afrique Noire*, Paris, P.U.F., 1963, p. 167.

²⁶² *Cameroon Tribune* n° 10837/7036 du 8 mai 2015, p. 16.

urbaine galopante, laquelle accentue la dégradation rapide des espaces naturels consacrés aux rites *ewondo*. Les chiffres parlent d'eux-mêmes : En 1995, Yaoundé atteint 1.400 000 habitants²⁶³. Dès lors, on observe des constructions spontanées et anarchiques, de la surexploitation des sols, des cours d'eau, lieux de prédilection de rites, protégés à l'ère précoloniale grâce à une économie de la nature et à la symbiose de la nature avec l'homme, dévoilée dans les fondements naturels et culturels de la religion *ewondo*. On assiste en fin de compte à la désacralisation des espaces naturels sacrés. Quel avenir ?

Dans ce registre il faut mentionner le primat de l'économie de rente tendant à prendre le pas sur l'économie traditionnelle d'auto subsistance. La recherche effrénée de l'argent cocommitemnt avec la création des plantations de produits de rente (cacaoyer, palmier à huile, caféier, hévéa, ...). N'oublions pas que l'intense usage des engrais et des pesticides pour maximiser les rendements, débouche à l'intoxication des cours d'eau, des sols et la biodiversité, affectant *in obliquo* les forces vitales de la nature dont l'intérêt religieux a été démontré aux chapitres précédents.

En un mot, les changements intervenus dans la société sur les plans religieux, politique, social et économique durant un siècle, ont affecté considérablement les croyances et rites des *Ewondo*. Il s'agit donc là des indices de la responsabilité exogène de l'altérité religieuse chez les *Ewondo*. On y voit un cas d'école de l'acculturation par assimilation, issue des contacts directs et continus d'un peuple dominé avec d'autres, plutôt dominants.

Au demeurant, tel qu'annoncé dans l'introduction de ce chapitre, l'altérité religieuse chez les *Ewondo*, s'articule sur l'hypothèse de deux types de facteurs : exogènes et endogènes. Ayant mis en relief les facteurs exogènes, nous nous penchons dans le volet suivant sur les facteurs endogènes.

II. Les facteurs endogènes

Compte tenu des angoisses et des maux que ne parvinrent pas à dissiper durablement les rites traditionnels à l'arrivée des missionnaires catholiques pallotins en 1901, nous sommes en droit de penser que les forces extérieures ne sont pas les seules responsables des changements constatés dans la pratique religieuse en pays *ewondo*. En tout état de cause, un examen attentif de l'organisation sociopolitique et de certaines pratiques rituelles fait état d'éléments propres aux coutumes *ewondo*, susceptibles de favoriser des mutations significatives. Notre enquête

²⁶³ Messina, *Jean Zoa...*, p. 107.

évoluera en conséquence dans ce volet par la mise en lumière de trois éléments endogènes favorables à l'altérité religieuse, il s'agit notamment : de la fracture sociologique, de l'ésotérisme, et du mythe des revenants.

A. Les fractures sociologiques

De l'aperçu anthropologique et historique de la société ancestrale des *Ewondo*, apparaît un certain nombre d'éléments favorables à la déperdition de leur identité religieuse, notamment les fractures sociologiques telles que : les discriminations entre homme et femme, autochtones et clients ; les maltraitances des veuves et des orphelins ; les épreuves mortelles des ordalies et des rites *so*, *akus* et *tso*. La combinaison de toutes ces fractures sociales entraîne de nombreuses frustrations, dissensions et autres situations conflictuelles inter et extra lignagères, parfois fratricides, évoqués au premier chapitre.

Comme on devrait s'y attendre, les victimes de l'ordre ancien étaient appelés à devenir des ouailles attentifs aux sirènes de doute idéologie promettant un mieux-être à leurs adeptes. Pour s'en convaincre, il suffit de revisiter les différentes opinions des déshérités de la société ancestrale. Elles font en tout cas l'unanimité du raz-le-bol des pratiques meurtrières comme l'enterrement des veuves et clients vivants, pour accompagner leur mari et "seigneur" défunt vers l'outre-tombe, sans oublier les ordalies mortelles dans les rites *ngi* et *melan*.

De toute évidence, l'ensemble de ces rites ressentis comme des violences justifient l'abandon des rites sus évoqués, à l'ère chrétienne. A cet égard, ces violences ont incontestablement joué le rôle de catalyseur pour l'adhésion des *Beti* en général au christianisme²⁶⁴. En nous référant à d'autres témoignages plus poignants des initiés ayant connu la transition entre l'ordre ancestral et le renouveau missionnaire, on peut raisonnablement apprécier l'influence psychologique que les pratiques religieuses ont joué chez les *Ewondo*.

On comprend dès lors que les femmes en premier, et de nombreux autres opprimés adhèrent sporadiquement et massivement au christianisme, et tournèrent *ipso facto presto* le dos aux rites africains. Cet abandon est conforme à la vision religieuse originelle des *Ewondo* qui, nous l'avons vu, est opportuniste et pragmatique. Elle obéit à l'une des justifications de la pratique religieuse, définie dans le cadre conceptuel comme une quête de l'ordre, de la sérénité, de la paix, *mvoe*, ou tout simplement une recherche de faveurs²⁶⁵.

²⁶⁴Laburthe-Tolra, *Initiations et Sociétés Secrètes...*, p. 11.

²⁶⁴Laburthe-Tolra, *Les Seigneurs de la forêt...*, pp. 141-142, et pp. 176-177.

²⁶⁵Laburthe-Tolra, *Les Seigneurs de la forêt...*, pp. 141-142, et pp. 176-177.

Ce faisant, les *Ewondo*, autant que les autres *Beti*, en adoptant de nouvelles pratiques religieuses au détriment des rites traditionnels meurtriers, se conforment clairement à l'acception que K. Marx donne à la pratique religieuse, comme étant "l'expression pathologique d'une misère économique éprouvée par des gens qui espèrent et qui croient en au-delà qui viendra compenser toutes les privations au cours de cette existence, traversée de vallées de larmes"²⁶⁶. L'auteur pense que la pratique religieuse relève d'un état de détresse réelle, que la victime entend évacuer et substituer par une compensation. Autrement dit, dans le cas des *Ewondo*, cette démarche essentiellement psychologique se fonde sur la dialectique de refoulement et de défolement des violences, des angoisses et des peurs que l'on éprouve. On comprend dès lors qu'au début du XX^{ème} siècle, nous l'avons vu, lorsque s'implante la mission catholique en pays *Ewondo*, la christianisation apparaît comme la voie salvatrice de la libération des opprimés. C'est dans ce sens qu'Agnes d'Andok réaffirme :

“Autrefois, quand les femmes étaient païennes on les maltraitait (...). Maintenant qu'elles sont chrétiennes, elles sont tranquilles. Le christianisme c'est la libération pour les femmes... Autrefois c'était la vie des coups de bâtons.”²⁶⁷.

La même appréciation est exprimée par Marguerite-Marie à Minlaaba en mars 1967 :

Autrefois, on maltraitait trop les femmes, surtout les veuves. On en tuait quelques-unes et on battait terriblement les autres. On les faisait piquer par des insectes très méchants. Vraiment on ne voit pas ce qui était mieux autrefois pour les femmes !²⁶⁸

Plus explicite encore est ce souvenir de Micheline :

Aujourd'hui, la vie est bien meilleure qu'autrefois ! D'après moi, il y a cinq raisons à cela : Autrefois, les femmes marchaient nues ; elles étaient esclaves de l'homme tandis que maintenant elles sont égalité avec lui ; elles étaient vendues ou plutôt dotées, dès leur enfance ; elles étaient soumises à de tas d'interdits et ne pouvaient pas manger toutes sortes de viande ! Enfin il y avait la polygamie ; les hommes avaient beaucoup de femmes et quand le chef de famille mourait on égorgeait certaines femmes²⁶⁹.

En somme, il ne fait l'ombre d'aucun doute que les fractures doublement sociologiques et psychologiques sus évoquées entre les hommes et les femmes, puis les déshérités, clients, orphelins, captifs, esclaves d'un côté, et les nobles « seigneurs », terme polynômes : *ntomba*, *nti*, *nfan mô*t, acquis aux béatitudes de l'évangile chrétienne, ont prolongé la division de la nouvelle société *ewondo* en deux : les pro catholiques, plus nombreux et les anti catholiques, oligarches de la société traditionnelle. Ce faisant, ils se conformaient non seulement à la

²⁶⁶ K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Editions Sociales, 2018, pp. 45-49.

²⁶⁷ Vincent, *Traditions et transition...*, p.72.

²⁶⁸ Ibid., p. 75.

²⁶⁹ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 74.

justification faite par Sapir et Marx, quant à la pratique de la religion, mais également au béhaviorisme mettant en relief l'influence du milieu dans le comportement de l'individu. Toutefois, ces arguments ne paraissent pas suffisants pour expliquer et comprendre en totalité l'altérité religieuse des *Ewondo*. Tant il est vrai qu'à l'arrivée des missionnaires catholiques pallotins à Yaoundé en 1901, comme celle des presbytériens au Sud Cameroun depuis 1866, nonobstant des rixes et autres manquements pour une paix durable, il n'y a pas de chaos. De plus, les anathèmes sarcastiques jetés sur l'ordre social et principalement sur le sort des femmes relèvent de la subjectivité des personnes christianisées qui ne peuvent voir dans les rites ancestraux tout comme leurs confesseurs occidentaux, que des « diableries ». Aussi, les vicissitudes de la vie quotidienne dans la société africaine traditionnelle, nous l'avons relevé, étaient régulées par des rites appropriés. Ce n'était donc pas le paradis certes, mais ce n'était non plus l'enfer, tel que prétendent ceux qui, du point de vue de la civilisation occidentale, ignorent le symbolisme des épreuves des rites. De notre point de vue ce sont des traces de l'intelligence des aïeux qui se sont forgé une pensée religieuse originale à l'effet de survivre et de s'épanouir.

Quant aux conflits fratricides dans la société *beti* en général, *ewondo* en l'occurrence, on retient qu'ils empêchèrent le peuple *Eakang* de constituer, une entité religieuse homogène, eu égard à des rivalités liées à la conquête de l'espace vital et au contrôle des trafics de produits exotiques d'Outre Atlantique à partir de la fin du XIX^e siècle.

En conséquence, les peuples de la forêt religieusement hétéroclites, politiquement divisés et militairement opposés ne pouvaient durablement et efficacement faire le poids à des forces religieuses étrangères tant catholiques que protestantes plus unies, nonobstant leurs divergences doctrinales, de plus soutenues, on l'a vu, par des conventions internationales pour un objectif partagé, la « mission civilisatrice » de l'occident chrétien. Ainsi, les divisions sus évoquées prédisposaient les *Ewondo* à la domination culturelle étrangère.

Poursuivant notre enquête sur les facteurs endogènes de l'altérité religieuse chez les *Ewondo*, un autre élément intéressant fut dévoilé, à savoir, l'ésotérisme.

B. L'ésotérisme

Le décryptage des rites traditionnels au chapitre II a mis en évidence le caractère ésotérique voire secret des rituels décisifs dont le seul détenteur était le grand-initié, chef ou cheftaine du rite. Nous avons également mentionné que la divulgation des rituels ésotériques était passible à la sanction de mort. Ce qui faisait donc du guérisseur ou du devin, l'unique

médiateur assermenté entre les humains et les puissances suprêmes, ancêtres et Dieu en l'occurrence. Plus profondément, son pouvoir n'était ni héréditaire ni vulgaire. Sous ce prisme, la mort du détenteur des secrets du rite entraînait inéluctablement la disparition du rite authentique²⁷⁰.

Relativement au secret du paquet du *mevungu* par exemple, il vaut mieux préciser que :

“C'étaient des vieilles femmes qui le gardaient. Quelques fois quand elles avaient encore leur conscience, elles pouvaient dire : c'est telle ou telle femme qui me succédera ! Mais parfois elles mouraient sans rien dire. Alors on jetait le paquet à la rivière et on en faisait un autre”²⁷¹.

En nous entretenant avec les descendants et autres proches des anciens guérisseurs et cheftaines de rites, aucun ne nous rassure qu'il ou qu'elle détient le secret que lui aurait transmis son parent ou son grand parent de son vivant²⁷².

Dans ces conditions, il ne fait aucun doute, comme le disait si bien A. Hampaté Ba, qu'“en Afrique, un vieillard qui meurt est une bibliothèque qui brûle”. Cette maxime est d'ailleurs corroborée par ces dictons *ewondo* : “La poule morte, ses œufs pourrissent” : *Ngal kup àwoui meki bibol bibol*, et cet autre “Tout grand homme meurt, disparaît avec ses choses” : *Môt a wu aï biem bié*, ou encore “la panthère ne donne pas forcément la panthère” : *Ze teke bié ze*²⁷³. L'enjeu aujourd'hui est sans doute l'ignorance qui plane quant à la possession des vrais secrets du patrimoine culturel africain par les nouvelles générations de vieillards, contemporains de la christianisation. D'où l'urgence d'une réappropriation urgente de ce qui subsiste de notre héritage religieux, sous peine d'avoir de plus en plus de vieillards ignorant de leur tradition et par voie de conséquence, ne disposant rien à conserver encore moins à transmettre.

En tout état de cause, il apparaît clairement que l'ésotérisme assez prononcé dans les rites très importants comme le *so*, et le *mevungu*, jadis garants à la fois de la fécondité, de la sécurité et de la prospérité, constitue un blocage systémique pour la transmission des valeurs de la tradition *beti*. De plus, leur interdiction formelle par les forces coloniales a renforcé la disparition des secrets qui, faut-il le rappeler, constituaient le socle de leur efficacité. Dans ces conditions, il est admis que de génération en génération, d'année en année, les prétendants détenteurs des secrets des rites de prospérité, de guérison, de protection disparaissent, ne transmettant rien, sinon pas grand-chose à la postérité.

²⁷⁰ Skolaster cité par Laburthe-Tolra, *Vers la lumière ?...*, p. 190.

²⁷¹ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 82.

²⁷² Clémentine Essomba 90 ans, Ménagère, Ebomsi, 07 février 2020.

²⁷³ Clémentine Essomba 90 ans, Ménagère, Ebomsi, 07 février 2020.

Il nous semble, à l'analyse, que l'absence ou la rareté de la transmission des connaissances ésotériques de génération en génération trouve son explication pertinente dans les dispositions voire les capacités physiques et spirituelles à caractère individuel qui conditionnaient l'accès au cercle des initiés²⁷⁴. Cette capacité ou ce pouvoir de construire et de déconstruire grâce à la puissance d'une force mystique que nous avons évoqué plus haut, appelée *évu*, n'était ni héréditaire, ni fortuitement transmissible. Dans cette optique, il est évident que nombre de gens se sont vus écartés pour l'accession aux cercles restreints de la fabrication des paquets secrets des rites. En l'occurrence, dans tous les rites féminins, *mevungu*, *ongunda*, et *évodo*. "On prenait celle qui s'y connaissait bien en sorcellerie, dans "les affaires de Satan". Pour choisir cette femme, on choisissait celle dont l'*évu* était le plus grand. Les autres sorcières le voyaient bien. Elles voyaient qu'elle était la plus forte de toutes"²⁷⁵.

En fin de comptes, pour la conservation et la transmission des rites ancestraux, ce déterminant de l'ésotérisme constitue un handicap majeur dans la vulgarisation des connaissances et techniques de divination, de purification de protection, de fécondité et de guérison, qui font aujourd'hui défaut à la nouvelle génération *beti*. Il va sans dire que l'ésotérisme fut renforcé par les rivalités et conflits fratricides exacerbés par la compétition pour le monopole du trafic des richesses exotiques : chacun voulant conserver individuellement ses charmes de prospérité et des techniques de protection.

En tout état de cause, on peut dire sans hésitation, qu'à cause des intérêts égoïstes nouveaux, fut renforcé l'ésotérisme à partir de la fin du XIX^{ème} siècle. Dès lors, nombre d'*Ewondo* ne pouvant pas accéder au rang de grand initié, n'eurent rien à transmettre à la postérité. On comprend donc l'inexistence d'un séminaire pour former un collège de prêtres ou de pasteurs authentiques de la religion *beti*. Certes, dans les dernières années de leur vie, (1970-1980), subsistent encore quelques rarissimes "dynosaures" de la tradition. Mais après leur mort, force est de constater qu'il n'y a pas à proprement parler une élite de guérisseurs ou de devins de la relève, de la trempe des Fuda Ela, Otabetene, Bala Owono Meka Menga, Amombo Claire sur la route de Mfou, ou encore Bala Nlang de Metet, ... De toute évidence, ni leurs descendants ni leurs anciens candidats au rite (*Mvon*) n'ont pas relayé les secrets et techniques authentiques de l'initiation. Si quelques guérisseurs ont dû survivre quelque temps après l'implantation des missionnaires chrétiens, force est de constater qu'aujourd'hui, ils ne sont que des souvenirs ; soit ils ne trouvèrent aucun héritier apte, conformément au dicton populaire *beti*,

²⁷⁴ Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*, p. 234.

²⁷⁵ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 116.

“Il est difficile à la panthère d’engendrer une panthère” ; soit ils préférèrent finalement disparaître, comme bon nombre de leurs prédécesseurs, avec leurs secrets²⁷⁶.

On comprend donc le recours effréné des nouvelles générations vers de nouvelles croyances qui ont pignon sur rue à l’heure de la mondialisation dans nos cités. La disparition de l’héritage religieux ancestral eu égard à l’ésotérisme crée ainsi une dépression religieuse que tentent de combler les apôtres des églises dites opportunément de reveil ainsi que leurs ouailles en quête de bonheur *mvoé*. Philomène atteste l’effet négatif de l’ésotérisme des connaissances et techniques des rites africains :

On avait remarqué qu’il y avait une très grande puissance physique et on s’est dit : voilà quelqu’un qui mérite d’être chef ! Et puis on avait pu noter sa valeur dans sa façon de mener ses affaires. Mon père avait beaucoup d’autres frères, mais c’est lui qu’on avait choisi²⁷⁷.

En fait, s’impose cette autre remarque digne d’intérêt : l’absence d’une institution formelle d’initiation et d’éducation systématique des croyances et rites traditionnels aura inéluctablement participé à la déperdition de la religion ancestrale au profit d’autres religions plus ouvertes et moins ésotériques. On peut donc estimer qu’en fermant l’accès à la connaissance des secrets des rites, les chefs et cheftaines *Bôt mekèn* ouvraient implicitement la voie aux jeunes et partant aux futures générations à l’école occidentale. Le Père Skolaster partage ce point de vue lorsqu’il affirme que : “Les succès ordinaires des conversions n’auraient pas pu avoir lieu si le peuple (*Ewondo*) lui-même n’avait pas eu des dispositions et des mentalités prêtes à la conversion”²⁷⁸.

Seulement, ce point de vue mérite d’être nuancé eu égard à des manœuvres de divulgation des secrets fomentés par les autorités coloniales et leurs collaborateurs, instruits que cette divulgation entamait la valeur du rite. De ce point de vue, il y a une culpabilité partagée entre les anciens initiés et les collaborateurs indigènes des forces coloniales dans la divulgation ou la non transmission des secrets des rites. De là, nous passons à un autre facteur endogène majeur, à savoir : le mythe des revenants blancs.

²⁷⁶Clémentine Essomba, 90 ans, Ménagère, Ebomsi, 07 février 2020.

²⁷⁷ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 86.

²⁷⁸ Skolaster cité par Laburthe-Tolra, *Vers la lumière ? ...*, p. 190.

C. Le mythe des revenants blancs

Ce mythe se fonde sur la légende *Ekang* qui relate que le pays de référence des ancêtres est l'au-delà de l'immense cours d'eau séparant les vivants des défunts. Ce pays légendaire est représenté tantôt par Yom, au-delà du fleuve Sanaga, tantôt au-delà de l'océan atlantique. Il est chanté dans le *Mvett* dont nous avons souligné l'importance dans la tradition ewondo. En tous cas, l'ultime rêve des vivants serait de rejoindre les leurs défunts, blancs de peau que l'on assimile parfois aux ancêtres, *bekôn*, c'est-à-dire aux personnes ayant quitté le monde des vivants²⁷⁹. Pour les anciens *Ewondo*, les défunts en question ont là-bas, les mains pleines de richesses extra-terrestres, ou du moins exotiques. Rappelons que, selon la tradition, la couleur blanche symbolise la pureté ; elle reflète le passage de la mort à la renaissance et renvoie à la mutation d'un être de l'état impur à l'état pur et super puissant. C'est ainsi qu'autrefois, dans les rites de purification, on faisait usage aux éléments blancs comme le kaolin, les coquilles d'escargot, des œufs ou des excréments du lézard ou éventuellement du serpent²⁸⁰.

Il nous paraît évident que la combinaison de la légende des habitants de l'au-delà, leur portrait et le symbolisme du blanc déterminent le mythe selon lequel des fantômes blancs « *Nanga kôn* » étaient depuis des lustres attendus par les *Ewondo* et les *Ekang* en général, pour leur apporter des biens et apaiser finalement leurs angoisses et peurs.

Or, on se souvient qu'avant l'arrivée des missionnaires chrétiens, ces populations vivent dans la hantise de la sorcellerie, de l'insécurité, et de la mort. Le foisonnement de rites ne semblait donc pas résorber durablement cette psychose collective. Seul le rêve des messies blancs qui viendraient du monde de l'au-delà avec des réponses définitives aux difficultés de l'heure semblait fonder l'espérance de l'évangile apportée par des missionnaires de race blanche. Compte tenu de ce mythe, tout porte à croire que les premiers explorateurs et missionnaires qui arrivent en pays *ewondo* à la fin du XIX^{ème} siècle sont aux yeux des Africains des revenants défunts blancs, *bekôn*, pluriel de *kôn* que les *Ewondo* espéraient leur apporter le bonheur durable, *mvoé*²⁸¹.

On comprend dès lors les attitudes affichées spontanément par les *Ewondo* devant les Européens et les Américains: curiosité, sympathie, hospitalité, disponibilité et même

²⁷⁹ S. Awona, «Nnanga Kôn», pièce en 4 actes, publiée in *Bulletin du Centre Fédéral Linguistique et Culturel*, numéro spécial janvier-mars 1966, Yaoundé. pp.35-60.

²⁸⁰ Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés...*, p. 300. La couleur blanche reflète aussi le passage ; elle renvoie à la mutation d'un être ; au passage de la mort à la renaissance. Elle est également la couleur de Dieu. C'est une couleur qui représente la lumière, l'innocence, la pureté, et la droiture.

²⁸¹ Skolaster, cité par Laburthe-Tolra, *Vers la lumière ? ...*, p. 161.

soumission. Pour nous en convaincre, écoutons cette nouvelle que propage le tam-tam le 13 février 1901 à Yaoundé dès que les notables avaient vu le Père Pallotin Vieter et sa suite : “Deux hommes Blancs, les fils de la fille de Dieu arrivent, ils cherchent un terrain pour bâtir la mission”²⁸². Vieter paraît lui-même plus explicite :

De tous les alentours accourt le peuple. On veut voir le père... Chaque mouvement, chaque action, chaque mot trouvent un observateur... Je fus littéralement assailli. Les femmes viennent avec leurs petits sur les bras, elles veulent montrer à leurs progéniture cette merveille exotique : un Blanc barbu²⁸³.

Comme on peut le constater, les premiers missionnaires Pallotins à leur arrivée à Yaoundé ce 13 février 1901, apparaissent aux yeux des Ewondo qui les accueillent, du fait de la couleur blanche de leur peau et de leurs soutanes, comme des messies attendus ici depuis fort longtemps. À Mvolyé comme ailleurs, les *Beti* qui pour la première fois rencontrent les hommes Blancs font en fait la confusion entre les missionnaires et les revenants défunts, *bekôn*. Ce qui les pousse à suivre avec une attention particulière les paroles, les faits et gestes des missionnaires blancs ; il apparaît que cette perception née des premiers contacts des Africains avec les Occidentaux, aura permis *in obliquo* aux Ewondo de croire effectivement aux messages évangéliques prêchés par les missionnaires pallotins et presbytériens américains.

L'idée que les Ewondo se font des premiers missionnaires explique donc en partie l'euphorie des baptêmes enregistrés aux premières heures de la mission chrétienne dans leur pays. C'est ce qui justifie certainement le zèle des uns et des autres à collaborer avec l'homme blanc pour le délaissement des rites traditionnels, comme pour ainsi dire “tout neuf tout beau”. Le prototype d'homme africain habité par le mythe du « revenant blanc » est Mvemba, l'un des tout premiers notables du pays ewondo à accepter le baptême en 1912 sous le prénom de Petrus, allusion faite à Pierre, premier des disciples de Jésus-Christ²⁸⁴. Le Père Baumann en a longtemps gardé le souvenir. Il écrit :

Ce que m'a dit Mvemba, un soir, quelques semaines avant son baptême, le caractérise bien : “Comme je suis heureux enfin d'être baptisé ! J'avais toujours pensé autrefois qu'un jour quelqu'un viendrait nous parler explicitement de Dieu et de la destinée humaine après la mort”²⁸⁵.

Cette perception fit d'ailleurs des premières stations missionnaires, des centres-pilotes d'attraction des indigènes, tous animés au départ par le désir de voir et de sympathiser avec les missionnaires de race blanche. Dès lors, comme par effet de boule de neige, de nombreuses personnes, animées moins par la conviction à la nouvelle religion que par l'anxiété de

²⁸² Http : // www. Sculpt. fr. consulté le 10 septembre 2014.

²⁸³ Vieter cité par Laburthe-Tolra, *Vers la lumière...*, p. 161.

²⁸⁴ Mveng, *Histoire des Eglises...*, pp. 78-79.

²⁸⁵ Ibid..., p. 81.

rencontrer l'homme providentiel de couleur blanche, partiront des contrées lointaines au-delà de la vallée du Nyong, et viendront gonfler la démographie des agglomérations autour des stations fondées par les missionnaires. Ce qui pousse ces derniers à créer à la hâte des chapelles et d'autres postes secondaires dans l'arrière-pays. Dans ces conditions, les populations sympathisent sporadiquement et massivement avec des peuples de race blanche vues comme des ultimes messies. Par là, ils célébraient eux-mêmes l'adieu à leur religion ancestrale. On comprend ainsi qu'en l'espace de trois décades, l'adhésion au catholicisme au Sud-Cameroun passa de 0 à 90%²⁸⁶.

De ce qui précède, nous sommes en droit de penser que le mythe du « revenant blanc » a été un déterminant psychologique majeur pour la conversion des *Beti*, et le rejet de leur tradition. La mission catholique sut en tirer profit pour faire passer l'évangile. Ce faisant, les *Ewondo* semblaient voir enfin accompli leur rêve légendaire de voir arriver des mécènes blancs. Wheeler en fait large écho dans « *The world of God* ». En voici un extrait éloquent :

Lorsque Good arriva avec ses gens à Biêti, le vieux chef lui offrit la volaille et du plantain pour ses « compagnons ». Lui-même eut une maison dont malheureusement le toit était si bas qu'il ne pouvait y entrer debout. Mais l'hospitalité du chef était manifeste. A Akok, une grosse chèvre lui était offerte. Cette tradition d'hospitalité existera tout au long de la période missionnaire²⁸⁷.

En clair, en plus de la traditionnelle hospitalité africaine, l'accueil offert aux pionniers Occidentaux du christianisme au Sud-Cameroun est manifestement emprunt de considérations liées au mythe de « l'homme blanc », véhiculé ici par la célèbre légende de *Nnanga kôn*, « Le défunt blanc ». Sans doute, Vieter et son équipe de pionniers du catholicisme en pays *ewondo* ne sont pas les seuls à bénéficier de cette haute bienveillance mythique. Wheeler souligne que tous les Africains à l'ère coloniale manifestaient cette perception vis-à-vis de tous les Blancs²⁸⁸. Le Père J. Baumann l'observa également à son arrivée en terre camerounaise. Il témoigne :

Le 30 octobre 1909, je suis arrivé au port de Douala avec mes confrères le 2/11/1909, je reçus la région de la mission du Cameroun la plus prometteuse. Les porteurs pour mes caisses venaient de Yaoundé...Après trois ou quatre jours, avec ma caravane, j'arrivai à Yaoundé, c'est-à-dire à la mission de Mvolyé, au son des cloches et parmi des drapeaux, selon la tradition d'alors, quand un nouveau missionnaire, Père ou Frère arrivait au Cameroun. Là je me sentais chez moi²⁸⁹.

Il est évident que les œuvres caritatives des apôtres de la foi chrétienne ainsi que leurs sermons et leurs arts exotiques, militaient en faveur de ce mythe de revenant de « l'homme blanc ». Ce qui aura amené les Africains à perdre la foi en leurs propres valeurs culturelles, ou

²⁸⁶Laburthe-Tolra, « Minlaaba I... », p. 487.

²⁸⁷Ibid., p. 91.

²⁸⁸Mveng, *Histoire des Eglises...* p. 78.

²⁸⁹Baumann cité par Mveng, *Histoire des Eglises...* pp. 78-79.

tout au moins à s'en détourner. Sous ce prisme, les *Ewondo* comme les autres *Beti*, se conformaient tout simplement au sens du concept "foi", synonyme de croyance, définie comme la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas²⁹⁰. Les missionnaires en ont sûrement tiré davantage de crédit. D'où la sympathie et l'enthousiasme lié à la curiosité et davantage à l'espoir de rencontrer le "sauveur" mythique. Les souvenirs de J. Baumann le démontrent à suffisance :

Le jeudi qui a suivi mon arrivée à Mvolyé, le curé m'a demandé de baptiser quelques 70 bébés, dans un vacarme absolument épouvantable ; leurs cris résonnaient dans l'église ; beaucoup, surtout les plus âgés, les deux à quatre ans, avaient une peur bleue devant cet homme blanc, habillé en blanc. Nous y avons passé toute la matinée, le Père curé et moi, lui à la maison avec les instructions, les contrats d'engagement à fréquenter l'école de la mission et à faire un mariage chrétien surtout pour la fille ; moi à l'église avec les baptêmes ; si bien qu'à la fin j'étais épuisé, las²⁹¹.

Compte tenu de l'effet provoqué par le mythe du « revenant blanc », *Nnanga kôn*, en faveur de l'évangélisation, force est d'admettre que les mythes comme les légendes contribuent à façonner les consciences pour l'adhésion à une idée, à une religion, ou à une culture. Et les forces coloniales étrangères en feront l'un des leviers de l'impérialisme en Afrique noire depuis le XIX^{ème} siècle, principalement en faveur de la table rase des religions non-chrétiennes taxées de "païennes" ou d'« idolâtries ». La vénération du blanc « *nnanga kôn*, apparaît donc comme le pilier central de l'édifice colonial en Afrique Noire

Dans la dynamique historique de l'expansion du christianisme, il devient de plus en plus clair que les *Ewondo* et les *Beti* en général se trouvaient à l'arrivée des missionnaires catholiques pallotins le 13 février à Yaoundé dans la même posture religieuse ante chrétienne des « païens » de Jérusalem et hors de la Palestine : Grecs, Romains et autres peuples encore non christianisés. Seulement, la particularité des *Beti* est qu'ils attendaient des messies qui sans être nommé Jésus-Christ, devaient comme ce dernier être des envoyés messianiques de Dieu, *Ntondobe*. Ils apprendront d'ailleurs que les missionnaires occidentaux n'étaient donc que des apôtres de Jésus Christ, le messie archétype de Dieu. Dès lors, Pallotins allemands, Américains de la MPA et *Ewondo* auraient eu bonne conscience que nous sommes tous fils de Dieu, et bénéficiaires chacun en son temps de la révélation divine de Jésus le rédempteur. Cette analyse de l'historien des religions et des civilisations pourrait sans doute approfondir la compréhension de l'adhésion pacifique des *Ewondo* au catholicisme et des *Beti* en général au christianisme. Mais on peut dès lors s'interroger si la perception que les *Ewondo* avaient des missionnaires blancs explique à elle seule la destruction de leur patrimoine religieux ? De ce

²⁹⁰ *La Bible de Jérusalem...*, *Epître aux Hébreux*, 11, 1-2, 6, p. 1781.

²⁹¹ Mveng, *Histoire des Eglises...*, p. 80.

point de vue, il ne fait l'ombre d'aucun doute qu'aucun peuple quel qu'il soit -et de surcroît les «Seigneurs de la forêt» - ne peut être complice de la destruction de son patrimoine ancestral, et donc de sa propre destruction du seul fait du mythe des revenants. En revanche, il ne fait l'ombre d'aucun doute que le colonisateur a davantage tiré profit de certains mythes, y compris ceux du peuple à coloniser, pour développer un complexe de supériorité préjudiciable à la valeur de la culture de ce dernier.

À l'analyse, dans le contexte de l'expansion missionnaire en Afrique à la fin du XIX^{ème} siècle, on peut postuler du point de vue de l'évangile, que les *Ewondo* du fait du mythe du « revenant blanc », étaient à l'heure d'arrivée des Pères pallotins le 13 février 1901, dans l'univers de l'Ancien testament, intègrent à la suite de leur évangélisation le prisme neotestamentaire. Cette transition fut rendue aisée parce que qu'il est admis que la société précoloniale *ewondo* disposait des pierres d'attente pour la christianisation ; leur adhésion euphorique au catholicisme n'est donc que l'accomplissement de la promesse divine consistant à envoyer son fils unique Jésus-Christ en guise de sacrifice pour racheter l'humanité du péché, et que dès lors « quiconque croit en lui ne périsse point mais qu'il ait la vie éternelle »²⁹²

Au terme de ce chapitre consacré aux facteurs d'altérité religieuse chez les *Ewondo*, se dégage un déterminant majeur : bien que les forces coloniales et les acteurs exogènes (religieux et administratifs) soient considérées comme des facteurs premiers d'altérité de l'identité religieuse des Africains, force est de reconnaître que cette déperdition n'aurait pas été possible et durable si les Africains eux-mêmes n'avaient pas dans leur propre tradition des prédispositions dans ce sens. Sur ce terrain déjà fertile à la graine du christianisme, il ne fait l'ombre d'aucun doute que la connivence de toutes les forces étrangères créa un rapport de forces en défaveur de l'identité religieuse des *Ewondo*. Ainsi, depuis la première évangélisation pré-conciliaire de Vatican II, l'immense majorité des «païens» *ewondo*, constitués des déshérités, des angoissés, des opprimés, du fait de l'effet de charme des œuvres caritatives et artistiques des missionnaires, ont basculé avec enthousiasme aux côtés des croisés chrétiens. Ce qui rendit moins violente la croisade occidentale chrétienne chez les *Ewondo* où la mission chrétienne trouvait certaines prémices de la chrétienté : monothéisme, interdits, rituels expiatoires et propitiatoires. Dans la dynamique de l'histoire des civilisations et des religions,

²⁹² *La Bible de Jérusalem* ..., Jean, 3,16.

ces raisons de l'adhésion massive des *Ewondo* et en majorité des déshérités de la société pro-chrétienne notamment les femmes, revèlent la pertinence des rapports entre la religion en l'occurrence le christianisme, et les traditions. Car comme d'autres traditions ayant leurs us et coutumes propres, la tradition *ewondo*, nonobstant certaines convergences avec le christianisme, ne pourrait évoluer la main dans la main avec le catholicisme. Autrement dit, la tradition ancestrale *ewondo*, en dépit des rapprochements étonnants avec le christianisme, a été combattue viscéralement par la mission catholique. Preuve de la frontière tangible voire de l'incompatibilité entre religion et tradition.

En tout état de cause, à la fin de ce chapitre, il devient donc de plus en plus clair que la conjonction des forces exogènes et endogènes sur l'évolution de la religion ancestrale des *Ewondo* durant un siècle, de 1901 à 1998, ne pouvait laisser intact leur patrimoine culturel ancestral. Dans ce prisme, la mission catholique apparaît incontestablement comme la première responsable de l'altérité religieuse chez les *Ewondo*, appuyée par l'administration et la collaboration des élites locales, au premier rang desquelles le Chef Supérieur Charles Atangana Ntsama, suivi des catéchistes, des évangélistes, des moniteurs et du clergé. L'influence de la MPA, bien que tardive en pays *ewondo*, ne fut pas en reste dans ce processus. Mais La question suivante de notre problématique est de savoir quelles sont les mutations qui résultent de cette altérité ?

**CHAPITRE IV: LES MUTATIONS
RELIGIEUSES CHEZ LES *EWONDO***

Un siècle d'évangélisation chrétienne en pays *ewondo* à partir de 1901 par les missionnaires catholiques a abouti à un choc civilisationnel entre la tradition *Ewondo* et le catholicisme. Bien que moins violent que les croisades médiévales ou la guerre des rites en Chine au XVII^e siècle, ce choc ne pouvait manquer, en raison de la théorie de transmission et d'emprunt d'éléments culturels entre les peuples en contact direct et continu, de déclencher de profondes mutations (du verbe latin *mutatio*, *mutare*, qui veut dire changer). D'où la question principale de ce quatrième chapitre, à savoir : Quelles sont les mutations voire les changements profonds de la cohabitation séculaire entre le christianisme et la religion traditionnelle des *Ewondo*?

Dans la perspective historique qui est la nôtre, il convient de déceler ces mutations dans les deux phases de l'évolution de la mission catholique en pays *Ewondo* : La première phase, de 1901 aux années 1960 marquée par la « croisade » contre les croyances et rites ancestraux sous la bannière de la fameuse « mission civilisatrice » de l'Occident chrétien. Et la seconde, à partir des années 1960, caractérisée par un revirement surprenant de la mission catholique, de la croisade à l'intégration des rites africains dans la liturgie catholique. Ainsi, pour dévoiler les différentes mutations causées par le choc religieux entre christianisme et religion *Ewondo*, objet de ce chapitre, nous évoluerons en conséquence suivant un dyptique qui consiste : *Primo*, à dévoiler les mutations causées par la première phase d'évangélisation de 1901 à 1959, puis *secundo*, celles apparues à partir des années 1960.

A. Les mutations causées par la première évangélisation en pays *Ewondo* depuis 1901.

La combinaison des facteurs exogènes et endogènes mis en lumière au chapitre précédent a considérablement changé les pratiques religieuses chez les *Ewondo*. Notre enquête révèle cinq changements profonds : l'adoption des sacrements chrétiens en lieu et place des rites ancestraux, la méprise des remèdes traditionnels au profit des médicaments étrangers, la vénération des artifices de l'église catholique et les pèlerinages dans les lieux sacrés de la chrétienté

1. L'adoption des sacrements chrétiens à la place des rites

Rappelons que le sacrement est un acte rituel ayant pour but la sanctification de celui qui en est l'objet ; c'est un signe de grâce institué par le Christ et confié à l'Eglise. Les rites visibles sous lesquels les sacrements sont célébrés signifient et réalisent des grâces propres à chaque sacrement. On distingue 7 sacrements : le baptême, la confirmation, la communion, le mariage, l'ordre, l'onction des malades, pénitence et réconciliation.

De toute évidence, en acceptant ces sacrements, bon nombre des *Ewondo* se convertissent au catholicisme .Il convient de signaler l'effet multiplicateur de l'engagement chrétien de nombreux chefs à l'instar de Charles Atangana et d'autres collaborateurs tels que les catechistes-moniteurs et les évangélistes. On l'a remarqué, nombreux se baptisèrent spontanément et délaissèrent le patrimoine ancestral (terres, collines, cours d'eau...) ainsi que leurs nombreuses épouses ; ils devinrent monogames, condition *sine qua non* pour bénéficier des grâces des sacrements. De même, ils adoptèrent des prénoms chrétiens en se baptisant. .Ce qui constitue une aliénation religieuse. Les descendants des convertis transmettent encore aujourd'hui cette mutation à leurs progénitures. Ce témoignage du père Baumann au sujet du baptême de Mvemba, un notable au Nord de Yaoundé en 1912, est suffisamment évocateur :

C'était un homme sympathique, intelligent : une : *anima naturaliter Christiana* ... Mgr Vogt a fait lui-même son éloge .Il avait su gagner à ce point la confiance du mayor Dominik, alors à Yaoundé... Je l'ai baptisé en 1912 sous le nom de Petrus , nom qu'il avait lui-même choisi en mémoire du premier pape disciple de Jésus à qui selon les saintes écritures , il fut confié la responsabilité de la première église chrétienne .C'est vrai, le chef supérieur Charles Atangana avait été baptisé bien plus tôt mais c'est quand il était écolier à Kribi .Ce que m'a dit Mvemba un soir ,quelques semaines avant son baptême le caractérise bien : comme je suis heureux en pensant que je vais enfin être baptisé ! (Comme chef, il avait dû subir un catéchuménat particulièrement long près de trois ans) ... Je souhaite que tous mes enfants soient baptisés et deviennent chrétiens .

Ce témoignage dévoile la transformation spirituelle et culturelle que les *Ewondo* ont héritée depuis la première évangélisation par les missionnaires pallotins. Force est de relever une application du principe *Cujus regio ejus religio*, c'est-a-dire " tout sujet doit adopter la religion de son souverain " sous peine de devenir *persona non grata*. Ainsi dès les années 1901 on assiste a un zèle monstre d'abandon de rites par la quasi-totalité des habitants de la chefferie des *Ewondo* et des *Bene* placés sous la houlette de Charles Atangana Ntsama, une référence au profit des sacrements chrétiens. Les récits des missionnaires chrétiens offrent moult exemples

des *Ewondo* qui foulèrent aux pieds leurs rites. Rares sont aujourd'hui les adultes qui n'ont pas été baptisés en suivant l'exemple de leurs parents.

À vrai dire, depuis la première évangélisation, c'est une abomination en pays *Ewondo* qu'une personne meurt sans être baptisée. Il est fort intéressant de remarquer qu'en l'absence d'un prêtre ou d'un pasteur, un parent ou un proche agonisant peut *in extremis* être baptisé par un autre chrétien. Plusieurs de ces cas ont pu être enregistrés déjà entre le départ des Pallotins du pays *ewondo* en août 1916 lors du déclenchement de la Première Guerre mondiale au Cameroun, sous la pression des forces alliées franco-anglo-belges, et l'arrivée un an après des missionnaires Spiritains de la relève. Les récits de l'ère de la première évangélisation en disent long. Le Père Vieter cite des personnes *in articulo mortem* se sentant en danger de mort-puisque pendant toute leur vie ils étaient "païens" - et qui, à l'agonie réclamèrent leur baptême : H. Esomba, le 30 avril 1901 ; M. B. Ebene, le 8 mai, J. Ekomena, le 16 mai ; M. E. Ngonon, le 21 août ; A. Ntsimi, le 24 septembre et C. Ngabena, le 19 décembre.

Voici une discussion révélatrice des conversions à la hâte, entre soldats africains qui entourent un officier tombé sans connaissance : "Est-il chrétien ? Demande l'un. "Jamais je ne l'ai vu prier ni aller à la messe", répond son *boy*. "Alors il est païen..." Vite ! Et l'on court chercher de l'eau pour lui conférer *in extremis* le baptême.¹

Très souvent, à l'examen du catéchisme, il faut fermer l'œil sur les lacunes des catéchumènes. À la proclamation des résultats souvent favorables, les catéchumènes tout joyeux se vantent partout qu'ils ont brillamment réussi, en poussant avec leurs parents un cri de choix (*oyenga*) comme cela se fait de nos jours à l'annonce du succès à un examen scolaire ou à un concours à la fonction publique. Ainsi les rituels festifs, repas et danses qui parachevaient les cérémonies des rites *ewondo* sont remplacés par les fêtes ostentatoires du baptême des enfants, de la première communion, de la confirmation, du mariage religieux. "Tant qu'une femme n'est pas mariée à l'Église, elle n'a pas le droit de prendre la communion ! Chaque femme *ewondo* tient aujourd'hui à célébrer son mariage à l'Église"².

Dans ces conditions, les rituels du mariage traditionnel sont désuets. Certes, la dot subsiste et son coût a même augmenté. Toutefois, les deux époux ne se considèrent sincèrement mariés qu'à l'église, tant il est vrai que théologiquement, le mariage est un sacrement. Tant qu'il n'est pas célébré, les deux fiancés, même mariés à l'état civil vivent selon la doctrine chrétienne en concubinage et ne bénéficient pas des autres sacrements notamment la

¹ Laburthe-Tolra, *Vers la lumière...*, pp. 281- 283.

² Marie-Thérèse Evina Atangana, 80 ans, Ménagère, Dzeng, 18 avril 2019.

communion ; on dit alors qu'ils font de la fornication³. On sait que pour sublimer le mariage catholique, la mission pallotine au Cameroun a créé des écoles de fiancées, les *sixa*. A leur sortie les néophytes étaient aptes voire assermetées au sacrement de mariage qui éclipsa l'*ongunda*, rite initiatique ancestral de passage des filles pour le mariage.

On le voit, les différents rites *ewondo* qui consacraient jadis l'éducation de la jeune fille et les unions polygamiques sont relégués aux calendes grecques⁴. Au cas où certaines personnes pensent à les réorganiser, les plus sceptiques redoutent d'être victimes des malversations des officiants. Gordien Atangana, le petit-fils du Chef Supérieur Charles Atangana l'exprime sans détours :

Les rites anciens on s'en méfie de plus en plus car ils sont dans certains cas plutôt des occasions de s'orcellerie. Dans d'autres cas ce sont des moments opportuns pour assouvir leurs rancœurs ! En tout cas beaucoup de personnes redoutent d'être frappées d'une maladie ou de voir leur état de santé plutôt s'aggraver en acceptant l'*Esié* ou tout autre rite ancien !⁵

Dans la perspective historique, nous avons essayé de retracer l'évolution des conversions au christianisme en y déduisant la perte des rites ancestraux bien que diverses conversions de forme par des sacrements n'implique pas *de facto* un rejet systématique des croyances ancestrales. Les chiffres parlent d'eux-mêmes : en 1915 déjà, la mission catholique de Mvolyé enregistra 1000 communiants environ chaque dimanche et un total de 90 000 confessions pour cette année⁶. Cette tendance à la hausse des adeptes atteint le haut du pavé dans les années 1940-1950 où l'on note une croissance vertigineuse du nombre de baptisés. L'ardeur est donc vive de la part de cette catégorie de la population à tourner le dos aux guérisseurs et autres grands initiés, "hommes de rites", *bôt mekèn*. Il est autant significatif de souligner que les enfants nés à cette époque dite "nouvelle pentecôte" seront plutôt initiés dans les croyances et rites chrétiens.

Dès lors, il apparaît clairement que l'éducation à la chrétienté acquise dans les écoles et le *sixa* sera une semence pour l'élite *ewondo*, ignorant presque tout, sinon l'essentiel, de la religion ancestrale⁷. Par récurrence, les générations issues des familles ainsi christianisées évolueront de toute évidence sans aucune initiation formelle aux rites *so*, *mevungu* et *ongunda*. Ce faisant, bien que subsiste un *background* culturel indestructible, nombre de générations

³La Bible de Jérusalem..., Osée, 1, 2, p. 1347.

⁴Béatrice Atangana, 88 ans, Ménagère, Ngoulmekong, 10 janvier 2019

⁵Gordien Atangana, 62 ans, Ingénieur retraité, Yaoundé, 29 septembre 2014.

⁶Laburthe-Tolra, *Vers la lumière...*, p. 191.

⁷Joséphine Owono, 92 ans environ, ancienne du *sixa*, Yaoundé, 15 août 2014.

seront déracinées et deviendront plutôt une élite plutôt ancrée aux sacrements du christianisme, suivant le principe de l'école thomiste : *omne generant generat simili sibi*, "Le générateur est de même nature que le généré".

Aussi, pendant les années difficiles de la crise économique, certaines personnes désemparées, dénudées, vont se tourner vers d'autres nouvelles confessions pour espérer y trouver des réponses à leurs problèmes quotidiens. Mgr Jean Zoa relève la pertinence de cette tendance dans les années 1990. Dans son homélie du 15 août 1991, à l'occasion de la célébration de l'Assomption, le prélat déclare :

La misère offense gravement la dignité de la personne humaine...La misère n'est pas une fatalité. Malheur à un peuple qui se familiarise à la misère. Le partage missionnaire s'effectuera par tous, partout, dans l'accueil de tous, sans discrimination surtout dans la ville de Yaoundé devenue terre des missions⁸.

Déjà au cours du synode diocésain (1980-1990), l'activité pastorale entend s'arrimer à l'explosion démographique et au cosmopolitisme dans l'archidiocèse de Yaoundé. Ce qui amène Mgr J. Zoa à créer des pôles missionnaires à l'intérieur de la zone apostolique urbaine de Yaoundé qui répondent au rayonnement que doivent couvrir et entraîner les quatre plus anciennes paroisses de Yaoundé qui existaient depuis 1961 : Mvolyé, Etoudi, Cathédrale, et Mokolo⁹. C'est dans ce sens que Mgr J. Zoa affirme dans son homélie de Noël 1968 que "Yaoundé est statistiquement catholique : 80% de catholiques et 90% de chrétiens en comptant les protestants et les orthodoxes"¹⁰.

Plus que pendant l'ère coloniale, l'évangile se constitue donc ici comme un rempart voire l'ultime espoir de nombreux *Ewondo* en lieu et place de leurs rites ancestraux. À cet égard, il apparaît donc que l'action du clergé post missionnaire n'a fait que prolonger la "mission civilisatrice" de l'église catholique entamée en pays *ewondo* en 1901 par les missionnaires catholiques Pallotins.

En termes d'évaluation, on peut estimer avec plus ou moins de certitude que bon nombre des *Ewondo* ont évolué de leur religion originelle au catholicisme, et par la suite à d'autres formes de pratiques rituelles à connotation à la fois catholique, traditionnelle et pentecôtistes. Dès lors, on peut s'interroger sur la franchise de l'abandon des croyances ancestrales qui ne semble, à notre avis, comme un effet de mode. Et puisque la mode est par essence passagère, on assiste à un nomadisme confessionnel qui se révèle par des attitudes religieuses particulières que nous découvrirons plus loin.

⁸Messina, *Jean Zoa...*, p.183.

⁹Ibid.

¹⁰Ibid.

Par ailleurs, il est intéressant de constater que les femmes et les jeunes furent, et sont encore aujourd'hui plus nombreux parmi les personnes ayant délaissé les rites traditionnels. Rosalie une *Ewondo* habitant le quartier Melen à Yaoundé nous a livré sans détours les raisons explicatives de cette réalité :

Dans la vie d'autrefois, les femmes étaient des esclaves. Une femme n'avait pas de permission de parler à un homme ! Mais maintenant les femmes sont libres. C'est la vie de maintenant qui est bien. Et puis autrefois nous étions nues, nous avions juste nos ébui. À présent nous sommes habillées. Autrefois à la mort de son mari, une femme courait un grand risque. En effet, si elle avait querellé avec son mari lorsqu'il était vivant, à sa mort on la tuait aussi. C'était généralement un neveu maternel ou parfois les frères du défunt, qui se chargeaient de l'exécution. On pendait la femme à un arbre¹¹.

Écoutons encore Madeleine, cette autre femme *Ewondo* :

Un mari ne parlait pas avec sa femme. Il pouvait bien partir tuer votre père et revenir tranquillement sans que vous ne sachiez rien. Avant le christianisme, il n'y avait pas de chemin entre mari et femme, pas de moyen de s'exprimer. Les femmes n'avaient pas de bouche. Le christianisme leur a donné la parole.¹².

De ces témoignages se dégage l'incidence de la fracture sociologique dans la religiosité des *Ewondo* : Ce sont en fait les déshérités de la société ancienne qui constituent la majorité des convertis, preuve du rapport entre la société et la religion dans les mutations religieuses. C'est dans ce sens que Suzanne martèle : "c'est le christianisme qui a donné aux femmes la dignité de personne"¹³.

En transformant ainsi la conscience des femmes qui, on l'a vu, constituent au demeurant la matrice de la famille et de la lignée ancestrale, il apparaît clairement que la mission catholique a su tirer profit des vicissitudes des femmes et d'autres frustrés afin de saper et dégrader les bases de la culture traditionnelle *ewondo* .

2. L'abandon des remèdes traditionnels : *mebian beti*

Une autre manifestation du délaissement des croyances et rites traditionnels est l'abandon des remèdes traditionnels, jadis utilisés, on l'a vu, dans les rituels de purification, de fécondité et de guérison. Force est de constater qu'aucun espace n'est réservé dans les nouvelles pratiques aux diverses potions ou paquets des rites ancestraux. Rappelons que les paquets et potions des rites de guérison étaient constitués de substances naturelles dont les vertus ont été

¹¹ Vincent, *Traditions et transition...*, pp. 132-133.

¹² Madeleine cité par Vincent, *Traditions et transition...*, p. 69.

¹³ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 69.

révélées au chapitre II, et fabriqués par de grands initiés assermentés, *Mingegan*. Malheureusement, nous l'avons vu, l'ésotérisme strict qui caractérisait le cercle des *Mingegan* a fait que ces derniers sont morts en emportant les secrets des remèdes.

On comprend pourquoi aujourd'hui les remèdes traditionnels ainsi que les guérisseurs sont peu crédibles. Cette perception négative due non seulement à la disparition des secrets des potions mais aussi au complexe d'infériorité développé par le mythe de l'homme blanc, *Nangkôn* plombent durablement la pharmacopée traditionnelle et nourrit notre dépendance vis-à-vis de la médecine étrangère dont on ignore pourtant les tenants et les aboutissants. Il est intéressant de souligner dans ce sens l'opposition des termes "remèdes ou médicaments *beti*" (*mebala beti*) par opposition aux médicaments de la pharmacopée occidentale, "les médicaments du Blancs", (*mebala metangân*). Tous ceux qui optent pour les remèdes dits "*beti*" sont classés *de jure* "fils de Satan", (*bône be Satan*) par opposition aux "fils de Dieu" (*bône be Zamba*)¹⁴. Dans ce prisme logé au niveau de notre psyché, on peut raisonnablement se demander quel avenir pour la médecine et la santé des Africains ?

Par voie de conséquence, les *Ewondo* dans leur immense majorité éprouvent désormais plus d'assurance aux "médicaments du Blanc" achetés à la pharmacie ou dans les marchés informels auxquels ils semblent avoir plus de confiance, tournant ainsi le dos aux remèdes traditionnels. On peut donc admettre que la diabolisation des remèdes traditionnels a contribué à la dépréciation de la valeur de la pharmacopée africaine par les Africains eux-mêmes. A cet égard, il ne fait aucun doute que les *Ewondo* et *in extenso*, les Africains sont complices de la disparition du patrimoine thérapeutique ancestral. Quel avenir face à la recrudescence de maladies incurables, et dont le traitement exige aujourd'hui d'importantes sommes d'argent ?

3. La disparition des temples traditionnels

Nous avons déjà évoqué au chapitre précédant, les cas de notables *ewondo* ayant gracieusement cédé de vastes domaines ancestraux aux missionnaires chrétiens dès leur arrivée dans leurs villages. En contre partie, ils reçurent le baptême chrétien ainsi que d'autres sacrements et de biens exotiques. Convaincus de la supériorité de ceux-ci, De nombreuses familles et leurs descendants se détournèrent dès lors des croyances et des pratiques ancestrales, pour la simple raison qu'ils ne disposaient plus de leurs lieux traditionnels de culte (colline,

¹⁴Clémentine Essomba, 90 ans, Ménagère, Eboms, 07 février 2020.

cours d'eau, montagne, sol, forêt...). En parcourant aujourd'hui le Sud-Cameroun, force est de constater que des temples, des chapelles, des cathédrales et de plus en plus des églises de réveil, sans oublier des mosquées surplombent les hauts reliefs où jadis les aïeux célébraient leurs rites¹⁵.

Il devient donc évident que point de temples naturels point de rite ancestraux. D'où le flux des nouvelles générations vers les cultes étrangers disposant d'impressionnantes structures architecturales. Ces édifices construites la plupart au point culminant des collines et orientés vers le ciel font croire aux indigènes qu'en y adorant Dieu, leurs esprits ainsi que leurs vœux atteindront plus rapidement le monde celeste, domaine des divinités. On peut y déceler une justification de la théorie de la verticalité suivant laquelle l'altitude détermine la distance entre les hommes sur terre et le royaume de Dieu. En plus de cette théorie, notre enquête révèle l'effet de charme que l'icônographie des temples chrétiens a exercé dans l'esprit des *Ewondo* au point de se détourner à tout jamais de leurs lieux naturels de culte, car ayant la conviction d'être plus proche de Dieu à l'église catholique que chez eux. Cette perception est cristallisée par la vénération d'un certain nombre d'artifices du christianisme.

4. L'adoption et la vénération des artifices du christianisme

En effet, parmi les manifestations palpantes du délaissement des rites traditionnels nous trouvons certains artifices, en l'occurrence, le port du crucifix. *De visu*, les convertis arborent autour du cou ou entre les doigts le crucifix de Jésus-Christ. Dans la même optique, on observe l'exécution du signe de croix avant et après toute activité ainsi que le port avec soi du chapelet. Ce témoignage d'E. Essomba est plus explicite :

Depuis que je me suis baptisé, je n'ai pas peur des mauvais esprits ni de la sorcellerie. Lorsque je me sens menacé ou terrassé par la maladie ou la sorcellerie, ou encore devant tout autre malheur, vite j'égraine mon chapelet ! C'est pour des motivations similaires que plusieurs ouailles affichent sur les murs de leur domicile des crucifix, des images de l'évangile, des photos des Saints et particulièrement de Jésus-Christ et de la vierge Marie, des textes bibliques sur lesquels on peut lire par exemple : Jésus est mon berger, je ne manquerai de rien, Jesus est mon soutien de quoi aurais-je peur¹⁶.

Par ailleurs, l'on remarque aisément que certains chefs de famille ou de village plantent de plus en plus des statuts de Jésus ou de la Vierge Marie devant leur cour et disposent de leurs images dans les maisons et les lieux de service. D'autres plantent un long crucifix en bois à

¹⁵ [Http://www.culturevive.com](http://www.culturevive.com) consulté le 15-12-2014.

¹⁶ Clémentine Essomba 90 ans, Ménagère, Ebomsî, 07 février 2020.

l'entrée du village. Pour les populations ce sont des boucliers qui ont supplantés des oignons, des paquets et talismen des rites anciens de protection comme *ngi, melan, mevungu* et *so*. La même mention concerne les personnes de tout âge qu'on peut voir se prosterner chaque jour devant les statuts édifiées dans différentes stations catholiques, à l'instar des trois statuts sur le flanc Est de la colline de Mvolyé. Interrogé sur les raisons de son recueillement en ce lieu, Joséphine nous confie :

Je suis venue ici aux trois statuts parceque depuis deux ans je souffre de violents maux de tête que l'hôpital et les guérisseurs n'ont pas pu guérir définitivement. Depuis mes fréquentes prières en ce lieu saint, j'espère obtenir un soulagement durable. Depuis une quinzaine d'années, ma famille et moi-même fréquentons ce lieu pour des guerissons¹⁷.

On peut constater le même scénario devant les grottes mariales à la mission de Nsimalen depuis l'annonce de l'apparition en 1985 de la Vierge Marie à quelques mètres de la station catholique. Des évènements malheureux jadis conjurés par *eva 'a mete, l'esob nyol, ésié* font ici l'objet des messes d'action de grâce et des prières. Mais c'est surtout à la messe ou au culte de dimanche que les *Ewondo* comme la plupart des *Beti*, célèbrent les rituels de purification et de guérison à travers notamment l'eucharistie. Le Père Skolaster, l'un des pionniers de la mission catholique en pays *ewondo* faisait déjà remarquer :

C'est le dimanche qu'éclatait déjà de la façon la plus spectaculaire le triomphe du catholicisme à Yaoundé. Tous ceux qui habitaient à une distance d'une dizaine de kilomètres environ de la mission n'hésitaient pas à faire 6 heures à pieds aller-retour pour se rendre à la messe, au culte ou à l'école des stations de : Mvolyé, Metet, Minlaaba, Nkolomvolan... Les plus éloignés venaient à la mission au moins une fois par mois à plus de 30 kilomètres, en 2 ou 3 jours de marche. Les Pères se rejoissaient de l'assiduité aux sacrements qui signifiait aux yeux du catholique l'adhésion à la vraie Eglise de Dieu¹⁸.

Le même effort et une égale assiduité sont observés du côté des stations de la MPA au culte, notamment lors de la célébration de la Sainte cène, des baptêmes ou des consécration des anciens d'Église, des diacres et des pasteurs. Certains dévôts préfèrent même s'installer définitivement non loin de la station missionnaire. Ils s'intègrent à terme dans les familles et villages chrétiens voisins, souvent aussi par des liens de mariage. À titre d'exemple : Paul Eya, un *Mbidambani* de Ndzeng vint s'installer à la mission de Mvolyé, y épousa une femme *mvog Atemengue*, devint catéchiste et fut enterré ici. Sa famille réside encore aujourd'hui à côté de la mission catholique de Mvolyé, à une cinquantaine de kilomètres d'Atega, son terroir ancestral. Des exemples comme celui-là font légion dans tous les villages environnants des premières stations missionnaires au Sud-Cameroun¹⁹.

¹⁷ Owono Joséphine, 92 ans environ, ancienne du *sixa*, Yaoundé, 15 août 2014.

¹⁸ Skolaster cité par Laburthe-Tolra, *Vers la lumière...*, p. 191.

¹⁹ Salomé Owona, 78 ans, ménagère, Dzeng, 18 mars 2019.

Au fil du temps, à la faveur de la multiplication des paroisses, des diocèses et des consistoires, cet essor aura facilité une christianisation de proximité ; la fréquentation régulière d'un plus grand nombre de gens dans les lieux de culte des églises chrétiennes, soit pour des besoins de santé, de sécurité, de travail ou de sacrements amène les *Ewondo*, les *Beti* en général, à oublier leurs rites ancestraux. À tel enseigne que dans chaque village ou quartier, les ouïalles bénéficient désormais plus aisément des sacrements, sans avoir à parcourir de longues distances. Ce qui facilite le délaissement des pratiques rituelles ancestrales²⁰. Notre enquête montre que de plus en plus, le pays *ewondo* vit le phénomène de pentecôtisme ou des églises de reveil qui attirent des foules de fidèles, chrétiens et non-chrétiens.

Du reste, on retient que la première évangélisation des *Ewondo* par les pionniers de la mission catholique romaine aura atteint son objectif à plus de 80%, à savoir éradiquer les rites non-chrétiens taxés par Vatican de « fétiches », de superstitions » en un mot de « païens ». De notre enquête il ressort que personne de la génération actuelle n'a été initiée aux onze rites décryptés au chapitre II. Eu égard aux effets qu'ils apportaient aux initiés on peut raisonnablement se demander quel avenir pour les générations actuelles et futures ?

Et pourtant nos recherches et analyses révèlent qu'à partir des années 1960 on assiste à un revirement important de la mission catholique de la croisade à l'adoption des croyances et rites ancestraux dans la liturgie catholique romaine. Quelle est la cause de ce changement incroyable voire de ce revirement historique sans précédent de la mission catholique et quelles sont les mutations qui en résultent ? La réponse à cette préoccupation est étayée dans le volet suivant.

B. Les mutations religieuses chez les *Ewondo* depuis les années 1960

Notre enquête révèle que d'importantes mutations religieuses sont apparues chez les *Ewondo* après le Concile Vatican II (1959-1963). La question est de savoir en quoi le concile Vatican II fut-il à l'origine de ces mutations ?

²⁰Louis-Paul Ngongo, 82 ans, patriarche, Yaoundé, le 01 mars 2014.

Pour y répondre, il convient de remonter au concile de Trente (1545-1565) en passant par le concile Vatican I (1878-1870), puis dévoiler l'apport du concile Vatican II sur l'évolution des principes-clé de la doctrine missionnaire catholique, en les situant face aux croyances et rites ancestraux des *Ewondo*. Ce volet comprend en conséquence deux articulations correspondant aux deux périodes historiques dont Vatican II fut le tournant décisif de la cohabitation du christianisme avec la religion ancestrale : la première période que l'histoire a retenue sous le vocable de « trentisme », part du concile de Trente à la convocation du concile Vatican II, passant par Vatican I. Tandis que la seconde période s'étend depuis Vatican II.

I. La mission catholique à l'ère du « trentisme » de 1545 à 1959.

Le trentisme désigne le courant missiologique de l'église catholique en vigueur à partir du concile de Trente ; il est réitéré par Vatican I, et se poursuit jusqu'à la convocation du Concile Vatican II en 1959. Comment le trentisme a-t-il influencé l'évolution de la religion *ewondo* ? Pour y répondre il est judicieux de rappeler les conclusions pertinentes de ce concile ainsi que celles de Vatican I, et d'y dégager la position de Rome vis-à-vis des religions non chrétiennes, en l'occurrence la religion ancestrale des *Ewondo*.

a. Les conclusions du concile de Trente.

Du latin *concilium*, assemblée, le concile est une assemblée d'évêques et de théologiens qui, en accord avec le Pape, magistère de l'église catholique, décide des questions de doctrine et de discipline ecclésiastiques. ²¹

S'agissant précisément du concile de Trente (1545-1565), rappelons qu'il se tient au Nord de l'Italie dans un contexte globalement marqué par la Contre-Réforme protestante du XVI^{ème} siècle, sans omettre les deux autres faits saillants de l'époque, à savoir : les croisades et la traite négrière. En effet, ce XIX^{ème} concile de l'église catholique est convoqué par le Pape Paul III, en réaction aux multiples remontrances formulées par M. Luther et J. Calvin dans le cadre de la

²¹ Dictionnaire Larousse

Réforme, Étalées sur dix huit ans, les 25 sessions du concile de Trente couvrent 5 pontificats : Paul III, Jules III, Marcel II, Paul IV et Pie IV.

Dans ce contexte particulier, on ne peut raisonnablement douter de ce qu'advierait aux croyances et rites africains à l'issue du concile de Trente. Autrement dit, quelle sera l'orientation missionnaire de l'église catholique arrêtée par les Pères conciliaires à Trente ? Pour y répondre, il convient de prendre connaissance des conclusions du concile de Trente, avant de les placer par la suite face aux croyances et pratiques ancestrales des *Ewondo*.

En fait, les conclusions de Trente contenues dans les décrets conciliaires du Pape Pie IV définissent la norme ecclésiastique en vigueur dans l'église catholique romaine durant quatre siècles, jusqu'au Concile Vatican II (1959-1965). D'où l'expression *trentisme* pour désigner le courant dogmatique séculier de l'église catholique romaine décidée à l'issue des travaux du concile de Trente. Nourrie par le contexte international évoqué plus haut, la doctrine missionnaire adoptée à Trente est de toute évidence conservatrice et partant, axée sur la table-rase des religions africaines. Notons que cette doctrine qui prône la croisade contre les traditions non-catholiques va influencer les rapports entre l'église catholique romaine et les autres religions dans le monde. La personnalité du Pape Paul III qui convoque en 1545 le concile de Trente aura incontestablement influencé la tenue de cette assemblée ainsi que les conclusions arrêtées au terme de ses assises.

Parmi ces conclusions figurent notamment: l'interdiction des cultes aux dieux « païens », la vénération plus l'invocation des images et reliques des Saints reconnus par Rome, qui règnent dans les cieux ; l'instruction diligente des fidèles à solliciter leur intercession ; l'interdiction des éditions de la *Bible* et de la liturgie en langues non latines dites « vulgaires » ; la célébration de tout office religieux en latin, bien que le prêtre soit autorisé à faire le sermon en langue vernaculaire ; l'honneur rendu à Jésus Christ en tant que seul médiateur entre Dieu et les humains ; l'interdiction de placer en aucun lieu ou église une image inhabituelle, sans l'approbation de l'évêque : la célébration de sept sacrements nécessaires, condition *sine qua non* pour être chrétien à savoir: le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'ordination, le mariage et l'extrême onction. Il convient de souligner que tout contrevenant à ces prescriptions est *de jure* considéré comme impie.

Dans ce sillage, les missionnaires catholiques envoyés au Cameroun avant le concile Vatican II, étaient de toute évidence fortement imprégnés du *trentisme*. Les premiers missionnaires Pallotins implantés en pays *ewondo* depuis 1901 l'étaient d'autant plus que leur

congrégation était d'origine italienne, fondée par Vincenzo Palloti, prêtre italien à qui Rome confia l'évangélisation du Cameroun le 18 mars 1890, à l'ère du *trentisme*. En plus, de souche germanique, les missionnaires pallotins héritaient sans doute de la *Kulturkampf* et du pangermanisme, dédaigneux, on le sait, des cultures indigènes.

Dans ses conditions, il est clair que les missionnaires catholiques pallotins étaient plus que d'autres apôtres du christianisme, des croisés assermentés contre toute pratique non catholique. Pour Rome, les tolérer était tout simplement une hérésie. Seulement, pour mieux cerner le sort de la religion des *Ewondo* à l'ère du trentisme, il importe de placer la doctrine missionnaire issue du concile de Trente face aux us et coutumes des *Ewondo*.

b. Le trentisme face à la religion traditionnelle *Ewondo*.

Un regard croisé des conclusions du concile de Trente et des us et coutumes *ewondo* met en lumière sept indicateurs du choc civilisationnel provoqué par la coexistence de deux visions religieuses antinomiques : la vénération et le culte des ancêtres, pilier de la tradition religieuse des *Ewondo*, mais proscrits par le concile de Trente ; la vénération et l'intercession des Saints reconnus exclusivement par le Vatican ; l'usage exclusif du latin dans la liturgie catholique autant que dans les éditions de la *Bible* ; l'interdiction de toute langue non latine, péjorativement appelée « vulgaire », dans toute cérémonie religieuse ; la considération des non catholiques, en l'occurrence les pratiquants des rites ancestraux, comme impies, sans omettre l'exclusivité accordée aux évêques catholiques d'autoriser une image inhabituelle, ou une statue dans son champ d'apostolat.

Relevons d'emblée qu'en discriminant le chrétien catholique de tout adepte d'une autre religion, taxée de « païenne », de « fétichisme », d'« idôlatrie » ou de « superstition », le concile de Trente corobore clairement des thèses racistes et colonialistes défendues par les tenants de la hiérarchie congénitale des races tels que : le théologien K. Barth, les philosophes Hegel, Hume et Gobineau. Comme nous l'avons vu, Tous soutiennent l'idée du vide religieux chez les peuples dits « primitifs » ou « sauvages » d'Afrique Noire et d'Amérique précolombienne. Donc dans l'esprit de Trente, et selon la doctrine esclavagiste et colonialiste, toute religion non catholique, en l'occurrence celle des *Ewondo*, devrait en conséquence être combattue avec la dernière énergie.

Relativement à la vénération et au culte des ancêtres des non chrétiens, leur condamnation par le concile de Trente constitue plus qu'un blasphème, une négation de la culture ancestrale desdits peuples. Or, on l'a vu, les ancêtres jouent un rôle prestigieux en Afrique. Comme le rappelle le Père M. Hebga : « Ils sont avant tout les fondateurs, les législateurs, les protecteurs et les surveillants de la famille ou du clan ». CF HEBGA, *Emmancipation d'églises...*, p. 126. En fait, chez les *Ewondo*, comme dans chaque société, la célébration de tout rite est associée au culte des ancêtres ; puisqu'ils sont non seulement détenteurs des pouvoirs spéciaux, mais surtout des ultimes médiateurs entre le divin et les humains. En revanche, en imposant la vénération et l'intercession des Saints uniquement consacrés par Rome, et en stipulant que seul Jesus-Christ demeure le supermédiateur agréé entre Dieu et les humains, Trente sape une fois de plus la théologie des anciens *Beti* qui croient dur comme fer au pouvoir et à la médiation des ancêtres ainsi qu'à leur culte.

Enfin, en taxant péjorativement les langues non latines de « vulgaires » et interdisant l'édition de la *Bible* en ces langues vernaculaires, le concile de Trente touche encore là un autre pilier de la culture en général et celle africaine en particulier, à savoir : la langue.

A l'analyse, compte tenu de ce qui précède, il ne fait aucun doute que l'ère du *trentisme* fut un sal temps pour les religions non chrétiennes. En témoignent les méthodes particulièrement brutales utilisées dans la croisade contre les pratiquants du so, des ordalies et bien d'autres us et coutumes *beti*. On se souvient que cette croisade fut plus violente dans le champ missionnaire catholique que dans celui des missionnaires presbytériens américains au Sud-Cameroun. Preuve que ces derniers, fidèles à la Réforme, et de tradition plutôt libérale et démocratique manifestaient une attitude aux antipodes du *trentisme*.

En substance, le concile de trente a élaboré une doctrine missionnaire foncièrement conservatrice, endossée sur des considérations racistes et colonialistes conformes au contexte historique doublement marqué par les querelles de chapelle entre partisans de la Réforme et ceux de la contre Réforme, entre les tenants de l'exécrable traite négrière et les anti-esclavagistes. Mais en 1868 Rome convoque un autre concile au Vatican. Quel sera sa position au sujet de la croisade contre les croyances et rites non chrétiens?

II. Le concile Vatican I (1868-1870) et la religion traditionnelle *Ewondo*

La question qui se pose est de savoir quelle fut la portée du concile Vatican I tenu trois siècles après le concile de Trente et un siècle avant Vatican II dans l'évolution de la mission catholique en terre coloniale et en pays *Ewondo* précisément?

En effet, après une longue durée de trois siècles environ de *trentisme*, somme toute conservateur, est convoqué à Rome en 1868 par Pie IX, le concile Vatican I. Mais ces assises sont interrompues en 1870, deux ans après l'ouverture, à cause de l'invasion de Rome par les troupes italiennes. Dès lors, les travaux du concile Vatican I n'ont jamais repris. De ce fait, hormis le dogme de l'infaillibilité papale adopté au début des travaux, aucune autre conclusion fut prise en raison de l'arrêt prématuré du concile. Ainsi, c'est la doctrine de l'église catholique issue du concile de Trente, viscéralement dressée contre tout rite non catholique, qui va durablement imprégner l'évangélisation missionnaire au delà du concile Vatican I.

III. L'impact des conciles de Trente et de Vatican I sur la religion *ewondo*.

Compte tenu des développements qui précèdent, il va sans dire qu'avec l'interruption du concile Vatican I au début de l'invasion de Rome par l'armée italienne est maintenu le *statu quo ante* de la doctrine missionnaire catholique de Trente implémentée en terre coloniale. Ainsi, autant les Pallotins que les Spiritains se montrèrent peu souples pour éradiquer sans complaisance les rites ancestraux des *Ewondo* ainsi que d'autres éléments de leur culture : langue, art, croyances, vision du monde etc... Le Pape Léon XIII (1878-1903) rappelle fermement la vocation de croisé qui est celle de tout missionnaire, précisément dans sa Lettre Apostolique *Ad Extermas* datée du 24 juin 1893. Les encycliques *Maximum illud* du 30 novembre 1919 du Pape Benoît XV, *Rerum Ecclesiae* du 28 février 1926 de Pie XII et bien d'autres textes pontificaux réitérèrent la même orientation. Comme relevé au chapitre précédent, c'est à la lumière des conclusions de Trente qu'il convient d'appréhender les interventions directes et indirectes de la mission catholique dans les rites *ewondo*, en l'occurrence : la sévère condamnation des organisateurs des rites *so, mevungu, ngi, melan* ainsi que les ordalies qui, on l'a vu, constituaient le socle de la religion ancestrale des *Ekang*. L'exécution publique de six

notables *mvog* Ada le 11 avril 1907 pour avoir tenu en forêt un rite ancestral en est également une preuve.

En outre, l'usage des langues vernaculaires à l'instar de *l'ewondo* servirait alors plus à la transmission de l'évangile qu'à la promotion de la culture indigène. En revanche, les langues étrangères : allemande, française, espagnole, anglaise, italienne introduites pour la formation intellectuelle des enfants, futurs auxiliaires de l'ordre colonial, puis de l'état postcolonial étaient des leviers de l'acculturation.

De ce qui précède, on peut estimer que l'utilisation d'une langue n'est pas purement technique, elle affecte les modes de pensée et d'action. M. Jezouin, alors Inspecteur de l'enseignement au Cameroun, relève la pertinence de la langue dans le processus d'acculturation et déduit ainsi :

L'enseignement de la langue constitue l'enseignement primordial,
celui autour duquel doivent graviter tous les autres...

C'est par elle que nous pourrons fournir aux
populations la possibilité de nous comprendre et
de s'entretenir avec nous dans notre langue.

C'est par la langue également que nous arriverons
à rapprocher de nous les indigènes et même les rattacher ²²

En clair, il est admis que la langue est le vecteur ultime de transmission et d'emprunt d'éléments culturels des peuples. A cet égard elle s'avère comme un outil incontournable d'assimilation et de domination. Les Pères conciliaires de Trente en avaient sans doute bonne conscience en exigeant l'usage exclusif de la langue officielle romaine, le latin, dans les champs missionnaires de Rome. Ce n'est pas hasardeux que les langues des puissances coloniales soient instituées au cours de l'histoire comme langues officielles des colonies. Quant au latin en particulier, il fut et reste encore enseigné dans les séminaires et collèges confessionnels catholiques où il bénéficie d'un coefficient plus élevé parmi les matières dispensées ici. Conformément au « trentisme », le latin restera donc longtemps la seule langue utilisée dans la liturgie catholique en pays *ewondo*, exceptés les sermons ; A la messe, on lisait la *Bible*, priait et chantait qu'en latin.

Dans ces conditions, Dieu seul sait la dose d'assimilation de l'évangile dite en latin par de nombreux Africains. Tant il est vrai que durant les premières années de l'évangélisation, les

²² H. LABOURET, le Cameroun, Paris, Centre d'études de politique étrangère. Travaux d'un groupe d'étude. Publications n°6, Paul Hartman, 1937, P.34.

moniteurs indigènes étaient quasiment au même niveau des rudiments des parlers européens et de la doctrine chrétienne que leurs néophytes. Dieu seul sait aussi combien les prières récitées en latin tels que le « *Pater noster* », le *Credo*, ou encore *l'Angelus* » sans oublier bien des litanies, étaient et sont encore aujourd'hui peu ou prou compris par les fidèles Africains. Dès lors, on peut raisonnablement douter de la fiabilité de l'inter-communication entre Dieu et l'Africain en des langues certainement inconnue par ce dernier, qui de plus doit miser sur l'intercession des seuls Saints agréés par le Vatican. Dans ce prisme, on peut donc se demander si moult prières ou supplications n'étaient-elles pas réellement des dialogues de sourds entre Africains et les Saints non africains?

En clair, l'usage obligatoire du latin dans tous les textes des Ecritures Saintes et les offices religieux n'est pas de nature à entretenir le lien religieux fondamental entre Dieu et les Africains. Pour la simple raison que beaucoup d'Africains de cette époque n'y comprenaient franchement presque rien, sinon pas grand-chose de la liturgie romaine, si étrange aux *Ewondo*. Il ne fait donc l'ombre d'aucun doute que l'imposition du latin et l'interdiction des langues vernaculaires dans la liturgie de l'Eglise catholique par le concile de Trente fut un handicap majeur pour la transmission et la compréhension des messages de l'évangile du Christ.

Cependant l'imposition du latin à la liturgie demeure une stratégie intéressante dont Rome a eu recours pour acculturer les étrangers. C'est dans ce sens que les missionnaires catholiques et leurs collaborateurs indigènes comme le Chef Supérieur des *Ewondo* et des *Bene* n'hésitaient pas à se montrer très critiques vis-à-vis des missionnaires presbytériens américains qui privilégiaient plus les langues locales que les langues étrangères dans la liturgie et les œuvres sociales. Dans une correspondance officielle adressée au Gouverneur, Haut commissaire de la République française au Cameroun en date du 12 août 1929 on peut lire : « Nous avons remarqué qu'ils (les missionnaires américains) apprennent la langue du pays pour arriver à leur fin ».

Par ailleurs, le conditionnement de certains sacrements pour devenir « un bon chrétien » apparaît comme un coupe-gorge aux yeux des *Ewondo* notamment en ce qui concerne le mariage catholique qui impose la monogamie. Ce rituel catholique constitue un affront pour les « Seigneurs de la forêt » attachés à la polygamie qui, nous l'avons vu, est source de richesse et de pouvoir. Le sacrement de mariage va incontestablement entraîner des conséquences notoires, dévoilées au dernier chapitre de cette étude.

En tout état de cause, dans la dynamique historique, la combinaison du trentisme avec la traite négrière et le colonialisme a sonné le glas de la légitimité des royances et rites non

chrétiens et favorisé *in fine* l'acculturation des *Ewondo*. Rappelons que le concept acculturation est formé du suffixe privatif « a » et de la radicale « culture » dont il dérive. L'acculturation renvoie au processus par lequel un groupe humain perd sa culture originelle et acquiert de nouvelles valeurs culturelles au contact avec un autre groupe. Les anthropologues distinguent deux formes d'acculturation selon qu'on se trouve dans la même aire culturelle ou dans deux aires différentes : Il y a acculturation réciproque lorsque les croyances et les coutumes de deux sociétés se fondent dans une seule et même aire. L'autre forme d'acculturation, à l'instar de celle subie par les *Ewondo* par l'Occident chrétien, s'effectue à travers un processus d'assimilation par le groupe dominant incarné ici par les forces coloniales étrangères, et principalement la mission catholique romaine, qui impose des modèles culturels aux *Ewondo*. Comme le disait si bien J. Wedert :

« Ce phénomène colonial constitue une réalité qui est essentiellement caractérisée par l'intervention de haut en bas d'une société dominatrice

Sur une société dominée. Intervention massive, profonde, généralisée qui se manifeste sur tous les plans. ».²³

Le peuple ainsi aliéné au triple plan culturel, politique et économique a donc perdu sa souveraineté et subi inexorablement le phénomène d'acculturation, manifestation première de l'altérité de l'identité religieuse des *Ewondo*. Cette situation de méprise et de colonisation des consciences aurait perduré sans ce que nous appelons avec Voltaire : « les ruses de l'histoire », explicitement manifestées par le concile oecuménique Vatican II (1959-1965) qui ouvre une page nouvelle de l'évolution de la mission catholique. Notre problème dans les lignes qui suivent est de tirer le voile sur l'apport du concile Vatican II dans cette dernière évolution.

III. L'apport du concile Vatican II (1959-1965) dans l'évolution de la mission catholique en pays *ewondo*.

Quel fut l'impact du concile Vatican II dans l'évolution de la mission catholique chez les *Ewondo*?

Pour mieux évaluer l'apport de Vatican II dans l'évangélisation missionnaire chez les *Ewondo*, il est judicieux de situer d'abord cette instance supérieure de l'église catholique

²³ J.Weydert, « À propos du droit de colonisation » in *Revue de l'action populaire*, n° 90, novembre 1985, P.1038

romaine dans le contexte international de l'après guerre (1939-1945), puis mettre en relief ce qui fait sa particularité, ensuite restituer ses conclusions pertinentes en rapport avec notre étude, porter un regard croisé des dites conclusions avec le *trentisme*, et dégager enfin l'impact de Vatican II dans les pratiques religieuses des *Ewondo*.

a. Le contexte de la convocation du concile Vatican II

Le concile oecuménique Vatican II (1959-1965) intervient dans un contexte international particulier, marqué doublement par le courant d'émancipation des peuples colonisés des années 1950-1960 d'une part, et la bipolarisation du monde en blocs antagonistes : communiste et libéral, d'autre part.

En effet, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale (1939-1945), partout dans le monde souffle le vent de la libération des peuples opprimés: On le sait, cette guerre a révélé aux yeux du monde les atrocités comme il n'y en a pas eu dans l'histoire, causées fondamentalement par les dérives racistes et impérialistes. Il en résulte l'indignité des ex-puissances coloniales dites « civilisées » à donner des leçons de paix, d'égalité, de liberté et de démocratie aux peuples de couleurs dits « non civilisés ». Au demeurant, la participation héroïque de ces derniers dans les champs de bataille, à l'instar des anciens combattants africains, ainsi que leurs soutiens multiformes aux Alliés contre les puissances de l'Axe (Allemagne, Italie et Japon) furent comme une dette morale. Aussi, la victoire finale contre les régimes fascistes fut perçue aux yeux des alliés comme le triomphe de la démocratie et de la liberté contre toute forme de discrimination ou de domination, fût-elle culturelle ou politique; les idées d'inégalité et de la hiérarchie congénitale des races, jusque là le *primat* des rapports inter-raciaux, avaient donc peu de chance de survivre à la fin de la Seconde Guerre mondiale.

En tout état de cause, cette guerre eut un bilan de cruautés sans égales pour la comparaison dans le passé ; elle sonna le glas de la théorie euro-centriste de la supériorité de la race blanche. Quelques faits horribles le démontrent à suffisance : génocide juif estimé à plus de 6 millions de morts, Hiroshima et Nagasaki, deux villes nipponnes disparues avec leur population par des bombes atomiques américaines. On estime à environ 60 millions de morts, sans compter de nombreux disparus et handicapés de toutes les races.

Eu égard à ces hécatombes et traumatismes, partout dans le monde plus qu'au lendemain de la Première guerre mondiale, naît dès les années 1945-1950 une prise de conscience

collective à l'échelle planétaire, en faveur d'un nouvel ordre international fondé sur les sacro-saints idéaux de liberté, d'égalité et de droits des peuples à disposer d'eux-mêmes. Dès lors, démarre le train de la décolonisation qui aboutit aux indépendances : l'Inde en 1947, l'Iran en 1951, l'Égypte de Nasser en 1956, et le Ghana la même année. 1960, on s'en souvient, est l'année des indépendances des ex-colonies françaises d'Afrique. Notons que le Cameroun ouvre cette dynamique le 1^{er} janvier 1960.

Comme on le sait, le Cameroun a été tour à tour protectorat allemand de 1884 à 1916, condominium, ensuite mandat franco-britannique, respectivement de 1916 à 1919 et de 1919 à 1945, puis territoire sous tutelle de l'ONU de 1946 à 1960. Depuis 1884 donc, les Camerounais dont les *Ewondo* ne jouissent ni de leurs droits ni de leur souveraineté. Une telle situation de méprise voire d'aliénation aboutit à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale à un mouvement de revendications de la souveraineté et de l'unité, porté par l'Union des Populations du Cameroun, parti nationaliste (UPC) créée en avril 1948. Au Cameroun comme ailleurs, l'heure est donc grave pour les institutions, tant politiques qu'économiques et religieuses des puissances coloniales.

En tout état de cause, après la Seconde Guerre mondiale, l'ère des guerres anti-coloniales voire nationalistes a sonné, et n'épargne pas le domaine religieux. Déjà, des tendances autonomistes des églises locales sont en gestation dans l'entre-deux guerres, avec en l'occurrence: la Nativ Baptist Church (NBC) créée en 1932 par le Pasteur Adolf Lotin à Samè, l'Église protestante Africaine (EPA) par les Pasteurs M. Bamba Minko, A. Nzie Nzouango et R. Beaud, dissidents de la MPA. Ces tendances d'émancipation religieuse préliminaires se manifestent tant dans les églises protestantes que catholiques à partir des années 1950. Elles débouchent à des églises africaines indépendantes. C'est ainsi que le 11 décembre 1957, le Pasteur François Akoa Abomo de la MPA proclame l'indépendance de l'Église Presbytérienne Camerounaise (EPC). Le Père Hebga estime à environ 5300 les mouvements religieux séparatistes ou schismatiques au sud du Sahara à cette époque; parmi les plus fréquentés figurent : l'Église de Jésus-Christ sur la terre du célèbre prophète Simon Kimbangu, fondateur du kibanguisme ; elle comptait jusqu'à 3 millions d'adeptes au Congo belge (actuel Zaïre) dans les années 1950 ; le harrisme du nom de son fondateur William Wade Harris, libérien dont l'influence est encore aujourd'hui grande dans la côte-ouest africaine ; l'Église itinérante de la

prophétesse zambienne Lenshina Mulenga et l'Eglise catholique africaine orthodoxe de Gaudiencia Aoko, la prophétesse kenyenne entre autres.²⁴

Dans ce prisme, les milieux ecclésiastiques internationaux ne sont pas épargnés par ce vent de libération. Cette attitude se dégage déjà des assises du « Conseil ecclésiastique sur les affaires africaines » à Westville (Ohio) en juin 1942. L'on note en passant que ces assises, connues sous le nom d' « *Otterbein college conference* », sont inaugurées par le Vice-Président des USA, M. Wallace. Son allocution d'ouverture des travaux est sans équivoque quant au point qui nous intéresse :

« Cette guerre (la seconde guerre mondiale),
déclara-t-il, est une guerre entre un monde esclave
et un monde libre, au nom de cette liberté
si profondément enracinée en nous, parce que
nous la tenons de la religion chrétienne qui
la place à la base de toute dignité humaine ».²⁵

Cette prise de position étrangement révolutionnaire des organisations chrétiennes métropolitaines, commanditaires de la table-rase de la première évangélisation en Afrique se manifeste plus clairement en octobre 1944, à la veille de la conférence préparatoire de la charte de l'ONU. A cette occasion, le *National Council of the Churches of Christ in the USA* fit une série de recommandations en faveur de l'émancipation des peuples et des églises sous tutelle. En janvier 1945 se tient le conseil du *Forein Missions Conference of North American*. Le libellé du thème de cette autre assise, à savoir, *Missions in World crisis in 1945*, est en lui-même significatif. A l'issue de cette rencontre de dimension internationale, les délégués des différentes missions chrétiennes expriment leur position anti colonialiste.

De toute évidence, le Vatican ne pouvait demeurer indifférent face aux diverses convulsions que connaît la communauté internationale de l'époque, et eu égard aux révélations faisant état des connexions entre le politique et le religieux. Il est intéressant de souligner qu'au sein même de la curie romaine il n'y a pas d'unanimité sur les questions brûlantes de l'heure. Mais l'ensemble des évènements pré cités sont de nature à stimuler la curie romaine surtout l'aile conservatrice du *trentisme* à agir en faveur de l'émancipation voire la réforme de l'Eglise

²⁴ Hebga, Emancipation des églises... , p.26.

²⁵ A.P.A. 11298/A et B, les Missions Protestantes en Afrique noire. Rapport du Ministère de la France d'Outre-Mer au Haut-Commissaire de la République au Cameroun, p.38.

catholique. Dans ce contexte où s'amplifient les mouvements de revendication de liberté et d'autonomie plus grande des églises locales vis-à-vis des institutions métropolitaines, il s'avère opportun pour Rome d'organiser un concile. C'est ce qui fait dire au Père Hebga que dans ces années 1950-1960 « l'impérialisme des sociétés missionnaires est à sa fin ».²⁶

Par ailleurs, comme nous l'avons noté, en plus des velléités sécessionnistes des églises locales, le Saint-siège fait front à la menace de l'expansion dans le monde du communisme, idéologie athée et partant anti chrétienne. Comme on le sait, la « Guerre froide » qui oppose depuis les années 1946-1947 l'Occident chrétien et l'Est communiste est avant tout idéologique. De toute évidence, les accointances dénoncées entre nationalistes et communistes à cette époque renforcent la peur dans les milieux chrétiens qui redoutent que leurs adeptes basculent dans le camp communiste. L'historien Franck Schoell relate la psychose anticommuniste qui habite alors l'ensemble des institutions occidentales chrétiennes à cette époque redoutable de l'avancée fulgurante du « danger rouge » au-delà du « rideau de fer ». L'auteur rappelle cette psychose du « Monde libre » dans cet extrait du discours de Churchill resté inoubliable, prononcé en mars 1946 à Fulton aux USA :

« De Stettin sur la Baltique à Trieste sur
l'Adriatique, un rideau de fer est descendu sur le continent(...).
Ce que la Russie veut, c'est l'expansion indéfinie de son pouvoir et de ses doctrines »²⁷

Il est fort significatif de souligner que cette psychose collective n'épargne pas les milieux chrétiens, en l'occurrence le Vatican. Désormais, les autorités ecclésiastiques de Rome prennent la pleine mesure du danger ; la curie romaine a bonne conscience qu'elle ne peut pas laisser prospérer l'idéologie communiste anti-chrétienne puisqu'athée dans son champ d'apostolat, aussi bien en Europe que dans le reste du monde. Certains événements des années 1950 cristallisent ses appréhensions : les guerres du Vietnam (de 1946 à 1954), de Corée (de 1950 à 1953), où pro-communistes et capitalistes s'affrontent durement, le regain des conflits entre chrétiens et adeptes d'autres confessions, chrétiens, musulmans, hindouistes en Inde depuis la proclamation de son indépendance en 1947, sans oublier la guerre d'Algérie (1954-1962) et la crise des missiles soviétiques de Cuba en 1962.

²⁶ Hebga, *Emancipation des églises...*, p.22.

²⁷ F. Schoell, *Histoire des États-Unis*, Paris, Payot, 1965, p.274

Toutes ces crises ne laissent donc pas indifférents le Vatican fortement antinomique aux idées de gauche. La visite officielle du Pape Paul VI à Washington ainsi que son intervention à l'ONU en 1964 sont autant d'indicateurs du souci du Magistère de l'église catholique romaine à œuvrer de concert avec les super-puissances de l'après-guerre en faveur de la coexistence pacifique. Autant il règne au sein même de la curie romaine de l'époque la controverse entre conservateurs et progressistes sur les questions de l'heure.

Dans ces conditions s'entremêlent optimisme et appréhension quant à la stabilité de l'institution catholique romaine et de ses rapports avec les autres religions, qui sont elles aussi au diapason des soubressauts contemporains.

Localement au Cameroun, on assiste à la récurrence des mises en garde des missionnaires chrétiens contre le danger communiste incarné par l'UPC :

« Comme chrétiens, recommandait une missionnaire de la MPA, il ne faut pas que nous nous laissions prendre au piège de la propagande communiste. Notre système économique est le capitalisme.

Il n'est pas vrai comme le communisme voudrait nous faire croire que les facteurs économiques déterminent tout dans la vie.

Pour le chrétien, la démocratie qui sauvegarde l'individu contre la tyrannie de l'Etat est une sorte d'extension de sa foi chrétienne en Afrique ». ²⁸

De ce qui précède, se dégage l'engagement des églises chrétiennes occidentales dans l'antagonisme idéologique Est-Ouest, par crainte de la propagation du péril communiste qui constitue naturellement un ennemi commun aux institutions du bloc libéral et particulièrement aux confessions des églises révélées. A Rome, comme à Paris et à Washington, on redoute donc que les tendances de gauche ne renforcent le séparatisme des églises locales et sonnent par là le glas de l'évangélisation. Dans ce sillage, et par anticipation, les dirigeants des églises chrétiennes se pressent de prendre presque à l'unanimité des décisions, aussi bien dans les territoires d'outre-mer qu'au niveau central de leur hiérarchie, afin d'éviter que la gangrène du binôme communisme-nationalisme n'affecte durablement la chrétienté. Et Comme on le sait, la chrétienté est le pilier et le dénominateur commun des peuples se revendiquant de la civilisation occidentale. D'où l'urgence d'une mobilisation des forces religieuses chrétiennes sans distinction de race, d'origine pour réfléchir, puis fixer dans un cadre oecuménique et universel les jalons d'un avenir en paix.

²⁸ F.Schoell, op.cit. , p.275

Le continent africain est aussi le théâtre de ces conflagrations idéologiques qui menacent le monde et particulièrement le péril communiste. N'oublions pas que sur place au Cameroun, l'UPC, principal parti nationaliste de l'époque, est accusée tant par les autorités administratives que par les missions catholiques et protestantes d'être un parti communiste. Du 22 au 30 mai 1955, des événements violents ont lieu à Yaoundé et s'étendent dans d'autres villes du pays ; le commissariat central est attaqué et les détenus libérés. Des incidents terroristes éclatent et se multiplient à Douala, à l'Ouest et dans la Sanaga maritime. Le bilan officiel des émeutes est lourd : du côté des forces de l'ordre : 1 tué et 62 blessés ; du côté de la population civile : 4 tués dont 2 Européens, et 13 blessés dont 11 Européens et 2 Africains ; manifestants : 20 tués, 114 blessés, 357 arrestations, 85 mandats d'arrêt dont Um Nyobé, Ouandié, Moumié leaders de l'UPC, présumés responsables de ces émeutes.²⁹

La répression ordonnée par Roland Pré, Haut-commissaire de la France au Cameroun, fait davantage couler le sang ; le 13 juillet 1955 il dissout l'UPC. Condamnée à la clandestinité, ce parti déclenche la guerre de libération du Cameroun. Cette actualité inquiète indubitablement la hiérarchie de l'église catholique romaine. Il est intéressant de noter que la répression contre l'UPC par l'administration se combine avec la propagande anti-upéciste des autorités ecclésiastiques, aussi bien par les dirigeants de la MPA que du clergé catholique, En témoigne cette mise en garde du modérateur de la paroisse MPA de New-Bell à Douala, le jour de Pâques 1954 à ses fidèles:

« Je vous ai mis en garde, leur rappelait-il, contre les tendances de l'Union des Populations du Cameroun, en raison, non pas de la cause de l'indépendance, car le désir de l'indépendance chez l'homme est naturel et juste, mais de ses liens avec le communisme ».³⁰

Du côté du clergé catholique, c'est le même son de cloche, et le ton des évêques pour condamner l'UPC monte d'un cran : Dans une lettre pastorale co-signée par tous les évêques du Cameroun réunis à Nkongsamba sous la présidence de Mgr Marcelo Lefebvre alors délégué apostolique à Dakar, et lue dans toutes les chapelles et cathédrales du pays le jour de Pâques 1955, les fidèles sont appelés à se désolidariser de l'UPC accusée d'être à la solde du communisme. On peut lire :

« Nous mettons les chrétiens en garde des tendances actuelles
Du parti politique connu sous le nom de « Union des Populations
du Cameroun » (UPC) en raison non pas de la cause de l'indépendance

²⁹ J.P.Messina, *J.Zoa...* ,p.41.

³⁰ 1 AC.19(14). Dossier U.P.C. communisme. Un missionnaire protestant juge le communisme.

qu'il défend, mais de l'esprit qui l'anime et qui inspire ses méthodes...et de ses liens avec le communisme athée ».³¹

Ces évènements et bien d'autres concordent sur la prise de conscience du danger que représentait aux yeux des Occidentaux, -y compris des dirigeants des églises chrétiennes-, le communisme et ses satellites dont les sessionnistes des missions chrétiennes et les mouvements d'obédience communiste.

Sous ce prisme, il est évident que le binôme nationalisme-guerre froide amena le Saint-siège tout comme d'autres institutions chrétiennes à réfléchir davantage sur une orientation nouvelle, susceptible d'éviter la dislocation de l'église catholique universelle et *in extenso*, la chute de l'Occident chrétien. D'où la nécessité pour le Vatican d'arrimer sa doctrine missionnaire aux réalités du moment, notamment la décolonisation et la « guerre froide », sous peine de voir son champ d'apostatat voler en éclat et basculer, -pire encore- dans le jiron communiste, l'ennemi mortel du catholicisme. Ce qui passe donc inéluctablement par une révision, sinon une remise en question du *trentisme*, notamment dans les empires coloniaux où les peuples aliénés, revendiquent à cor et à cris leur souveraineté et ce, sur le triple plan politique, économique et culturel, appuyés, il faut le dire, par l'ONU et les mouvements communistes du monde entier.

A vrai dire, dans le champ missionnaire catholique d'Afrique en général, du pays *ewondo* en l'occurrence, on est en phase avec cette évolution ; on réclame de plus en plus la reconnaissance de l'identité culturelle africaine, du retour aux sources, notamment par la célébration de la liturgie avec les langues et les produits locaux, considérés jusque-là comme des « diableries », ainsi qu'une indigénisation du clergé. Dans la même optique des voix s'élèvent pour le retour à l'authenticité africaine sous la bannière de la Négritude et du panafricanisme.

Face à toutes ces convulsions, Rome ne fait pas la sourde d'oreille et sa réaction ne se fait pas longtemps attendre. Le temps est arrivé pour tourner la page du « trentisme » voire de la croisade contre les religions non chrétiennes menacées de faire le lit au communisme et à la sécession. Ce qui amène donc le Saint-siège à ouvrir peu à peu la porte à l'« africanisation » du clergé : le 3 juillet 1955 Mgr Paul Etoga est nommé par le Vatican premier évêque Noir d'Afrique francophone, coadjuteur de Mgr René Graffin à Yaoundé. Son sacre à la place de

³¹ Il s'agit de nos Seigneurs René Graffin de Yaoundé, Pierre Bonneau de Douala, Yve Plumey de Garoua, Jacques Therenstra de Doumé et Paul Bouque de Nkongsamba.

l'hypodrome de Yaoundé fut le premier indice notoire que la feuille de route de la mission catholique romaine semblait évoluer. Quelques mois après, Rome érige le vicariat de Yaoundé en archidiocèse et les autres vicariats du Cameroun en diocèses. Ainsi, le 14 septembre 1955 Mgr René Graffin devient archevêque du Cameroun, nomination décriée par les nationalistes. En 1961 à la grande satisfaction des populations, Graffin est remplacé par Mgr Joan Zoa, qui devient le premier archevêque métropolitain africain à Yaoundé, au demeurant d'origine *beti*. On se souvient encore aujourd'hui que ces hautes décisions pontificales furent saluées et solennellement fêtées par les populations de Yaoundé et d'Afrique Noire en général.

Et pourtant, malgré cette évolution en faveur de l'indigénisation voire de l'africanisation du clergé, les missions catholiques continuent à vivre sous la bannière des dogmes conservateurs des conciles de Trente et de Vatican I, vieux de quatre siècles : Interdiction des langues africaines dans la liturgie, usage exclusif du latin dans la liturgie, prohibition des rites et produits artistiques locaux. Ce qui ne peut qu'accentuer l'effervescence anti-missionnaire catholique dans le champ d'apostolat du Vatican tant au Cameroun qu'ailleurs. Les quelques mesures d'ouverture amorcées par Rome semblent insuffisantes pour la survie du catholicisme ; elles apparaissent aux yeux des peuples non occidentaux comme une goutte d'eau dans la mer.

A L'analyse, il ressort de ce qui précède que divers événements se sont accumulés aussi bien dans le contexte international que dans le cadre strictement africain et clerical romain à la fin de la Seconde Guerre mondiale, tous de nature à remettre en question l'ordre établi par les conciles de Trente et de Vatican I. Les regards demeurent braqués vers le Vatican à l'attente d'un changement profond dans ses rapports avec d'autres confessions. Autrement dit, le monde et surtout les milieux religieux se demandent comment Rome va-t-elle réagir dans ce contexte si préoccupant ? Pour désamorcer les crises aigües de l'heure, le Pape Jean XXIII décide alors d'organiser un concile qui comblerait les attentes des Africains et d'autres peuples dans un monde en pleine ébullition.

L'ultime question dans la dynamique évolutive des croyances et rites *ewondo* est de savoir si ce concile Vatican II ainsi convoqué par le Saint-Siège sera-t-il l'occasion idoine pour la renaissance de la religion africaine, *ewondo* en l'occurrence, foulée et altérée depuis la croisade missionnaire contre les religions non catholiques ? Nous répondrons à ce questionnement dans les lignes qui suivent en commençant par mettre en relief ce qui fait la particularité du concile Vatican II.

b. La particularité du concile Vatican II

Avant d'examiner les conclusions du concile Vatican II, et pour appréhender l'importance de cette assemblée, rappelons ce qui fait sa particularité. En effet, convoqué le 28 octobre 1959 par le Pape Jean XXIII, le XX^e concile oecuménique de l'Église catholique romaine (1959-1965) se déroule en 4 sessions. Outre le contexte international houleux de sa tenue, précédemment évoqué, sa particularité réside sur au moins trois points :

Primo, le nombre très élevé de participants, 4000 contre 750 au concile Vatican I et 250 au concile de Trente. Parmi les pères conciliaires, il est intéressant pour notre étude de relever la plus grande participation des évêques provenant de divers territoires colonisés : latino-américains, asiatiques et africains que l'histoire a retenu sous le vocable de « Tiers-Monde ». Ces derniers, plus nombreux et plus représentatifs au concile Vatican II qu'aux conciles précédents, constituent ainsi un front mondial pour porter davantage les *desiderata* de leurs peuples au niveau le plus élevé de la hiérarchie de l'Église catholique. Le nombre et la diversité des invités à cette assemblée sont autant d'indicateurs pertinents de l'universalisme des espoirs placés au concile Vatican II, et présagent le caractère houleux des débats lors des sessions.

En tout état de cause, l'assemblée des délégués mondiaux des religions chrétiennes en 1959 fut la tribune la plus démocratique au plus haut niveau, que l'Église catholique n'avait eu à organiser dans l'histoire. Occasion sans doute pour la curie romaine de 1959 de s'adresser au monde, et de se prononcer solennellement et unanimement sur les diverses crises de l'époque, et sur les rapports à redéfinir au vu du contexte international, entre l'Église catholique romaine et les autres Églises, ainsi que son orientation missionnaire par rapport au *Trentisme*.

Secundo, Pour la première fois, les représentants de nombreuses confessions autres que l'Église catholique romaine sont conviés à cette assemblée, signe prémonitoire d'une volonté manifeste de la curie romaine jusque-là reconnue majoritairement conservatrice, d'entreprendre des changements majeurs dans un cadre oecuménique. Ainsi pour la majorité des chrétiens et des non chrétiens le concile Vatican II est porteur d'une vision nouvelle de la religion catholique romaine qui pourrait changer à défaut de rompre avec le *trentisme*, non seulement conservateur mais aussi inadapté aux revendications de l'heure.

Tertio, la particularité du concile Vatican II se concrétise enfin sur son ordre du jour : Entre autres thèmes débattus au cours de ses sessions figurent notamment : la réforme de la liturgie, les relations entre l'Église catholique romaine et les autres religions, la liberté religieuse et le dialogue interreligieux.

D'emblée, force est de constater que les points inscrits à l'ordre du jour du concile Vatican II sont révélateurs des préoccupations pressantes de Rome, liées au contexte international des années 1950-1960 précédemment évoqué, et au souci de Vatican de restructurer l'Eglise, eu égard aux attentes des chrétiens non catholiques et des catholiques non romains. C'est en tout cas le premier concile véritablement oecuménique et mondial de la chrétienté.

Tout porte donc à croire que le concile Vatican II était attendu pour écrire un nouveau chapitre de l'histoire du christianisme en particulier, des religions et des civilisations en général. Les deux thèmes choisis à l'ouverture du concile le vendredi 12 octobre 1962 à savoir, *ecclesia intra* et *ecclesia ad extra* sont dignes d'intérêt. Mais le 3 juin 1963 Jean XXIII, l'initiateur du concile décède ; Paul VI lui succède à la tête de l'église catholique romaine et du concile Vatican II qui se poursuit par un engagement articulé autour de trois axes : reformer la liturgie de l'église catholique romaine, entreprendre le dialogue avec les autres religions et cesser de les combattre ; maintenir cependant les dogmes de l'église catholique romaine.

Toutefois, nonobstant la pertinence des questions à débattre au cours des travaux, seules les conclusions au terme du concile permettent de lever le voile sur l'apport de cette assemblée dans l'évolution de la mission catholique vis-à-vis de la religion *ewondo*.

c. Les conclusions pertinentes du concile Vatican II

Au terme du concile Vatican II, d'importantes conclusions sont adoptées et consignées dans seize textes promulgués par le Pape Paul VI (1897-1978), 293^e Pape de l'Eglise catholique romaine, successeur de Jean XXIII de 1963 à 1978. Trois de ses décrets aident à expliquer le revirement de la mission catholique de la table-rase des rites africains à l'inculturation : *Lumen gentium*, promulgué le 21 novembre 1964 ; *Nostra Aetate* et *Gaudium et spes* le 8 décembre 1965.

S'agissant de *Lumen Gentium*, il définit l'église non plus comme une structure hiérarchisée, mais plutôt une institution missionnaire. Ainsi, nul ne peut être considéré étranger à l'église : catholiques pleinement incorporés, chrétiens séparés ou non chrétiens, puisque tous les hommes sont en principe rachetés par le sang du Christ.

Lumen gentium refute donc que les hommes soient sanctifiés et sauvés séparément. Il révèle en revanche que tous les hommes, toutes religions confondues, doivent être constitués en un peuple de Dieu. Paul VI est plus explicite lorsqu'il indique que le choix d'Israël comme

peuple de Dieu préfigure déjà l'alliance nouvelle plutôt universaliste, conclue dans le Christ avec l'ensemble de l'humanité.

Passant de la parole aux actes, le Pape Paul VI canonise le 18 octobre 1964 les 22 martyrs africains de l'Ouganda. Il n'est pas superflu de signaler la canonisation de la martyre congolaise Sainte Anuarite, trois mois seulement après la cononisation des martyrs de l'Ouganda dont les plus connus sont : Saint Charles Lwanga et Saint Kizito. Ils seront faits Saints patrons de la jeunesse afriaine par le Pape François le 28 novembre 2015 lors d'un de ses voyages apostoliques en Afrique.

A travers ses actes très salués par les Africains, les patrons de l'église catholique romaine post Vatican II ont écrit une nouvelle page de la mission catholique. Dans ce prisme, les pratiquants des rites ancestraux méritent eux aussi d'être considérés dorénavant comme membre à part entière de l'église, peuple unique de Dieu. A cet égard, les non-catholiques romains cessent d'être des impies, comme le stipulaient les conciles de Trente et de Vatican I.

Quant au deuxième texte conciliaire, *Nostra Aetate*, promulgué par le Pape Paul VI le 28 octobre 1965, il est complémentaire du premier ; il consacre en substance la fraternité universelle en stipulant explicitement :

« Une est la communauté de tous les peuples, une est leur origine, car Dieu a fait vivre tout le genre humain sur la face de la terre. Une est aussi leur but final, Dieu. Sa providence, ses manifestations de bonté, son dessein salvifique s'étendent à tous les hommes jusqu'au moment où les élus seront réunis dans la ville sainte, la ville embrassée de la gloire de Dieu où les nations marcheront à sa lumière...

Les hommes attendent des diverses religions des réponses aux énigmes non résolues de la condition humaine, qui aujourd'hui comme autrefois, remue profondément le cœur des hommes : qu'est-ce que l'homme ? Quel est le sens, le but de notre vie ? Qu'est-ce que le bien moral, qu'est-ce que le péché ? D'où vient la souffrance et à quoi sert-elle ? Quel est le chemin du vrai bonheur ?...

Depuis les temps anciens jusqu'à nos jours, on retrouve chez divers peuples une certaine perception de cette puissance cachée qui plane sur le cours des choses et sur les événements de l'histoire humaine ; parfois certains en sont venus à la reconnaissance d'un Être suprême, voire d'un Père. ».

Cependant, les religions liées à une culture avancée ont eu du mal à répondre aux mêmes questions aux moyens de concepts plus raffinés et d'un langage plus développé...l'Eglise catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions »

Comme on peut s'en apercevoir aisément, cette conclusion de Vatican II se situe aux antipodes des conclusions du concile de Trente qui discriminent les chrétiens catholiques aux non catholiques accusés de « païens » et d'impies. Ce faisant, *Nostra Aetate* prend le contrepied des thèses racistes et colonialistes ayant nourri la méprise voire la négation des religions africaines à l'ère conciliaire de Trente et de Vatican I.

A l'analyse, Ce qui semble plus pertinent encore est qu'à travers cette conclusion de Vatican II, l'église catholique romaine reconnaît la valeur des religions non catholiques voire non chrétiennes, qui dans l'histoire de l'humanité ont forgé une pensée religieuse capable d'apporter des réponses aux diverses questions existentielles portant sur l'origine des hommes, les voies pour son bonheur. Il ne fait donc aucun doute que les pères conciliaires de Vatican II s'accordent pour l'essentiel à remettre en question le « trentisme » et surtout la négation d'une culture africaine féconde. On peut donc y voir un volte-face, qui va au-delà de la réintégration des rites non catholiques romains dans l'église universelle ; car Vatican II come dans un *mea culpa* solennel reconnaît l'apport de l'Afrique dans l'évolution des civilisations et des religions abusivement occulté durant des millénaires. Qu'il suffit de citer à titre de mémoire : l'Afrique connue comme berceau de l'humanité ; l'antériorité incontestable de la brillante civilisation de l'Egypte antique où se sont abreuvées nombre de civilisations, grecques et romaines, devenues les mères de la civilisation occidentale ; les contributions théologiques des pères africains de l'Eglise à l'instar de Saint Augustin, évêque d'Hyppone ne sont pas du reste. Il est clair que cette reconnaissance des valeurs des cultures africaines par Vatican II, peut apparaître comme une révolution copernicienne de la pensée occidentale qui jusque-là a du mal à accepter l'apport positif des Africains dans l'humanité. Bien que soient maintenus des dogmes de l'Eglise catholique arrêtés au concile de Trente et la prééminence incontestable du Pape à la tête de l'Eglise catholique romaine consacrée par le concile Vatican I, il apparaît indubitable que les conclusions du Concile Vatican II en font à la lettre un *aggiornamento*. Car elles modifient la feuille de route des missionnaires occidentaux en Afrique et ailleurs après quatre siècles d'annihilation des valeurs des croyances et rites authentiques des peuples Noirs. Le discours inoubliable adressé par le Pape Jean Paul II aux intellectuels et universitaires au Palais des Congrès de Yaoundé le 13 août 1985 en est révélateur :

« Il est bien vrai que la foi chrétienne doit être bonne nouvelle pour chaque peuple. Elle doit correspondre aux attentes les plus nobles de son cœur. Elle doit pouvoir être assimilée dans son langage, trouver son application dans les traces séculaires que sa sagesse avait peu à peu élaborées pour garantir la cohésion sociale, le maintien de la santé physique et morale. L'évangélisation ne peut ne pas emprunter les éléments positifs, les valeurs spirituelles de l'homme africain doivent être davantage intégrées ». ³²

³² Album commémoratif de la visite au Cameroun du Pape Jean Paul II du 10 au 14 août 1985.

Cependant, au-delà de la reconnaissance des valeurs positives de la religion africaine par Rome, qui n'intervient qu'à l'issue du concile Vatican II, on peut raisonnablement, dans la perspective historique, s'interroger si les conclusions de Vatican II suffisent-elles pour effacer dans la mémoire collective tant d'années d'injures et de frustrations ? Seules les perspectives envisagées au dernier volet de cette étude pourraient probablement esquisser quelques éléments de réponse à ce souci.

Enfin, *Gaudium et spes* instruit une nouvelle perspective selon laquelle, l'église est dans le monde et du monde, profondément solidaire de l'histoire humaine, inséparable de la culture au sein de laquelle elle doit vivre la présence du Christ.

Comme on peut s'en apercevoir aisément, ce texte conciliaire milite en faveur de l'intégration des cultures étrangères et partant africaines, dans la réalité de l'église ; car pour être vivante elle-même, l'église qui se veut universelle se doit désormais s'insérer dans la culture ambiante.

En clair, les trois textes conciliaires sus cités tranchent avec la « table rase » des cultures ancestrales, promulguée par la première évangélisation de l'ère coloniale et endossée sur l'orientation conservatrice des conciles de Trente et de Vatican I. Mieux encore, Vatican II propose la reconnaissance d'une culture particulière en chaque groupe humain. Aussi Vatican II intègre les piliers de la religion non catholique : croyances, rites, langue, art, vision du monde, organisation sociale, économique et politique dans la liturgie. Cette intégration de l'évangile dans ces éléments constitutifs d'une culture étrangère ainsi que l'adaptation du christianisme dans cette culture donne lieu à ce que l'histoire a retenue sous le vocable « inculturation ». On le voit, des principaux textes conciliaires ainsi analysés il apparaît clairement que le concile Vatican II a décrété l'inculturation de la doctrine chrétienne dans les cultures des peuples de culture non latines voire non occidentale. Ce faisant, Vatican II tourne donc la page du conservatisme séculier de l'église catholique ; ce qui constitue en théorie un revirement voire un volte-face de l'orientation de la mission catholique de la table-rase des croyances et rites non-chrétiens à leur intégration dans la liturgie de l'église catholique romaine.

Au vue de cette volte-face, il ne fait l'ombre d'aucun doute que l'orientation de la mission décidée au concile Vatican II, en prônant l'inculturation, prend le contre-pied de l'acculturation, objectif de la première évangélisation préconciliaire de Vatican II. Rappelons que l'acculturation vise la destruction des valeurs culturelles originelles du peuple *Ewondo* et par corollaire l'altérité de sa religion traditionnelle et impose l'assimilation des éléments

culturels du peuple dominant. Tandis que l'inculturation, (du latin *in* qui signifie dans et *cultura*), cultiver, habiter, est l'introduction ou l'intégration d'une culture au sein d'une autre. Dans ce prisme, l'inculturation prend littéralement le relais des néologismes suivants : indigénisation, africanisation et adaptation.

Dans le cadre de la présente étude, l'inculturation renvoie concrètement au processus par lequel le christianisme, plus spécifiquement le catholicisme s'intègre dans la culture traditionnelle des *Ewondo*. C'est dans ce sens que le Pape Jean Paul II (1920-2005) considère l'inculturation comme : « l'incarnation de l'évangile dans les cultures autochtones et en même temps l'introduction de ces cultures dans la vie de l'église »³³. Il préconise « une intime transformation des authentiques valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme, et l'enracinement du christianisme dans les diverses cultures humaines »³⁴.

En somme, l'inculturation ainsi comprise comme l'intégration de la culture d'un peuple dans une autre culture est le fruit des conclusions du concile Vatican II. Elle est dans le contexte de la rencontre des cultures, occidentale chrétienne et africaine, synonyme d'une africanisation voire d'une indigénisation » du christianisme. Comme on le sait, l'inculturation est utilisée en missiologie pour désigner la manière d'adapter l'annonce de l'évangile dans une culture étrangère. A cet égard elle entend rompre avec l'acculturation qui prône plutôt la domination d'une culture par une autre. A vrai dire, dans la dynamique de l'histoire des civilisations et des religions, l'inculturation n'est pas un courant nouveau ; elle prolonge en fait l'action missionnaire des premières années de l'église primitive du Christ, dans la mesure où le missionnaire est de tout temps obligé de prendre appui sur la culture locale afin de réaliser les objectifs du message du Christ. L'usage des langues indigènes en est une clé incontournable. Le but visé étant d'annoncer l'évangile jusqu'à atteindre les hommes, les peuples et toucher les sociétés du monde entier. En réalité, l'inculturation fait déjà l'objet d'échanges houleux et des tensions depuis le concile de Jérusalem (48-49). On peut la faire remonter au discours de Saint-Paul aux Grecs au milieu de l'agorae d'Athènes, considéré comme le premier essai d'inculturation missionnaire. Tout au long de son histoire, force est de constater que le message de l'évangile a été inculturé ; le christianisme n'est jamais resté figé. Autant, dès les premiers siècles, lorsqu'il émigre de la Palestine pour d'autres contrées, le christianisme a dû se concilier de ses origines judaïques avec les cultures étrangères, y compris les rites des régions de son expansion. De toute évidence, ce processus peut enrichir ou appauvrir les cultures, suivant la

³³ Encyclique *Slavorum Apostolia*, 21.

³⁴ Encyclique *Redemptoris Missio*, 52.

théorie de Ralph Lington relative au phénomène de transmission et d'emprunt d'éléments culturels des peuples en contact direct et continu.

De ce qui précède, il ne fait l'ombre d'aucun doute que l'inculturation décrétée par Vatican II marque un tournant décisif du regard des Occidentaux, principalement des missionnaires chrétiens, vis-à-vis des pratiques religieuses non-chrétiennes, africaines en l'occurrence. En même temps qu'elle redonne aux Africains de prendre conscience de leurs valeurs reconnues au terme du concile Vatican II. A cet égard, il ne fait l'ombre d'aucun doute que les conclusions de Vatican auront contribué à catalyser les aspirations idéologiques des Africains à l'heure des indépendances où sur le plan culturel, ils revendiquent leur authenticité. Le mouvement « la Négritude » en est un indicateur palpable. En juin 1969, le Pape Paul VI réaffirme dans ce sens l'engagement de Vatican au symposium réunissant les représentants des conférences épiscopales d'Afrique à Kampala en Ouganda pour la promotion de l'inculturation. Dans un discours resté mémorable, le Magistère de l'Eglise catholique romaine réitère : « Africains vous êtes désormais vos propres missionnaires ». Le souverain pontif s'employa à souligner à cette occasion l'universalité de l'Eglise et la légitimité d'un pluralisme qui admet l'idée du christianisme ancré dans la culture africaine. Cette déclaration, on le voit, rame à contre courant du décret de Trente déclarant *persona non grata* au sein de l'Eglise, toutes croyances et pratiques non validées par Rome et sanctionnées avec la dernière énergie comme impies.

On le voit, la déclaration, de Paul VI s'inscrit en ligne droite de *Lumen Gentium*. Par là, le Saint-siège pense qu'il est grand temps de mettre fin à l'exclusion des non-catholiques autrefois considérés comme *persona non grata* dans l'Eglise :

Votre Eglise, dit Paul VI, doit être avant tout catholique.
Autrement dit, elle doit être entièrement fondée sur le patrimoine
Identique, essentiel, constitutionnel de la même doctrine du Christ
professée par la tradition authentique
et autorisée de l'unique et véritable
Eglise .³⁵

De la lecture croisée de cette allocution du Pape Paul VI et des conclusions du concile de Trente se dégage comme un tournant historique décisif de la mission catholique dans les

³⁵ Hebga, *Emancipation des églises*, p.11.

rapports entre les chrétiens et les non-chrétiens. Mieux, il est désormais loisible aux Africains de donner une couleur locale au christianisme. Le Pape poursuit :

« En effet, l'expression, c'est-à-dire le langage, la façon de manifester l'unique foi, peut être multipliée et par conséquent originale, conforme à la langue, au style, au tempérament, au génie, à la culture de qui professe cette unique foi ».

Et pour terminer il conclut : « En ce sens, vous pouvez et vous devez avoir un christianisme africain ».

Comme on s'en aperçoit sans peine, par ses prises de position nettement en faveur de l'inculturation, Paul VI réitère la reconnaissance des valeurs culturelles authentiques des Africains niées par Trente et réhabilitées par le concile oecuménique Vatican II. Par cette occasion, le patron de l'église catholique romaine lève solennellement l'interdiction des rites non-chrétiens et l'usage des éléments culturels africains dans la liturgie catholique, notamment : les langues non latines, les chants et l'édition de la *Bible* en langues locales. L'histoire des religions et des civilisations retiendra des Papes Jean XXIII, Paul VI et bien entendu de Jean Paul II comme des icônes du revirement de l'église catholique romaine de la croisade contre les religions non-catholiques romaines à leur réhabilitation par Rome.

En conséquence, il est admis aujourd'hui que les conclusions de Vatican II ont ouvert la porte à la culture *ewondo*, Jusque-là taxée de « fétichiste ». Non seulement on traduit la *Bible* et prêche en langue *ewondo* mais aussi on admet les autres éléments de la culture ancestrale tels que : les rites, les danses, la musique, bref les produits artistiques africains qui durant quatre siècles de « trentisme » étaient prohibés par le droit canon romain.

Dans la dynamique historique, ces innovations démontrent à suffisance une évolution de la doctrine missionnaire catholique de l'acculturation à l'inculturation post-conciliaire Vatican II. A la suite de Jean XXIII, initiateur du concile Vatican II, Paul VI son successeur poursuit et conclut le concile, il s'illustre par un élan d'ouverture de l'Eglise catholique aux cultures africaines. Le Pape Jean Paul II va plus loin que ses prédécesseurs pour le soutien à l'inculturation. A travers *Ecclesia in Africa*, il entrevoit non seulement l'adaptation du christianisme dans les coutumes africaines grâce à la traduction des livres liturgiques et les catéchismes en langues vernaculaires, mais aussi une reconnaissance du culte des ancêtres en vue d'une préparation à la communion des Saints. Plus largement, pour Jean Paul II, il est question de dépasser les cloisonnements voire les frontières diverses, pour édifier une église nouvelle, divine et universelle. Il s'agit là d'une vision cosmopolite voire universaliste de

l'église chrétienne dans laquelle les portes sont désormais ouvertes aux éléments propres à la culture africaine : art, langues et autres spécificités authentiques.

Sous ce prisme, les pratiquants des rites *ewondo*, africains en général cessent donc d'être des impies, des *persona non grata* au sein de cette église catholique dont Vatican II décide de donner une dimension universelle en incluant tous les peuples, chrétiens et non-chrétiens, catholiques et non-catholiques.

C'est ainsi que grâce à Vatican II *l'ewondo* est désormais autorisé dans les offices religieux, bien que le latin subsiste. Cette ouverture va donner un coup d'accélérateur à la promotion et à l'enseignement des langues vernaculaires. Pour s'en convaincre, il suffit de restituer en substance le rôle clé de la langue dans la construction d'une culture. On le sait, la langue est l'élément propre à une communauté d'individus, qui l'utilisent pour s'exprimer et communiquer. La langue, synonyme de dialecte, d'idiome ou du parler identifie donc tout groupe social. De ce point de vue, en interdisant une langue dans les offices religieux, on tue la voie la plus indiquée pour faire vivre et connaître les autres éléments culturels existentiels et systémiques d'un groupe. à savoir : ses croyances et rites, sa vision du monde, son art et son organisation authentique. C'est dans ce sens que Hugo Von Hofmannsthal affirme que « la langue est tout ce qui reste à celui qui est privé de sa patrie » ; il précise : « Mais la langue, il est vrai, contient tout ». Dès lors, interdire la langue d'un peuple de la liturgie de l'église catholique, tel que l'avait préconisé le concile de Trente c'est exclure ce peuple de la communauté de Jesus-Christ et de son droit d'exister dans la communauté internationale.

Un regard croisé des conclusions des conciles de trentes, de Vatican I et Vatican II amène à penser que le concile Vatican II augure indubitablement une ère de la fraternité des peuples et de la mondialisation du christianisme. Le rapport officiel ayant sanctionné les travaux du 4^e synode des évêques rassure sans équivoque:

« Nous devons offrir aux Africains les purs éléments du christianisme, communs à tous, ensuite les revêtir de la culture africaine. En effet, il n'y a pas de christianisme africain, de même qu'il n'y a pas de christianisme européen »³⁶

On le voit, cette résolution des évêques s'inscrit en droite ligne de *Nostra Aetate* qui est la clé qui décloisonne les frontières culturelles de l'Eglise catholique à la faveur de l'universalisme de l'Eglise du Christ, en tenant compte de la diversité des cultures et surtout de leur identité religieuse. Depuis la rencontre de Kampala en effet, les tenants de l'africanisation

³⁶ Ibid.

véritable du christianisme ont consolidé ce *New deal* en termes d'incarnation, intégration, adaptation et enracinement. Dans cette mouvance se tient, du 11 au 21 mai 1974, à Lusaka en Zambie la III^e Assemblée de la Conférence des Eglises de toute l'Afrique (CETA). La thématique à l'ordre du jour : « Christianisme-post colonial » est révélatrice de l'orientation nouvelle de la mission décidée au concile Vatican II, pour enraciner le christianisme dans les sociétés dites « primitives » après les échecs de la première évangélisation de l'ère du « trentisme ». Il est intéressant de relever que les évêques présents à ces assises s'accordent sur la résolution finale de « renouveler la mission ». Ils insistent sur la nécessité pour les Africains d'exprimer leurs relations avec Dieu dans un langage propre à leur culture. Etant entendu qu'ils préconisent moins une remise en cause de la mission chrétienne étrangère que sa ré-orientation ; autrement dit, ce n'est pas une rupture qui est attendue dans le champ d'apostolat africain, mais un *New deal* qui réintroduit le christianisme dans les sociétés africaines avec les éléments de leur culture ancestrale : langue, art, rites, vision du monde, us et coutumes. Dans cette perspective, « l'Eglise missionnaire doit mourir, pour revivre et devenir florissante ». C'est donc l'orientation post conciliaire de Vatican II que Paul VI entend implémenter en Afrique au cours de son pontificat. N'est-ce pas dans ce sens qu'il faut comprendre sa déclaration au Symposium de Kampala : « Vous êtes désormais vos propres missionnaires » ? Le chef de l'église catholique ne croit certainement pas terminée l'évangélisation par les missionnaires ; en revanche, il estime que la collaboration des autres systèmes de croyances est nécessaire. Il explique : « Être vos propres missionnaires, c'est dire que vous, Africains, vous devez poursuivre la construction de l'Eglise sur ce continent... Un jour viendra où nous n'appellerons plus missionnaires au sens technique, votre apostolat, mais natif, indigène, vraiment vôtre ».

Localement au Cameroun, le Vatican se montre préoccupé de l'appropriation de la ré-orientation de la mission d'évangélisation par le clergé local qui s'active déjà avant, au cours et après le concile Vatican II, à des initiatives de nature à utiliser les éléments propres à la culture locale dans la liturgie catholique. La messe-chorale avec les produits de la culture *beti*, célébrée en plein air à Ndjong-Melen (quartier de Yaoundé) dès 1963, fait tâche d'huile dans l'ensemble des paroisses du pays, tout comme les traductions de la *Bible* en langues locales. Pour donner une impulsion majeure à l'ensemble des initiatives propres à l'inculturation, Rome envoie dès juillet 1964 à Yaoundé des spécialistes et experts du concile Vatican II pour renforcer les capacités des acteurs de la pastorale en matière d'inculturation qui semble alors créer des confusions qu'on verra par la suite, au sein de l'église locale. Y participent : le clergé, des religieuses et des laïcs. L'année suivante, du 1^{er} au 10 juillet, et du 22 au 31 juillet 1965,

deux autres sessions similaires se tiennent à Mvolyé (Yaoundé), animés par les professeurs S. Martelet De Fauvière, De Guillou sur le thème : « Pastorale urbaine en Afrique ». S'en suivront d'autres sessions organisées au centre Jean XXIII à Mvolyé en août 1967. CF MESSINA, JEAN ZOA... P. 91 Toutes ayant pour objectif global d'initier les ecclésiastes africains à la nouvelle pastorale impulsée par les conclusions de Vatican II

Dans la même optique, Jean Paul II crée en 1982 le conseil pontifical de la culture ; il s'illustre par deux axes intéressants pour l'inculturation, à savoir :

Primo, la foi et la culture et

Secundo, le dialogue inter religieux voire inter culturel.

C'est dans ce dyptique que devraient être comprises les mutations survenues dans les pratiques religieuses à l'ère post Vatican II. Dans cette veine, le Pape Jean Paul II organise en 1994 à Rome le synode africain et lance l'exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa*, à travers laquelle l'Eglise et sa mission en Afrique font l'objet d'une orientation particulière fondée sur l'inculturation comprise explicitement comme une « transformation des authentiques valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme et l'enracinement du christianisme dans diverses cultures ». Lors de son voyage en Afrique en avril 2003, Jean Paul II insiste sur le rôle fondamental des éléments des cultures africaines dans la pratique religieuse. Ces éléments, on le sait, sont : les croyances, les rites, la langue, l'art, la morale, les us et coutumes, la cosmogonie, la vision du monde et les activités économiques.

De ce qui précède, il apparaît clairement que la mission catholique a connu un revirement à 180 ° de la première évangélisation axée sur la table-rase des rites *ewondo* taxés de « païens », de « diableries », à la seconde évangélisation post vatican II prônant a *contrario* l'inculturation. Il faut dire que cette incroyable volte-face opérée par la hiérarchie de l'Eglise catholique romaine, unique dans son histoire est incontestablement l'un des faits marquants de l'évolution des rapports entre la civilisation occidentale et la civilisation africaine. Surtout lorsqu'on se souvient encore qu'il y a quelques décennies avant la convocation du concile Vatican II par Jean XXIII en 1959, les instructions de ses prédécesseurs Léon XIII, Benoît XV et Pie XII aux missionnaires en partance pour l'Afrique étaient sans équivoques :

« Pour ce qui est de leur religion et de leurs coutumes, ils s'apparentent davantage aux bêtes sauvages qu'aux hommes, car ils ne connaissent aucun Dieu et non pas le moindre sens de l'équité, de l'honnêteté, de la reconnaissance, de la décence et d'autres vertus qui sont à l'honneur du genre humain ».

Après Vatican II, il devient évident qu'un tel discours soutenu par les Hegel, Gobineau et Hume devient obsolète et anachronique ; Un regard d'historien sur ce volte-face conduit à deux conclusions:

Primo, les guerres et les crises sont les voies par lesquelles des mutations majeures surviennent dans les sociétés. Le contexte du concile Vatican II, tout comme ses conclusions pertinentes sus évoquées en sont des illustrations.

Secundo, comme le disait si bien J Ellule : « Les institutions ne valent que par les hommes qui les dirigent », on peut raisonnablement penser que les décisions arrêtées par Vatican II et les changements subséquents sont en partie tributaires non seulement des contraintes du contexte des années 1950-1960, mais aussi de la vision de chacun des Souverains pontifs ayant marqué l'évolution de l'Église catholique romaine depuis le concile Vatican II : Jean XXIII, Paul VI et Jean Paul II notamment.

Tietio, La transition de l'acculturation à l'inculturation amène à s'interroger sur le religieux qui dans l'histoire peut être tantôt un facteur d'intégration culturelle tantôt un facteur de désunion.

Mais reste la question ultime de savoir comment fut implémentée voire appliquée l'inculturation décidée au concile Vatican II, en l'occurrence dans l'archidiocèse de Yaoundé ? Autrement dit, que sont devenues les rites *Ewondo* à l'ère de Vatican II ?

IV. Les pratiques religieuses des *Ewondo* à l'ère post-concile Vatican II.

Ayant précédemment élucidé les principaux textes conciliaires de Vatican II, nous nous intéressons dans ce volet à leur application dans les pratiques religieuses des *Ewondo*.

En effet, tel que nous l'avons révélé au chapitre précédent, certains rites ancestraux des *Ewondo*, en l'occurrence *so, ngi, mevungu, ongunda, melan* ainsi que les ordalies ont été formellement proscrits par la mission catholique et l'administration. D'autres n'ont pas pu être transmis à la postérité, ou ont tout simplement disparu, cédant la place à de formes transformées des rites *tso'o, éva'a mete, akus, ésob nyol, édzep mbîm et ésié*. Leurs buts, déroulement et symbolisme sont décryptés dans ce volet.

1. La nouvelle célébration du rite *tso'o*

Rappelons que le rite *tso'o* est un rite réparateur et thérapeutique du péché *tso*, causé soit par la mort d'un parent par effusion de sang ou à l'étouffer (suicide, pendaison, incendie accident de circulation, noyade, chute d'un arbre et assassinat), soit par l'inceste.

La première conséquence est sans contexte la malédiction dans la famille. Le *tso* détruit la parenté...multiplie les maladies infectueuses, notamment la tuberculose caractérisée par des vomissements de sang sans que le malade ne présente un mal quelconque, la cécité, les maladies bucco-dentaires, le saignement des oreilles...Les enfants incestueux naissent avec des tares, des handicaps. Ils sont abrutis, impitoyables, paresseux, vomissent des caillots de sang sans souffrir d'aucun mal³⁷.

Mais ce qui fait particulièrement le caractère abominable du *tso*, est son aspect héréditaire, car le *tso* sévit jusqu'à plusieurs générations de consanguins. Il convient donc de le soigner sérieusement³⁸. Pour ce faire, notre enquête révèle que les pénitents et leurs familles ont de plus en plus recours aux séances d'exorcisme et de guérison par les prêtres et pasteurs des églises chrétiennes. Voici restituées les principales séquences de la célébration moderne du rite *tso'o* à laquelle nous avons assisté, et tel que reconstituées par l'Abbé B. Tsila :

- L'exhortation : Elle consiste à proclamer en premier les préceptes de la doctrine chrétienne, relatifs à la purification tels que : Jésus-Christ est l'agneau de Dieu dont le sang nous purifie de toutes les souillures ; seul le sang de Jésus-Christ nous sauve ; il est notre ultime rédempteur.

- La bénédiction : le prêtre exorciste demande aux participants de poser les mains sur la tête, en signe de deuil ; il dit un *Psaume* et procède à l'aspersion ;

- La bénédiction du feu : Fils de Dieu, Jésus-Christ est la lumière du monde et les chrétiens célèbrent sa résurrection en bénissant d'abord le feu et le cierge pascal ; on allume les cierges en l'honneur de Dieu et des Saints. Les fidèles nettoient le lieu où l'on a béni le feu de la vigile pascale ; ils peuvent emporter cette terre bénie, l'utiliser et en garder une partie. Ce paquet est constitué d'amas de terre, de cendre de bois, de brindilles et de l'encens³⁹ ;

- La cérémonie des palmes : quatre palmes tenues par deux hommes et deux femmes sont aspergées de l'eau bénite par le prêtre⁴⁰ ;

³⁷Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, p. 44.

³⁸Ibid.

³⁹Annexe n°6 et n°7. La version de l'Abbé Tsila corrobore avec celle à laquelle que nous avons assisté à Efoulan en 2015.

⁴⁰On approche alors les palmes du feu, le prêtre se tient derrière les participants aux quatre angles-symbole de la croix-, abaisse les pales en lisant le Psaume 45 ; puis les redresse et les secoue en signe de vie et de bénédiction attendues de Dieu par les victimes du *tso*, suivant le *Psaume* 91. Il les pose ensuite par terre et clôture par la lecture d'autres *Psaumes*, en l'occurrence, le *Psaume* 124.

- L'holocauste à Dieu : Les quatre personnes précitées viennent avec des offrandes, et après aspersion en lisant le *Psaume* 66, puis tournent avec des sacrifices (cabri, dame-jeanne de vin rouge...) trois fois autour du feu en l'honneur de la Sainte-Trinité ; on chante alors en chœur : « Nous faisons des sacrifices et des dons à Dieu afin d'avoir une part à ses largesses », en langue *ewondo* : *bi ave Zamba metunga ai akab asu ye na bibi ngab a be nye*. S'ensuit l'absorption de l'eau bénite colorée par le vin rouge ;

-Les participants vont se réchauffer au « feu de Dieu » et voient se faire remettre chacun une feuille de palme et se faire asperger par le prêtre. On achève le rite en aspergeant tout le village suspecté souillé ;

-Comme dans toutes les cérémonies rituelles, le prêtre procède au préalable à la confession, à la célébration de l'eucharistie et souvent aux sacrements de baptême et de première communion⁴¹.

Un regard croisé des séquences du rite *tso'o* originel et des rituels transformés de ce rite met en évidence : d'une part certains éléments communs à la religion ancestrale *ewondo* et au christianisme, et d'autre part des éléments spécifiques à chacune de ces religions, différents voire divergents.

Les éléments communs constatés dans les deux formes du *tso'o*, ancestrale et transformée, sont : le sang versé par l'être sacrifié, la purification préalable de l'autel des rituels, la confession, la parole, les offrandes, l'aspersion de l'eau. Leur symbolisme a déjà été expliqué aux chapitre II et III, dans les volets concernant respectivement le décryptage des rites et les points de convergence entre le christianisme et la religion traditionnelle des *Ewondo*.

Force est de constater que les éléments différents voire divergents entre les deux formes, ancienne et moderne du *tso'o* sont :

-la référence constante à Jésus-Christ, fils de Dieu, représentant l'agneau sacrifié pour la remission des péchés de l'humanité toute entière, contrastant avec l'animal immolé dans le rite *tso'o* traditionnel.

À l'analyse, dans les deux religions, l'être sacrifié symbolise la victime qu'on interpose entre le pêcheur et le transcendant en guise de rachat. Comme le rappelle O. Vallet : « sacrifier c'est faire du sacrifice par des offrandes, consacrer des victimes aux dieux, renoncer à ses biens pour un plus grand bien à des êtres chers pour une valeur suprême des gains

⁴¹ Annexe n°6 et n°7, ainsi que le révèle également notre enquête à Nsimalen.

inestimables ». Seulement, selon la doctrine chrétienne, Jésus-Christ, fils unique de Dieu, ne saurait dans tous les cas de figure être représenté par un animal ; il est l'ultime bouc-émissaire. De plus, sa vocation de sauveur de l'humanité a une dimension universelle et non lignagère, alors que la bête sacrifiée au *tso'o* originel est destinée à purifier exclusivement les membres et descendants d'une famille *nda bôt*, ou tout au plus un lignage (*mvog*). Ainsi, dans la célébration du *tso'o* traditionnel, ce sont les ancêtres qui sont les médiateurs entre Dieu et les victimes du *tso*. Tandis que dans la nouvelle pratique, c'est plutôt Jésus qui demeure l'ultime et unique médiateur, tout au moins les Saints décrétés par Rome ;

-le deuxième point de discordance, lié aux deux précédents, est la foi proclamée en Jésus-Christ en tant que seul rempart contre les souffrances quotidiennes et garant de la vie éternelle *post mortem* à travers la croyance en sa résurrection, conception ignorée dans les rites ancestraux qui vouent *mordicus* leur culte aux ancêtres.

-le quatrième point de divergence entre les deux formes du *tso'o* est le titre de l'officiant ; alors que le *zomeloa* préside le *tso'o* traditionnel, le prêtre souvent dit "exorciste" est appelé à dire la messe du *tso'o* et procède à l'exhortation. Le premier, on l'a vu, est le représentant de l'ordre religieux voir spirituel de son groupe lignager. Tandis que Jésus est prêché dans la nouvelle forme du rite *tso'o*, en tant que sauveur de tous, indépendamment du lignage ;

-le cinquième point est la différence des supports théologiques des officiants : À l'opposé des *zomeloa* qui s'appuient plutôt sur les proverbes et les préceptes religieux de la tradition orale auréolés par leurs attributs dévoilés au premier chapitre, le prêtre exorciste s'inspire de la *Bible*. Les textes cités sont dignes d'intérêt pour les cas à traiter⁴².

- le sixième point est le caractère confidentiel de la confession chez les catholiques ; ainsi le prêtre est tenu de ne pas divulguer les péchés avoués par les pénitents du *tso*. Il s'agit du « secret de la confession », tandis que dans les rites *beti* d'expiation à l'instar du *tso'o*, la confession est plutôt publique. Car selon la tradition *beti*, on l'a vu, le mal est secret, considéré comme une œuvre de la nuit appelée sorcellerie, *mbgë* ; il ne peut être contrarié que si cette œuvre maléfique et nocturne est mise à jour, sous le soleil qui incarne une hypostase divine. C'est le sens de cet adage : *beym be ve a alu, mingegan mi va a mos*. C'est-à-dire : « les sorciers donnent la maladie la nuit et les grands initiés (les guérisseurs) l'enlèvent le jour ». Il est

⁴² Cf. *La Bible de Jérusalem...*, Psaume 42,11-12, Psaume 43, 2, p. 768 et le Psaume 91, p. 825. Il s'agit en clair d'une supplication adressée au Dieu suprême et omnipotent pour défense, protéger les victimes du *tso* eu égard aux ravages que cette pathologie très redoutable cause.

significatif de souligner que l'aveu voire la confession publique en plein jour marque la transparence dans le système religieux ancestral *beti* en général, *ewondo* en l'occurrence.

- le septième point enfin est l'omission des rituels importants du *tso'o* ancestral dans la forme nouvelle du rite : la composition et l'absorption de la potion purificatrice et curative des souillures du pêché *tso* ; La pose et l'enlèvement du *tso'o*.

En clair, il ressort de la nouvelle pratique du rite *tso'o* une fusion d'éléments du rite ancestral avec ceux du christianisme. Ce qui fait apparaître comme un amalgame de rituels tantôt antitétiques, tantôt similaires. Cependant, le but visé par les deux formes, ancienne et nouvelle du *tso'o* demeure le même, à savoir : purifier et soigner les victimes du *tso* et leurs descendants des tares héréditaires causées par des homicides, suicides et incestes des parentés. Notons que l'action dévastatrice du *tso* réside sur le fait que ce bris-d'interdit décime des générations de gens en se complexifiant à travers les unions matrimoniales. D'où la référence à la peste pour caractériser son ampleur. On comprend dès lors l'évocation du Très-Haut, par les officiants : *Ntondobe*⁴³.

Reste la question de savoir si la nouvelle forme du rite *tso'o* répond-elle aujourd'hui aux attentes des victimes du *tso* ? Seule une comparaison des effets de l'une et l'autre forme de ce rite permettrait d'évaluer au prochain chapitre le niveau d'efficacité des nouveaux rituels du *tso'o*. Ce faisant, il se dégage à l'observation, une emprise du christianisme dans les rituels de la forme nouvelle du rite *tso'o*, à travers notamment : la personnalité du nouvel officiant qui est plutôt un membre du clergé catholique ou un pasteur protestant ; la référence constante aux textes bibliques, l'usage de la croix, symbole-clé du christianisme et surtout le sacrifice eucharistique de Jésus-Christ, sans omettre le changement d'autel qui n'est plus la forêt, la colline et les cours d'eau, réceptacles des forces supérieures et symboles des liens étroits entre l'homme, la nature et Dieu.

Sous ce prisme, en délocalisant les rites traditionnels de leurs temples originels, les nouveaux officiants du *tso'o* altèrent les fondements naturels de la religion *ewondo*⁴⁴. Il convient de signaler dans le même registre, l'inexistence du paquet purificateur et médicamenteux du *tso'o* traditionnel, *edzongo tso* contenant, on l'a vu, une mixture d'ingrédients amère faite à base d'essences appropriées⁴⁵.

⁴³ On peut également se référer à la *Bible de Jérusalem...*, Job, 5, 9, p. 669.

⁴⁴ [Http://www.hanocultures.com](http://www.hanocultures.com), consulté le 13-06-2014.

⁴⁵ Emile Abessolo, 87 ans, Guérisseur, Zoetele, 18-05-2018.

Eu égard à l'omission de ces rituels essentiels du tso'o et des changements d'exécution des rituels comme l'aveu, on peut raisonnablement se demander quelle efficacité attribuée à cette nouvelle forme du tso'o ? Autrement dit, la forme nouvelle du tso'o n'a-t-elle pas dévalorisé le tso'o ancestral plus authentique ? Dans les lignes qui suivent nous examinons également les formes nouvelles des autres rites qui ont survécu à la table-rase de la première évangélisation.

2. La célébration nouvelle d'autres rites expiatoires et propitiatoires chez les Ewondo.

Dans une correspondance adressée à Mgr Jean Zoa, alors archevêque métropolitain de Yaoundé par l'Abbé B.Tsila. On lit :

Je crois à Jésus Christ, le Sauveur, le libérateur, hier, aujourd'hui et demain.

Je crois au rôle du prêtre comme porte-parole de Dieu devant les hommes et porte parole des hommes devant Dieu....

En effet, à la valeur devant Dieu, des prières de la Sainte Eglise (*Psaumes* de la *Bible*, et bénédiction du rituel) et des gestes et rites qu'elle fait, à la suite du Seigneur Jésus qui n'a pas seulement agi. Il a fait de la boue, il a imposé les mains et nous a prescrit d'en faire autant, en son nom. Il a inventé la cérémonie *Ephata*, alors qu'on ne lui demandait que l'imposition des mains....Il est certain qu'il n'y a pas de prêtre qui, sollicité, n'ait imposé les mains et soufflé en priant sur un enfant-souvent nous le faisons spontanément-ou bien une case face aux inquiétudes des habitants. Et qui n'a pas entendu cette accusation que nous détenons des pouvoirs que nous ne voulons pas utiliser la plupart du temps et que nous forçons nos fidèles à s'adresser aux charlatans⁴⁶.

Cette lettre d'un curé d'origine *ewondo* à son évêque diocésain révèle les ressorts et les séquences des nouvelles célébrations des rites expiatoires (sauf le *tso'o*) et propitiatoires.

a. Les ressorts des nouvelles formes de rites expiatoires et propitiatoires

A l'analyse, la célébration nouvelle des rites *ewondo* réside sur des considérations d'ordre théologique, sociologique et psychologique.

Au plan théologique, le prêtre catholique les situe dans un dyptique digne d'intérêt : le rôle du prêtre exorciste, puis les fondements de son pouvoir purificateur et thérapeutique.

Relativement au rôle du prêtre exorciste, l'Abbé B. Tsila rappelle sans détours que le prêtre agit dans les rituels en question comme médiateur entre Dieu et le pénitent. Ce faisant,

⁴⁶ Lettre de l'Abbé Barthelemy Tsila à l'archevêque de Yaoundé, Ngumu, 25/7/1981, Archives de l'archidiocèse de Yaoundé.

les hommes d'église se conforment à leur vocation, prescrite dans les Saintes Écritures⁴⁷. D'emblée, force est de constater qu'il s'agit là d'une innovation majeure par rapport aux rites de purification, de guérison et de bénédiction originels des *Ewondo*, et des *Beti* en général.

On le voit, le prêtre catholique se substitue au prêtre-guérisseur traditionnel, *ngegan*. D'avantage, il s'érige en interface non seulement entre Dieu et les pénitents, mais aussi entre ceux-ci et les ancêtres qui, selon la coutume, plaident auprès de *Mebeghe*, ou *Ntondobe*, le Dieu suprême. Quant à Jésus-Christ, fils de Dieu, il intervient dans les nouvelles formes de rites en tant que sauveur de l'humanité et ultime médiateur entre Dieu et les humains. D'où des prières qui lui sont adressées, non plus comme autrefois aux ancêtres⁴⁸. On y voit un apport irréfutable du christianisme dans les formes nouvelles des pratiques expiatoires et propitiatoires chez les *Ewondo*. Mais le plus emblématique de ces nouveaux rituels est manifestement la célébration de l'eucharistie. Force est de constater que les officiants ne sont pas identiques à ceux des rites traditionnels, bien que le but poursuivi soit le même ; le prêtre cumule à la fois la fonction du *ngegan* et celle de l'apôtre du Christ, seul assermenté de célébrer l'eucharistie.

L'autre élément nouveau dans la célébration moderne des rites expiatoires et propitiatoire est l'origine particulière du pouvoir du prêtre exorciste. Pour cet officiant de type chrétien, son pouvoir selon la doctrine de l'Église qui l'a consacré comme servant de Dieu, est à l'image de celui de Jésus-Christ. Tandis que le *ngegan* de la société ancienne doit son pouvoir à sa superpuissance, "super-évu" grâce à laquelle, nous l'avons vu, il est capable de combattre les autres *évus* plus faibles dans le spectre de la sorcellerie⁴⁹.

Au plan sociologique, les préoccupations des officiants des nouvelles pratiques de purification, de guérison ou de protection sont liées au contexte des transformations socio-économiques consécutives à l'ère coloniale et post-coloniale, notamment les énormes disparités, les tensions récurrentes entre nouveaux riches et pauvres. Ces disparités sont visibles d'abord au niveau de l'habitat (en dure pour certains et rustiques pour les autres), ensuite entre les bidonvilles (quartiers insalubres) et quartiers luxueux, entre les hauts fonctionnaires et le prolétariat constitué de familles nombreuses, vivant de faibles revenus voire dans précarité, sans argent pour se soigner, éduquer leur progéniture, sans emploi, etc. La pression démographique et la mauvaise gouvernance alimentent cette fracture entre nantis et démunis d'où le regain des rites propitiatoires⁵⁰.

⁴⁷ Rien donc d'étonnant d'assister à de multiples sollicitations des pénitents à l'endroit des prêtres.

⁴⁸ A.A. Mbili, *D'une église missionnaire à une église africaine*, Paris, L'Harmattan, p. 38.

⁴⁹ Essama Victorine, 76 ans, ménagère, Yaoundé, le 04 mai 2014.

⁵⁰ Mongo Beti, *Ville cruelle d'Eza Boto*, Paris, Présence Africaine, 1971.

Or, nous l'avons relevé au chapitre II, l'exacerbation des compétitions et des discriminations chez les *Ewondo* comme dans d'autres groupes *beti*, déclenchent des pratiques néfastes de la sorcellerie que seul le *ngegan* peut conjurer. Ce qui explique le retour des multitudes de rites expiatoires

À la fracture sociologique, se greffe celle psychologique entre les démunis frustrés, angoissés d'un côté et les nantis enviés par les pauvres, eu égard à leurs conditions de vie plus confortables. De toute évidence, la victimisation des frustrations accroît des complexes et des tensions dans la société moderne à tendance capitaliste. Ce cadre mental devient une source de maléfices voire de sorcellerie à toutes les échelles de la société. D'où l'intelligence des victimes et des officiants de jumeller des rituels ancestraux avec les sacrements catholiques dans l'espoir de dissiper les frustrations et essayer de répondre aux besoins sans cesse croissants en termes de : protection, guérison et bénédiction.

Dans ce prisme, les prêtres croient jouer ici, le rôle du *ngegan* vite assimilé à celui d'apôtre de Jésus-Christ à travers des gestes, des paroles et des techniques inspirés de la *Bible*⁵¹. En agissant ainsi, ils apparaissent aux yeux des malades, des déshérités, et d'autres pénitents comme des libérateurs.

On comprend dès lors la ruée de nombreux fidèles chez des prêtres dits "exorcistes", dans l'espoir de se libérer des angoisses causées par des maladies, des traumatismes, et des psychoses multiformes. Le Père Tsala Olama en fait large écho lors des séances d'exorcisme qu'il organise fréquemment à Yaoundé. Ces cérémonies religieuses consistent à purifier et à soigner les pénitents souffrant de maux divers : envoûtement, stérilité, échecs cumulés, handicaps physiques, etc⁵². On a pu constater que ces nouveaux offices religieux attirent souvent des foules nombreuses de chrétiens et de non-chrétiens. Écoutons le prélat :

Les gens me posent souvent des problèmes de santé qu'on n'explique pas dans les hôpitaux. D'autres disent que rien ne leur réussit : le travail, le mariage, l'accouchement... Dans l'ensemble rien n'échappe aux sorciers. Nous avons au quotidien des témoignages concrets...⁵³.

En réalité, à la faveur de la crise économique et sociale, et suite à l'interdiction des rites authentiques des *Ewondo*, jadis leur rempart, les populations se sentent de plus en plus dans le désarroi. Notre enquête révèle que le déficit des structures adéquates de santé par rapport à la demande croissante en la matière aggrave jour après jour la précarité des populations, déjà

⁵¹ Par exemple de l'Évangile de Matthieu, 11, 28 : "Venez à moi, vous qui peinez et ployez sous le fardeau, je vous soulagerai", cf. *La Bible de Jérusalem...*, p.1459.

⁵² Béatrice Atangana, 88 ans, Ménagère, Ngoulmekong, 10 janvier 2019.

⁵³ *Cameroon Tribune*, n°10830/7029, du mardi 28 avril 2015, p. 16.

duement affectées par la pauvreté ambiante. De nombreux patients indigents ne savent donc plus à quel saint se vouer. Les rites *so*, *ngi*, *melan* et *mevungu* qui naguère apportaient des réponses aux souffrances ont disparu. Force est de constater que les personnes qui prétendent encore les organiser sont la plupart des “charlatans”. Étant entendu, nous l’avons vu, que les dépositaires des secrets des rites ancestraux n’ont presque rien transmis à leurs descendants sinon pas grand-chose compte tenu de l’ésotérisme relevé plus haut⁵⁴.

L’Abbé Tsala en est conscient lorsqu’il affirme :

Nos chrétiens et nous-mêmes les consacrés, ne devraient pas s’asseoir devant les marabouts et les voyants afin de recevoir d’eux quelque chose qui les protège ; le bras de notre Dieu n’est pas trop court pour nous sauver !⁵⁵

Par ailleurs, eu égard à la croissance démographique, les besoins en infrastructures et en personnels médico-sanitaires se sont accrus de manière exponentielle, tandis que les ressources financières et matérielles affectées dans les domaines sociaux décroissent. C’est d’ailleurs cette distorsion observée entre le taux galopant de l’accroissement de la population et le déficit des ressources financières et humaines disponibles qui est l’indicateur pertinent du sous-développement voire de la paupérisation⁵⁶.

En outre, nous avons pu observer que les célèbres hôpitaux et orphelinats fondés par des missionnaires qui, on l’a vu, assuraient efficacement et à faible coût la santé à l’époque coloniale et jusqu’au lendemain des indépendances, sont tous tombés en décrépitude, suite au retour des missionnaires dans leurs pays d’origine. Fait observable par tous, en parcourant aujourd’hui tous ces centres de santé et d’accueil jadis de renom, force est de constater qu’ils ne sont plus que l’ombre d’eux-mêmes. Par là, il ne fait aucun doute que la relève des missionnaires par le clergé national est un échec palpable.

On peut donc raisonnablement estimer que la stratégie de l’offre caritative qui a séduit longtemps les ouailles de la première évangélisation missionnaire n’a pas été une arme durablement efficace ; car aussitôt que les missionnaires rentrèrent à leurs pays d’origine, s’estompa l’euphorie voire la fidélité des populations aux églises chrétiennes, mettant ainsi à rude épreuve la sincérité de leur conversion au christianisme. Leurs attitudes qu’on décrit plus loin en sont révélatrices.

En tout état de cause, dans ce contexte de récession, les *Ewondo* comme tous les Camerounais et Africains, vivent dans la précarité voire la pauvreté. Nonobstant les aides

⁵⁴Béatrice Atangana, 88 ans, Ménagère, Ngoulmekong, 10 janvier 2019.

⁵⁵*Cameroon Tribune*, n°10830/7029, du mardi 28 avril 2015, p. 16.

⁵⁶[Http://www.African independent.com](http://www.African independent.com), le 10 juin 2014.

multiformes, les campagnes de vaccination et de dépistage de nombreuses pathologies, la sérénité est loin d'être retrouvée ici. L'offre humanitaire extérieure et intérieure demeurent strictement inférieure aux besoins sans cesse croissants d'une démographie galopante, à laquelle s'ajoutent des déplacés internes, sans omettre d'autres réfugiés en provenance des pays voisins : Tchad, République Centrafricaine et Nigéria.

On comprend dès lors le flux de plus en plus important de patients vers des hommes d'église et différents prophètes étrangers et camerounais. L'offre de service de ces nouveaux prophètes est d'autant plus alléchante que ces derniers se présentent comme des apôtres de la rédemption, nantis, à ce titre, de pouvoirs divins et même exorcistes, s'appuyant sur certains textes de l'évangile⁵⁷. D'où les séances de prières diverses, l'imposition des mains aux malades en guise de guérison ou de bénédiction. Ces pratiques à la mode s'inscrivent en droite ligne dans le sens du terme "prière" qui renvoie l'officiant et le pénitent à une communication spirituelle. Au demeurant, le charlatan, on le sait, est une personne qui veut tirer profit de la crédulité des gens en débitant des discours fallacieux. Dans le contexte historique que vivent les *Ewondo* et les Africains en général, depuis les années 1990, les charlatants de plus en plus nombreux sont donc des escrocs religieux, semant une psychose collective⁵⁸. C'est dans cette optique que le jeudi Saint de 1974, Mgr Jean Zoa, alors archevêque métropolitain de Yaoundé, invita ses prêtres "à libérer les fidèles des peurs ambiantes ...pour que les chrétiens aient recours positivement au Dieu tout-puissant, face au retour du « paganisme »"⁵⁹. C'est donc dans cette posture de messies que certains prêtres et pasteurs sont considérés aujourd'hui comme prêtres-exorcistes. Tout comme l'Abbé Tsila ou le Père Tsala, bon nombre de pasteurs des églises protestantes procèdent à des confessions, à des prières et aux soins des pénitents, suivant la liturgie des nouvelles pratiques des rites expiatoires et propitiatoires décryptée précédemment⁶⁰.

On comprend dès lors la manifestation de la confiance accordée par les *Ewondo* à cette nouvelle catégorie de d'apôtres dits exorcistes. On le voit, c'est toute la religiosité des *Ewondo* qui se trouve ainsi bouleversée dans le sens que les Grecs donnent à la religion, à savoir *ipsis* qui signifie confiance. Ce faisant, les patients se conforment tout simplement au sens premier de la foi rappelé dans notre cadre conceptuel comme la confiance en ce qu'on espère, la preuve

⁵⁷La Bible de Jérusalem..., Matthieu, 8, 1-29, p. 1453 ; Matthieu, 9, 1-8, pp. 1455-1456 et Psaumes, (54, 57, 59) pp. 781-786.

⁵⁸Microsoft ® Encarta ® 2009.

⁵⁹Ibid.

⁶⁰Olivier Engouté, 40 ans, prêtre, Yaoundé, 02 decembre 2014.

de ce qu'on ne voit pas. Ainsi, nous convenons avec Kierkegaard, que ces comportements nouveaux des *Ewondo* constitue "un saut de la foi vers un mode de vie qui constitue le seul engagement susceptible de sauver l'individu du désespoir"⁶¹.

Le troisième fait majeur en faveur de la ruée des populations vers les nouveaux hommes d'églises est l'inspiration des officiants des textes conciliaires de Vatican II. Mentionnons à cet égard que dans les cas de guérison et de purification, il est dorénavant question d'adopter certains éléments de la culture traditionnelle locale dans la célébration des rituels propitiatoires et expiatoires. En effet, il est intéressant de relever que ces rituels sont conformes à l'inculturation préconisée par *Gaudium et spes*, promulgué par Paul VI le 8 décembre 1965. C'est ainsi que les séances de guérison sont animées à la fois par la musique, les instruments, la chorégraphie et les danses inspirées des cantiques bibliques plus des éléments de la culture africaine (balafond, tam-tam, double-cloche, sifflet, guitare, flûte, trompette, harmonium)⁶².

A l'analyse, pour comprendre ces mutations, il faut remonter aux conclusions de Vatican II sans omettre le soutien remarquable apporté par les Papes Paul VI et Jean Paul II en faveur de l'intégration des cultures étrangères dans la réalité de l'Église catholique, notamment à travers l'exhortation post-synodale *Ecclesia in Africa* à l'issue du synode africain de Rome en 1994. On se souvient encore du discours de Jean Paul II au Palais des Congrès de Yaoundé le 13 février 1985 insistant que « la foi chrétienne doit correspondre aux attentes les plus nobles de chaque peuple et pouvoir être assimilée dans son langage, et trouver son application dans les traces séculaires que sa sagesse avait élaborée pour garantir la cohésion sociale, le maintien de la santé physique et morale ». Avant de conclure : « l'évangélisation ne peut ne pas emprunter les éléments positifs, les valeurs spirituelles de l'homme africain doivent être davantage intégrées ».⁶³ C'est dans cette perspective que la commission *Justice et paix* de l'archidiocèse de Yaoundé, dans une plaquette intitulée *Le rite eva'a mete* publié en 1995, établit une fusion entre l'*eva'a mete* authentique et les rituels catholiques du pardon, de la réconciliation et de bénédiction⁶⁴.

Des constats et analyses qui précèdent, on retient que les mutations des pratiques *ewondo* de purification, de bénédiction et de guérison tiennent de trois faits majeurs :

-l'ouverture de l'église catholique aux cultures ancestrales depuis Vatican II ;

⁶¹Microsoft ® Encarta ® 2009.

⁶²[Http://www.vatican.va](http://www.vatican.va), consulté le 26 mai 2014.

⁶³ Abum commémoratif de la visite au Cameroun du Pape Jean Paul II du 10 au 14 août 1985

⁶⁴Olivier Engouté, 40 ans, prêtre, Yaoundé, 02 decembre 2014.

-l'incapacité des structures publiques et confessionnelles modernes à répondre aux souffrances des populations;

- les rapprochements entre la religion *ewondo* et le christianisme.

Sur ce dernier point, on peut seulement regretter l'éradication pure et simple de plusieurs rites ancestraux, *so*, *mevungu*, *melan*, *ngi* et ordalies dont l'efficacité s'est avérée indéniable dans la société précoloniale, et dont la revalorisation participerait, toute proportion gardée, à pallier les déficits structurels et infrastructurels actuels.

Cependant, il revient justement, de notre point de vue, aux Africains, de discerner et de revaloriser ce qui était vital dans les rites ancestraux, que les forces exogènes ont systématiquement rasé et que le Pape Jean Paul II qualifie d'éléments positifs des valeurs spirituelles de la tradition africaine. Les essais d'intégration de certains rituels ancestraux dans les nouvelles formes de guérison sont donc la preuve palpable de cette richesse de notre patrimoine culturel, qui ne demande qu'à être connu et mieux exploré. C'est aussi la preuve que la religion ancestrale a survécu nonobstant la coalition et l'acharnement des forces coloniales dans la croisade contre les « idolâtries ». Ce qui amène à penser que, quels que soient le contexte et les vicissitudes de l'histoire, une culture peut se tordre mais ne peut pas totalement disparaître. C'est dans ce sens que nous estimons que les « fétiches », terme péjoratif utilisé par le concile de Trente pour désigner les produits de la culture non occidentale chrétienne, ont tremblé mais n'ont pas disparu. Il s'agit-là d'une manifestation de la théorie de la survivance des vestiges des stades culturels d'un peuple, soutenue par l'anthropologue britannique E. Burnett Tylor, pour expliquer la pérennité d'éléments archaïques dans les systèmes culturels élaborés.

Ayant ainsi élucidé les ressorts théologiques, socio-économiques et psychologiques des nouvelles pratiques de rites expiatoires et propitiatoires, chez les *Ewondo*, il est opportun de restituer leurs séquences respectives qui en sont l'expression.

b. Les séquences des nouvelles formes de rites expiatoires et propitiatoires

De l'observation des pratiques nouvelles de rites expiatoires *ésob nyol*, *ésié*, et propitiatoires *mevungu*, *so*, on peut décrypter 7 séquences : confession et pénitence, prières, invocations, célébration de l'eucharistie, baptême, imposition des mains par le prêtre, onction aux malades.

La première séquence : confession et pénitence.

Ces deux rituels sont liés et constituent des préalables à l'exhortation pour obtenir la rémission des péchés. Pour ce faire, chez les prêtres catholiques, le pénitent entre dans un confessionnal et, à genoux ou parfois assis, indique d'abord au prêtre depuis combien de temps il ne s'est pas confessé. Il reconnaît ensuite tous les péchés commis depuis sa dernière confession et exprime son regret et son désir de se repentir. Le prêtre peut alors prononcer quelques mots pour le conseiller ou l'encourager, avant d'échanger avec lui sur une forme de réparation ou de pénitence sacramentale pour les péchés ; par exemple, la restitution des objets volés en cas de vol ; le récit du chapelet ou toute autre forme de pénitence. Le prêtre prononce alors l'absolution, avant de libérer le pénitent. Le sacrement de pénitence peut être administré individuellement ou au cours d'un office commun, qui comprend des prières, la lecture des Saintes Écritures, suivie d'une homélie⁶⁵.

De toute évidence, la confession et le pardon sont secrets dans les nouvelles formes de rite et plutôt publiques dans les rites ancestraux, preuve de la transparence dans l'effort des anciens *Ewondo* à régler pacifiquement les crises individuelles ou communautaires.

La deuxième séquence : prières pour les malades accompagnées de cantiques

Hormis le *Pater Noster*, "le Notre Père", les officiants et pénitents récitent des prières spéciales⁶⁶. S'inspirant des textes bibliques parmi lesquels les Psaumes. Nous les avons enregistrés dans les séances d'exorcisme auxquelles nous avons assisté. Nous avons pu distinguer quatre types de prières suivant les pathologies ou les sollicitations des pénitents respectivement pour un malade, ou une personne en période de grand danger (guerre, cataclysme naturel, épidémie...) et dans des cas de problèmes familiaux (fécondité, fertilité, protection...) ou enfin lors de la célébration d'une action de grâce⁶⁷.

Comme on s'en aperçoit, la Bible constitue la planche de salut dans tous ces cas.

⁶⁵ La pénitence désigne à la fois un sacrement dans les églises catholiques romaine, orthodoxe et orientale, ainsi qu'un acte de mortification spécifique, entrepris volontairement pour exprimer le regret et le repentir d'avoir péché. Encore appelée sacrement de réconciliation, la pénitence est un rite destiné à obtenir la rémission des péchés commis après le baptême. Les actes de pénitence comprennent : la contrition ou regret profond et sincère du péché. Le sacrement qui implique certains actes de pénitence et d'absolution est supposé avoir été institué par l'intervention divine (cf. *La Bible de Jérusalem...*, Jean, 20, 22-23, p. 1600).

⁶⁶ Le Frère Bernard-Marie, Docteur en Théologie nous offre dans son ouvrage majeur *Prières pour les causes difficiles ou désespérées*, Paris, Editions du Chalet, 1985, des textes de prières iniquées par l'Eglise catholique pour les cas réputés difficiles ou désespérés.

⁶⁷ Le Frère Bernard-Marie, Docteur en Théologie nous offre dans son ouvrage majeur *Prières pour les causes difficiles ou désespérées*, Paris, Editions du Chalet, 1985, des textes de prières iniquées par l'Eglise catholique pour les cas réputés difficiles ou désespérés.

La troisième séquence : les invocations

Après les prières spécifiques consacrées aux divers cas difficiles, les officiants des rites nouveaux ont également recours aux invocations. Celles-ci sont adressées respectivement à Dieu, au Christ, à l'Esprit Saint, à Marie, mère de Jésus-Christ, aux Saints et aux anges. Voici quelques morceaux choisis :

- On invoque Dieu pour la paix dans les familles, on récite les *Psaumes* de supplications ;
- Au Christ on adresse des prières-cris tirées de l'évangile, on récite le chapelet de la miséricorde, les litanies du Sacré-cœur de Jésus, les litanies de la Sainte Passion du Christ et on procède au chemin de croix ;
- On invoque l'Esprit Saint ;
- On invoque la Mère de Jésus à travers l'*Ave Maria*, le Rosaire, l'invocation au Cœur immaculé de Marie et des litanies de la Sainte-Vierge ;
- Aux Anges gardiens comme Saint-Michel on invoque la force contre les démons.

Cette démarche s'inscrit dans la survivance de l'esprit du concile de Trente, eu égard à la considération qu'il accorde à la vénération des saints consacrés par l'église catholique et ignorés dans le système religieux originel des *Ewondo*⁶⁸. Rappelons que le titre de "Saint" dans le christianisme est au départ, le nom donné dans le Nouveau Testament aux membres de la communauté chrétienne en général, mais limité dans l'usage ecclésiastique des tout premiers siècles du christianisme, à ceux qui se sont montrés vertueux à l'extrême. Les Saints sont généralement répartis selon la doctrine catholique, en plusieurs groupes : les apôtres et les évangélistes ; les martyrs ; les "confesseurs" chrétiens qui confessent leur foi malgré les persécutions, et les Saints dont la sainteté est reconnue en raison de leur enseignement : les vierges, les mères de familles et les veuves.

La vénération des Saints prend corps au Moyen-âge et s'apparente à cette époque à la superstition. En 1964, le deuxième concile de Vatican décide que seuls les Saints "d'une importance réellement universelle" seront représentés dans l'Eglise catholique. En 1969, le Pape Paul VI approuve une réorganisation du calendrier liturgique afin de répondre au souhait de Vatican II. Dans la nouvelle version du calendrier qui entre en vigueur le 1^{er} janvier 1970,

⁶⁸ *La Bible de Jérusalem...*, Epître aux Colossiens, 1, 2, p. 1739.

seulement 58 Saints réguliers et 92 optionnels ont été conservés, outre le Christ, la Vierge Marie, Saint Joseph et les apôtres⁶⁹.

On le voit, l'invocation des saints est un dogme séculier du catholicisme. Ce rituel est de toute évidence antinomique à la religion africaine qui ignore les saints chrétiens dont la fonction médiatrice entre le croyant et Dieu est plutôt assurée chez les Africains par les ancêtres. Il est donc clairement établi que les nouvelles formes de rites *ewondo* en intégrant l'invocation des saints participent à une mutation cruciale de la religion traditionnelle. Ce qui amène à s'interroger quant à l'avenir du culte des ancêtres africains, substitués dès lors par des ancêtres vénérés du catholicisme, décrétés par le Vatican.

Hormis la vénération des saints, l'on célèbre l'eucharistie dans les nouvelles formes de rites expiatoire et propitiatoire.

La quatrième séquence : l'eucharistie

En effet, la célébration de l'eucharistie est le principal rituel de la religion chrétienne. Appelée Sainte cène ou communion dans la plupart des églises protestantes, l'eucharistie porte le nom de "messe" chez les catholiques romains et les anglicans. C'est en fait la liturgie chrétienne la plus fondamentale et la plus solennelle. Elle célèbre en fait le sacrifice de Jésus, fils de Dieu envoyé pour racheter l'humanité du péché.

Comme on peut le remarquer, l'eucharistie se rapproche du rituel de sacrifices consacrés dans les rites *ewondo*⁷⁰. En effet, le symbole est le même pour les deux religions : comme le rappelle O. Vallet, spécialiste des religions, « sacrifier c'est faire du sacré par les offrandes, consacrer des victimes aux dieux, renoncer à ses biens pour un plus grand bien, à des êtres chers pour une valeur suprême des gains inestimables ».⁷¹

L'auteur résume ainsi de manière intéressante l'objet des rites sacrificiels. Il en ressort en substance que le sacrifice exprime un échange de dons entre le fidèle et la divinité ; le premier offre au transcendant ce qui lui tient à cœur pour espérer un gain très élevé. Dans cette optique, l'exécution du sacrifice est soit un rituel propitiatoire, pour un bien à venir, soit expiatoire en vue d'une purification ; il symbolise donc clairement le rachat. Sous ce prisme, le sang de l'être immolé rétablit symboliquement l'alliance entre le groupe ou le fidèle et le monde sacré. A travers le sacrifice, l'homme participe effectivement à la transcendance du sacré qui

⁶⁹ [Http://www.vatican.va](http://www.vatican.va), consulté le 26 mai 2014.

⁷⁰ Olivier Engouté, 40 ans, prêtre, Yaoundé, 02 décembre 2014.

⁷¹ O. Vallet, *Histoire des religions...*, p.48.

intervient dans sa vie. Le rituel devient alors une communication avec le sacré par l'intermédiaire de la victime, aux fins d'obtenir ses faveurs. Ce paradigme vaut pour les deux religions, ancestrale *ewondo* et chrétienne. Seulement, la démarcation surgit au niveau de l'être sacrifié : le sacrifice de la bête immolée dans la religion première des *Ewondo* diffère de l'eucharistie par le fait que le sacrifice d'un animal apparaît comme une substitution de l'être humain dans la religion *ewondo*, tandis que dans l'eucharistie, le sacrifice de Jésus Christ est célébré comme l'ultime bouc-émissaire destiné à sauver l'humanité du péché.

Il convient de préciser qu'à côté des sacrifices d'êtres vivants que nous venons de voir, il est pratiqué d'autres types de sacrifices : le jeûne, la chasteté et la pénitence. Ces derniers relèvent de l'ascétisme. Du grec, *astesis*, l'ascétisme est une doctrine qui préconise l'ascèse c'est-à-dire un exercice ou une pratique d'abnégation voire de renonciation aux plaisirs du monde d'ici-bas dans le but d'accéder à un plus haut degré de spiritualité, de confiance en soi. L'autre concept religieux et philosophique qui lui est associé est le stoïcisme. Celui-ci exige en fait de ses adeptes la souffrance physique, l'inconfort, l'auto-punition, comme l'endurance, la sobriété et le courage exigés aux candidats des rites de purification et d'initiation *so*, *ongunda* et *akus*. Force est de relever que le stoïcisme et l'ascétisme sont plus souples dans les nouvelles formes de rites où ils se limitent au jeûne et à l'abstinence ; en réalité ils contrastent avec les épreuves périlleuses du *so*, comme la traversée par les candidats tous nus, du tunnel rempli de plantes et de bestioles venimeuses, sous la haute surveillance de grands initiés impitoyables, *mengi mengi*. Leur omission dans les nouvelles pratiques rituelles démontre l'ampleur des mutations survenues dans certaines pratiques rituelles ancestrales *ewondo*. Il ne fait aucun doute que ces manquements dévalorisent les rites authentiques des *Ewondo*. Ce qui, on le verra au dernier chapitre, aura des conséquences importantes.

La cinquième séquence : le baptême

En effet, le baptême est avec l'eucharistie les deux sacrements pratiqués par toutes les églises chrétiennes. Du grec *baptizein*, "immerger", le baptême est un rite d'initiation, de purification et même de guérison, célébré avec de l'eau, au nom de la Trinité (le Père, le Fils et le Saint-Esprit) ou au nom du Christ. Les prêtres des églises orthodoxes et baptistes pratiquent l'immersion complète. Le Christ qui fut lui-même baptisé par l'apôtre Jean au début de son

ministère, demanda à ses disciples de prêcher et de baptiser les nations⁷². Au demeurant, on le sait, le baptême est au commencement un rite d'initiation chrétienne⁷³. Comme le baptême de Jean, le baptême chrétien est célébré pour la rémission des péchés. C'est également le signe sacramental par lequel les convertis reçoivent les dons du Saint-Esprit pour se purifier⁷⁴. Sous cet angle, le baptême rappelle l'*esob nyol*.

On comprend donc l'engouement de prêtres et malades *ewondo* à se baptiser ou à baptiser leurs parents et proches, parfois *in articulo mortem*. Ce témoignage d'une *Ewondo* en est révélateur :

Mon mari avait plusieurs femmes, puis toutes sont mortes. Il a dit alors : ‘‘Nous allons devenir chrétiens’’. Mais là-dessus il est tombé malade. Il a appelé un catéchiste qui l'a baptisé, puis il m'a recommandé d'être chrétienne, ce que j'ai fait⁷⁵.

Cette autre néophyte affirme :

Quand j'avais eu mon fils, affirme-t-elle, je l'avais fait baptiser ...car je ne voulais pas qu'il reste un païen, un ‘‘beti’’ comme on disait alors. Et aussi, comme je perdais tous mes enfants, j'avais voulu que celui-là soit baptisé⁷⁶.

Un regard croisé des rituels du baptême et du rite *ésob nyol* amène à mettre en relief le rôle-clé de l'eau pour la purification aussi bien dans la tradition *ewondo* que dans le christianisme, preuve de la convergence entre le christianisme et la religion ancestrale observée dans les nouvelles formes de rites qui essaient de concilier le christianisme et la religion ancestrale.

La sixième séquence : l'imposition des mains par le prêtre exorciste

Il s'agit d'un rituel qui symbolise selon la doctrine chrétienne la transmission du Saint-Esprit considéré comme une force mystique supposée pouvoir réanimer le bénéficiaire meurtri par le mal. Il fait en effet partie de la ‘‘Sainte Trinité’’ : le Père, le Fils et le Saint-Esprit, au nom de laquelle toute grâce est attendue. Ce rituel est un emprunt du christianisme dans les rites *ewondo*. La trilogie et l'unité mystique et doctrinale de la trinité n'existent dans la tradition religieuse *beti*, *ewondo* en l'occurrence qui réaffirme plutôt que Dieu, *Ntondobe*, est un et indivisible.

⁷² *La Bible de Jérusalem...*, Matthieu, 28, 19, p. 1487.

⁷³ *Ibid.*, Actes des Apôtres, 2, 38, p. 1611.

⁷⁴ *Ibid.*, Actes des Apôtres, 19, 5-6, p. 1136.

⁷⁵ Martine Bessala, 90 ans, Ménagère, Minlaaba, 15 décembre 2019.

⁷⁶ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 111.

La septième séquence : l'onction aux malades

C'est un rite qui indique la transmission de la puissance divine qui fait du chrétien un homme oint, un "Christ", mot qui signifie en grec "celui qui a reçu l'onction". Chez les catholiques et les orthodoxes, l'onction aux malades est un sacrement consistant à l'application d'huile consacrée, que le prêtre administre sur le front d'un mourant ou d'une personne en danger de mort : d'où son synonyme "extrême-onction". En effet, la pratique de l'onction aux malades est fondée sur des textes tirés du Nouveau Testament⁷⁷.

En somme, les nouveaux rites ainsi décrits témoignent d'une dynamique évolutive des pratiques religieuses chez les *Ewondo* à l'ère post conciliaire. Il en ressort essentiellement la substitution formelle des ancêtres *ewondo* par les Saints, le bouleversement de l'ordonnement des séquences rituelles nonobstant l'existence des rituels communs, tels que la confession, le pardon et les supplications adressées à Dieu. D'où le tableau synoptique des pratiques traditionnelles et nouvelles de purification, de guérison, de bénédiction⁷⁸.

Après avoir ainsi décrypté les nouvelles pratiques de purification, de guérison, de protection en pays *ewondo* à l'époque post-missionnaire, nous nous sommes également intéressées à la nouvelle pratique du veuvage (*akus*).

V. La nouvelle pratique du rite de veuvage : akus

L'un des rites qui se sont transformés considérablement sous la pression des forces exogènes et endogènes chez les *Ewondo* est incontestablement le veuvage, *akus*, (surtout des femmes). Opposées de plus en plus aux terrifiants rituels suite au décès de leurs maris, les femmes *ewondo* manifestent depuis l'avènement du christianisme un dédain des pratiques ancestrales qui les condamnaient autrefois à être enterrées vivantes avec leur époux ou à épouser par contrainte un membre de la belle-famille. Aussi à la mort de son époux, la veuve ne bénéficiait guère de l'héritage.

Toutefois, certaines brimades infligées aux veuves dans la société précoloniale tendent à perdurer certains rituels, nonobstant la condamnation des rites "païens" par l'Église

⁷⁷La Bible de Jérusalem..., Marc, 6, 13, p. 1496 et Jacques, 5, 14-16, p. 1795.

⁷⁸ Annexe n°20.

chrétienne. Force est de constater que pendant notre enquête nombre de veuves et leurs familles se tournent volontiers pour le veuvage officié par un prêtre ou un pasteur. Le cas de Mireille A., une jeune veuve qui a procédé à l'*akus* par un prêtre illustre cette réalité :

Avant, cela se faisait traditionnellement. Mais avec les brimades, l'Église s'implique de plus en plus. C'est mon cas. C'est l'Église qui m'a sortie du veuvage. J'ai enlevé le noir que je portais depuis un an. Une messe a été organisée. Le lendemain la belle-famille est venue récupérer les affaires personnelles du défunt (habits, bijoux etc. Mes relations avec ma belle-famille sont moins difficiles que dans d'autres cas. Au terme des assises familiales, j'ai été désignée administrateur des biens de nos deux enfants et nous avons pu conserver la maison par exemple⁷⁹.

Ce témoignage révèle trois indicateurs de la transformation du rite authentique *akus* : la substitution des officiants traditionnels qui étaient les belles-sœurs de la veuve, par les prêtres, la possibilité d'échanger les épreuves du rite ancestral par des sommes d'argent au titre des offrandes voire des sacrifices à accomplir par la veuve ou le veuf et la célébration de l'eucharistie ou d'un culte de purification.

Un regard croisé des rituels modernes et ceux traditionnels de l'*akus* révèle sans détours que l'*akus* a perdu sa valeur ancestrale. Les raisons fondamentales étant : l'ignorance du symbolisme des rituels de l'*akus* originel, plus le regard erroné des dits rituels par la génération contemporaine ayant reçu une bonne dose d'acculturation au niveau de leur éducation tant familiale que formelle. D'où la rareté de la forme traditionnelle de l'*akus* tel qu'il était exécuté dans la société *ewondo* précoloniale. Et pourtant, la veuve *ewondo* continue d'être l'objet des sévices ou de persécutions de la part de sa belle-famille, surtout lorsque le mari défunt était nanti. Nous avons interrogé des veuves victimes des maltraitances familiales, à titre d'illustrations :

-Essomba Paulette, une veuve *ewondo* :

A la mort de mon mari, alors que le corps du défunt était encore à la morgue à Yaoundé, son frère cadet se précipita dans notre maison dès l'annonce du décès et prit tous les biens, salons, lits, matelats, assiettes, plats et marmittes qui s'y trouvaient. A notre arrivée à notre domicile on trouva la maison vide !⁸⁰

-Essama Victorine, une autre veuve *ewondo* atteste :

A la mort de mon époux, ses frères se sont précipités dans notre domicile et ont ramassé tous les biens. Mes belles-sœurs m'accusant d'avoir tué leur frère, m'ont promis la mort. J'ai accouru à la mission où le prêtre m'a bien accueillie et me dicta une série de prières. Et aujourd'hui mes enfants et moi-même restons encore en vie⁸¹.

⁷⁹Cameroon Tribune, 2 juillet 2014 N° 10622/6821, pp. 11-12.

⁸⁰ Martine Bessala, 90 ans, Ménagère, Minlaaba, 15 décembre 2019.

⁸¹Victorine Essama, 76 ans, ménagère, Yaoundé, 04 mai 2014.

-Akamba témoigne sans ambage : “Après avoir vu ma mère tomber malade, suite à l’*akus*, à la mort de mon mari, je préférerais me confier au prêtre afin de me purifier”⁸² ;

-Une interlocutrice qui a perdu son époux des suites d’une longue maladie et s’est rabattue auprès du prêtre déclare :

Avant, cela se faisait traditionnellement. Mais, à cause des brimades l’Église s’indigne de plus en plus. C’est mon cas car c’est l’Église qui m’a sauvé du veuvage. J’ai enlevé le noir que je portais depuis un an. Une messe a été organisée. Désormais je peux porter des couleurs moins tristes. Le lendemain, la belle famille est venue récupérer les affaires personnelles du défunt (habits, bijoux etc.). Elle confirme : “Mes relations avec ma belle-famille sont moins difficiles que dans d’autres cas”. Au terme des assises familiales, j’ai été désignée administratrice de biens de nos deux enfants et nous avons pu conserver la maison par exemple⁸³.

Toutefois, en dépit de l’intervention des hommes d’église pour abrégier les souffrances des veuves, l’on constate que la vie familiale après le défunt du chef de famille demeure encore dans bien de cas troublée. La vie des veuves et de leur famille reste précaire dans presque tous les cas. Comme le relève justement S. Liban dans le journal *Cameroon Tribune* du 02 juillet 2012 :

Après la perte de leur conjoint, le quotidien des veuves est très souvent loin d’être facile. Leurs droits étant dans beaucoup de cas bafoués. Selon l’Association de lutte contre les violences faites aux femmes (ALVF), il s’agit d’un ensemble de violences physiques, psychologiques et économiques subi pendant les obsèques et bien longtemps après, comme pour la punir du décès de son époux. Outre les violences physiques et psychologiques (bains glacés le matin, marcher nue devant les inconnus, dormir au sol, interdiction de se laver, etc.), il y a des pratiques comme le lévirat où l’un des frères du défunt va épouser la veuve pour la maintenir dans la famille et veiller sur les orphelins. La femme est ainsi considérée comme faisant partie de l’héritage laissé par le mari. La situation est davantage plus compliquée quand il s’agit de la gestion des biens laissés par le défunt. Au mieux, dans bien de cas, la femme est la veuve, ici considérée comme “gérante” de la succession ou administrative des biens du défunt et rarement héritière. Très souvent même, les veuves sont écartées et ne peuvent jouir de ces biens. Une situation qui précipite leur vie dans la précarité.

Ce constat marque les limites des nouvelles formes de veuvage en pays *ewondo* comme dans d’autres sociétés bantou : violence physiques et psychiques, dépouillement des biens du mari défunt, lévirat, exclusion de l’héritage de l’époux. Toutes ces violences montrent que certaines pratiques coutumières ont disparu sous leur forme authentique pour être remplacées par des formes plutôt émaillées d’artifices qui représentent des préoccupations de la société contemporaine, axées sur le désir d’accumulation individuelle des biens et surtout de l’argent au mépris du partage, du respect des ancêtres et du caractère sacré de la vie.

A cet égard, nous pensons qu’un ressourcement de ces valeurs qui constitue le code éthique de la tradition *beti* restituerait à l’*akus* ses lettres de noblesse et permettrait de se réapproprier de l’objectif que les ancêtres avaient assigné au veuvage, à savoir : la réintégration

⁸² Martine Bessala, 90 ans, Ménagère, Minlaaba, 15 décembre 2019.

⁸³ Paulette Essomba, 88 ans, Mvengue, 15 décembre 2019

de la veuve dans la lignée de son époux et son adaptation à la vie après le décès de ce dernier. Aussi convient-il de s'interroger sur la discrimination entre le veuf et la veuve, celle-ci faisant souvent l'objet de plus de violence. Pour le comprendre, il faut remonter à la légende de la femme avec *l'évu*, qui, selon la tradition orale, attribue l'origine de la mort à la femme. Comme relevé au chapitre II, on y perçoit le mythe de l'éternelle Eve.

On comprend par là le sens des brimades dont les veuves plus que les veufs continuent à subir, car vues chez les *Ewondo*, comme auteures de la mort du conjoint. Il faut aussi préciser le peu de considération accordée aujourd'hui à la pérennité de cette tradition puisque nombre de us et coutumes ont été taxées de "diableries" pour les besoins de la cause par les missionnaires chrétiens.

En fin de comptes, on perçoit la durabilité de *l'akus* comme d'autres rites en dépit de l'acculturation par la mission chrétienne et malgré les mutations post-conciliaires induites par Vatican II. Il en résulte donc le caractère hybride des nouvelles cérémonies rituelles en l'occurrence *l'akus*. C'est dans la même optique que se situe la persistance du lévirat, un indice de l'attachement des *Ewondo* à assurer la continuité voire la pérennité de la lignée ancestrale; la veuve, en épousant le frère du défunt continue à assumer, malgré le décès de son conjoint, la fonction de matrice, fécondatrice et nourricière de la lignée.

Quant à la persévérance des brimades du veuvage, elles relèvent du maintien des épreuves de pénitence, inhérentes au rite de passage. Seulement, la pratique moderne omet l'exécution et l'enterrement des veuves pour accompagner leur époux défunt, comme cela se faisait jadis. Il y a donc là une empreinte de la christianisation dans le sens de l'altérité de ce qui était considéré comme légitime dans la tradition ainsi que dans l'esprit de l'inculturation⁸⁴.

Au regard de la nouvelle pratique du veuvage, se dégage fin de compte la survivance d'éléments de la religion *ewondo*, malgré la croisade anti-rites et nonobstant le discours officiel de la promotion des droits de la femme. Preuve qu'aucune culture étrangère, quelle qu'elle soit ne peut détruire entièrement une tradition religieuse ancrée depuis longtemps dans la culture d'un peuple. De ce point de vue, il s'agit-là d'un cas d'école de la théorie de la survivance des vestiges des stades culturels, postulée par l'anthropologue britannique E. Burnett Tylor. Nous avons poursuivi notre enquête sur les cérémonies contemporaines d'inhumation, *édzep mbâm*.

⁸⁴Olivier Engouté, 40 ans, prêtre, Yaoundé, 02 decembre 2014.

VI. La nouvelle pratique du rite d'inhumation : *edzeb mbîm*

Notre enquête au cours des obsèques chez les *Ewondo* révèle des mutations importantes par rapport au rite funéraire ancestral. Si le but de ce rite, à savoir, assurer la survie de l'homme après la mort, n'a pas été totalement oblitéré, néanmoins, les séquences, les symboles et les officiants des nouveaux rituels connaissent depuis la christianisation d'importants bouleversements. Ils apparaissent dans les principales séquences qui sont : l'annonce du décès, la conservation du corps du défunt, les préparatifs de la cérémonie d'inhumation, la construction de la tombe, la cérémonie de levée de corps à la morgue et l'enterrement proprement dit suivi de la collation.

La première séquence : l'annonce du décès

Fait observable par tous, c'est la radio, le téléphone, la télévision et l'internet en un mot les nouvelles technologies d'information et de communication, qui informent les parents, amis et connaissances d'un décès. Cette annonce va s'étendre par des cartons imprimés du programme des obsèques.

D'emblée, on constate la déperdition de l'art traditionnel en général et de l'art funéraire précisément. La principale raison avancée est l'abandon ou l'ignorance de l'initiation des jeunes générations à la sculpture, au code d'appel, *ndân*, au tam-tam et au *Mvett* dont les fonctions ont été rappelées dans les fondements artistiques et métaphysiques de la religion *ewondo* ; c'est cette faillite de l'éducation à la tradition qui favorise donc la perte des technologies à fort symbole religieux, au profit des technologies nouvelles d'information et de communication voire de l'intelligence numérique, moins vivante, plus artificielle et coûteuse⁸⁵.

La deuxième séquence : la conservation du corps du défunt

Aussitôt après que la mort d'un parent ou d'un proche soit constatée, et quel que soit le lieu du décès, le corps du défunt est immédiatement convoyé à la morgue de l'hôpital le plus proche en vue de sa congélation. Le corps du défunt ne peut donc être vu pour la dernière fois

⁸⁵[Http://www.hanoscultures.com](http://www.hanoscultures.com), consulté le 13-06-14.

par les siens -et parfois à tout jamais- qu'à la cérémonie de levée du corps. Sont par conséquent ignorés ou altérés les rituels des lamentations ainsi que l'animation traditionnelle liée à cet évènement⁸⁶.

Fait observable par tous, en dehors de l'usage de quelques instruments traditionnels (tam-tams et tambours), les veillées avec ou sans corps sont surtout animées par des chants et la musique d'origine occidentale. Il est intéressant de souligner que le long séjour du corps du défunt durant des jours, des semaines voire des mois dans une chambre froide de l'hôpital constitue, selon la coutume, une entorse à la religion ancestrale qui prévoit le départ et le repos éternel du défunt dans l'au-delà sans d'autres formes de procès ou de manutention.

En tout cas, nos aïeux n'avaient ni morgue, ni corbillard : "Pourquoi donc faire souffrir autant un parent dans le froid avant qu'il ne retourne se purifier par les siens vers l'au-delà ?"⁸⁷, s'exclame un octogenaire nostalgique du temps passé. Il n'est pas rare de constater que certaines personnes en agonie ou de leur vivant recommandent que leur corps ne soit pas mis à la morgue avant leur inhumation. L'argument avancé par les tenants de la morgue est l'organisation matérielle qui nécessite d'importants moyens financiers. Il n'est pas également rare de voir les membres de la famille divisés quant à cette démarche⁸⁸.

La troisième séquence : les préparatifs de la cérémonie d'inhumation

Ils se déroulent habituellement au domicile du défunt ou le cas échéant chez un des membres de la famille. L'ordre du jour de ces assises portent essentiellement sur l'organisation matérielle des cérémonies funéraires : fabrication d'un cercueil, levée du corps et mise en bière, transport du défunt dans un corbillard escorté, veillée, animée par des chorales, une messe ou un culte suivant la confession du défunt et enfin la collation. Au cours des réunions y relatives, des commissions sont constituées en sous-commissions d'accueil, de restauration et d'animation, lesquelles sont articulées en équipes de travaux⁸⁹.

Dans tous les cas de figures, le programme s'articule ainsi qu'il suit pour chaque deuil : la veillée commence le soir et prend fin le matin. Les gens se retirent dans leurs domiciles en vue de préparer les obsèques. Si le défunt vient de la ville ou d'un autre village, la veillée

⁸⁶Olivier Engouté, 40 ans, prêtre, Yaoundé, 02 decembre 2014.

⁸⁷ Béatrice Atangana, 88 ans, Ménagère, Ngoulmekong, 10 janvier 2019.

⁸⁸ Idem.

⁸⁹Béatrice Atangana, 88 ans, Ménagère, Ngoulmekong, 10 janvier 2019.

commence⁹⁰. Mais le point déterminant de cette organisation est la réunion des collectes des participations en nature et surtout en argent. Ce point est d'autant plus crucial que tout le matériel et l'ensemble des services nécessaires à la cérémonie sont achetés : séjour du corps à la morgue, costume du défunt, cercueil, office religieux, transport du corps, location de tentes et de chaises, service traiteur pour la collation et frais de veuvage⁹¹.

Il en ressort un des caractères spécifiques des nouvelles séquences du deuil : la quête incournable des moyens financiers pour l'accomplissement de l'ensemble des rituels ; ce qui ouvre la voie à des actes sordides de spéculation ou d'enrichissement des individus et même s célébrants. Par corollaire, on assiste à la désacralisation de la mort et du rite funéraire, dont la valeur repose essentiellement sur la foi à la survie du défunt et l'attachement des consanguins au défunt.

Compte tenu de ce qui précède il n'est pas superflu d'estimer que les deuils sont aujourd'hui des entreprises d'enrichissement des uns et d'appauvrissement des autres, alors qu'ils avaient pour vocation de célébrer le passage du défunt de la vie sur terre vers celle de l'au-delà. Cette nouvelle forme *d'edzeb mbîm*, en cristallisant l'appât de l'argent et d'autres biens, participe donc à la dégradation de la tradition *ewondo* par l'argent dont l'usage dans la société première était, on l'a vu, symbolique, dépourvu de calcul de profit ni d'accumulation de biens individuels. Etant entendu que pour les *Ewondo*, seuls les hommes sont des indicateurs de richesse comme le dit l'adage « *Owog na akum ve bôt* ».

La quatrième séquence : la construction de la chambre mortuaire

Elle varie suivant la classe sociale à la quelle appartenait le défunt : une ancienne autorité administrative ou politique ou encore un riche homme d'affaires par exemple, va se reposer dans une fosse bien aménagée avec des carreaux et parfois une pierre tombale chère. Par contre, les défunts de classes moyennes et les démunis sont enterrés simplement dans des fosses ordinaires. Comme cela est devenu courant, les fossoyeurs en creusant la tombe doivent bénéficier de la boisson et de la cigarette, de la nourriture après l'inhumation. Dans certains cas, les techniciens et les services de collation sont payés comme dans les entreprises de type capitalistes⁹². Ainsi se dégage une fois encore l'influence de l'argent dans l'altérité religieuse des *Ewondo*. Ainsi, économie et religion s'entremêlent chez les *Ewondo*.

⁹⁰Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, p. 108.

⁹¹Béatrice Atangana, 88 ans, Ménagère, Ngoulmekong, 10 janvier 2019.

⁹²Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, p. 108.

La cinquième séquence : les cérémonies de levée du corps et de mise en bière

Le lendemain de la fin des veillées, la veuve ou le veuf entouré des parents et amis, assistent à l'étape de sortie du corps de la morgue par des personnels médicaux assermentés (les morguiers) ayant procédé préalablement au lavage et à l'habillement du corps du défunt. Ce dernier est étalé sur une table entouré d'une foule de personnes aussi bien des enfants que d'adultes prenant des photos et participant à l'office religieux de circonstance, présidé par un homme d'église requis à cet effet et rémunéré⁹³. Pendant environ plus d'une heure, les participants écoutent la lecture puis le commentaire des Saintes Écritures par le prêtre. Les textes tirés davantage des évangiles promettent la résurrection et l'accession de l'âme du défunt au paradis, tout en interpellant les participants sur cette vision du christianisme.

Force est de constater que l'animation depuis la veillée jusqu'à l'inhumation est faite de musique en latin, en français ou en anglais, de danses modernes à la mode dans les églises chrétiennes. Les choralistes et autres artistes conviés pour la circonstance sont retribués.

Ces pratiques, on le voit, sont aux antipodes des rites funéraires ancestraux. C'est ce qui fait dire aux patriarches *ewondo* :

Il y a des tam-tams et des tambours ; pourquoi toujours des chaînes de musique diffusant des morceaux dans les langues que le défunt, comme nous-mêmes, maîtrisait très peu? Ces chansons ont été conçues et jouées à l'occasion de la mort d'un parent de l'auteur compositeur et non pour le décès de ton père ou de ton frère. L'animation de nos veillées mortuaires doit obéir à nos coutumes par des chansons et des danses de chez nous auxquels vont certainement répondre nos ancêtres accourus pour venir chercher leur parent. Nous avons un répertoire bien fourni qui n'a rien à envier à d'autres.⁹⁴

À la fin de la messe ou du culte célébré à la morgue, le corps est déposé et transporté dans une voiture au lieu des cérémonies d'enterrement. Ce long cérémonial allant de la morgue au domicile du défunt n'existe guère dans le déroulement de l'*edzep mbîm* traditionnel dont les séquences authentiques sont restituées au chapitre II dans le volet consacré au décryptage des rites *ewondo*. Il est significatif de noter que les modes de transport des corps par voiture sur des pistes peu praticables ou des pirogues peu recommandables, exposent au danger les accompagnateurs et le corps du défunt. Qu'un accident survient ou une panne mécanique, c'est l'abomination de la désolation !

⁹³Béatrice Atangana, 88 ans, Ménagère, Ngoulmekong, 10 janvier 2019.

⁹⁴Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, p. 100.

La sixième séquence : l'enterrement

Il se déroule suivant le programme indiqué dans les médias et dans un carton imprimé. Très souvent le premier temps fort est la messe ou le culte officié par un prêtre selon l'église d'adhésion du défunt : ce sera un pasteur pour un protestant ou un abbé voire un évêque pour un catholique. Parfois, il y a des esquisses de la danse *ésani* entrecoupée du rituel *nsili awu* ; s'ensuit le conciliabule du deuil *ésoak awu*, suivi du mot du patriarche sur la cause du décès, *ndôn awu*:

Aussitôt après le compte rendu du conciliabule, s'il y a un prêtre, il débute la messe. Vers la fin il bénit le corps et la tombe, on lit le testament du défunt, la veuve et la famille lui disent un ultime adieu, et on descend le cercueil dans le tombeau⁹⁵.

Notons que le tombeau est une fosse rectangulaire conforme aux chambres mortuaires de la tradition chrétienne, sans matériel ni personne accompagnant le défunt comme autrefois. Il arrive que lorsqu'on enterre un grand homme, on tire des coups de feu en l'air, symbole d'un hommage mérité qui lui est rendu. L'inhumation proprement dite s'achève par l'ensevelissement et la sanctification finale de la tombe par un ou plusieurs ecclésiastes.

La septième séquence : la collation

La cérémonie d'inhumation se termine par un repas pour tous les participants communément appelé collation ; le porte-parole de la famille demande à l'assistance de s'asseoir par groupes ou par affinité lignagère. Il leur est servi des mets dont la composition et la quantité varient suivant les moyens financiers rassemblés lors des préparatifs des obsèques.

En somme, des cérémonies de la nouvelle pratique de l'*édzep mbîm*, se dégagent trois éléments dignes d'intérêt dans la dynamique évolutive du système religieux *ewondo* :

- la prédominance des empreintes de la christianisation sur les rites funéraires ;
- l'amalgame des éléments de la culture *ewondo* avec celle de l'Occident chrétien : conservation du corps des défunts dans les morgues, cercueil, messe ou culte, assistance des enfants aux cérémonies funéraires, deniers de culte pour les prêtres ...

- l'inexistence ou la médiocre exécution d'importants rituels traditionnels tels que : le tam-tam du deuil, les lamentations, la danse funéraire *ésani*, la disposition d'une niche

⁹⁵Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, p. 100.

mortuaire d'offrandes à côté du tombeau, la purification et rarement la bénédiction de la lignée ancestrale *ewonga elig* par les oncles maternels sous l'égide du *zomelo*⁹⁶ ;

En revanche, la forte influence de l'argent dans tous les rituels est davantage la marque nouvelle du rite *edzeb mbîm*. En effet, l'exécution de toutes les séquences de l'enterrement est subordonnée aux moyens financiers disponibles, à telle enseigne que le coût financier total d'un deuil aujourd'hui est un indicateur du rang social du défunt, ainsi qu'une condition du déroulement des obsèques. Ce n'est pas un hasard de distinguer aujourd'hui "un grand deuil" d'un deuil ordinaire, ou d'un « petit deuil » ; Cette classification reflète la structure sociale et le degré de richesse du défunt et de sa famille⁹⁷.

Au regard de ce qui précède, on peut estimer que le poids de l'argent dans les échanges, l'exaspération des fractures sociologiques et économiques depuis l'ère coloniale n'ont pas épargné le domaine religieux. Ces déterminants ont donc incontestablement bouleversé les fondements et les séquences des rites traditionnels. Sous ce prisme, il apparaît clairement que le religieux, l'économique et le social sont étroitement liés. Sauf que de plus en plus, le pouvoir et l'appât de l'argent prennent le pas sur les valeurs ancestrales. Écoutons à ce sujet un patriarche *ewondo* :

Après l'enterrement le *zomelo*, maître de la cérémonie, demande à l'assistance de s'asseoir par groupes ethniques, ou par affinité pour les étrangers. C'est en fonction de ces groupes que va se faire le partage de la nourriture et du vin. Si nos grands-parents se contentaient des plats de légumes (*kpem* ou *zom*), on assiste de nos jours à une exhibition extravagante, mesquine, insultante et insensée du pouvoir d'achat et des biens de la famille endeuillée. Ce qui incite et encourage les sorciers à comploter pour d'autres décès en vue d'autres bombances...

Et le patriarche Fouda Etoundi de prescrire :

Il est bon que l'homme *Beti* change dans le bon sens, c'est à dire qu'il adopte de bonnes manières et de bonnes habitudes. Nous constatons malheureusement qu'il n'imité que ce qui n'est pas bon, ce qui est contraire à ces us et coutumes.⁹⁸

Au lieu de contribuer comme autrefois à la purification du défunt et de sa lignée, à une plaidoierie pour son affranchissement du tribunal *post-mortem*, à la conciliation des passions et intérêts opposés des familles voire des lignages, les nouveaux rites funéraires participent plutôt à l'exacerbation des antagonismes et partant, du mal qui se manifeste par l'orgueil, les complexes, les frustrations, la jalousie, la haine, la sorcellerie et les morts récurrentes eu égard à des luttes sourdines ou violentes sans cesse coissantes.

⁹⁶Ibid.

⁹⁷Béatrice Atangana, 88 ans, Ménagère, Ngoulmekong, 10 janvier 2019.

⁹⁸ Etoundi Fouda, *La tradition Beti...*, p. 98.

A l'analyse, ces mutations intervenues dans les rites funéraires *édzep mbîm* mettent en évidence le *primat* de l'avoir sur l'être dans la société *ewondo* contemporaine. De telle sorte que les rites funéraires actuels, loin de célébrer la victoire de la vie sur la mort, aboutissent à l'inverse du résultat attendu par nos aïeux : on en sort ruiné, frustré et donc plus vulnérable. Il n'est pas rare aujourd'hui qu'à peine terminée la célébration des obsèques d'un parent ou d'un ami, on annonce un autre deuil⁹⁹.

Et pourtant, à l'arrivée des missionnaires catholiques pallotins à Yaoundé le 13 février 1901 la convocation de cérémonies rituelles obéissait à la recherche de la paix. Ce qui explique la prédominance à la fin du XIX^{ème} siècle des rites de protection et inquisiteurs tels que le *ngi* et le *melan* ainsi que des ordalies¹⁰⁰. À la préoccupation sécuritaire se greffait de plus en plus celle de la prospérité incluant le besoin d'être riche, en possédant non seulement un plus grand nombre de femmes, de clients et d'enfants, mais également de produits exotiques tels que les étoffes, l'alcool, le sel marin.... Les rites *mevungu* et *so* se multipliaient pour combattre la stérilité et la pauvreté. Les rites de purification et de bénédiction tels que l'*éva'a mete* et l'*esob nyol*¹⁰¹ assuraient la bonne santé et le bien-être. Tandis que l'expansion du christianisme et de la culture capitaliste occidentale développaient *in crescendo* des motivations nouvelles : promotions sociales, exorcisme de maisons d'habitation, messes ou cultes d'action de grâce, séances de prières avec à la clé des intentions diverses comme : le succès à l'école, la guérison, et la recherche d'un emploi.

Comme on peut s'en rendre compte, les buts des nouvelles formes de rite sont liés à des valeurs capitalistes telles que l'enrichissement individuel, la quête de l'argent et du profit, des plaisirs mondains et de domination que les aïeux des générations actuelles ignoraient. Malgré la survivance de quelques rituels ancestraux, la plupart des rites tels que : *akus*, *éva'a mete*, *esié*, *edzeb mbîm* ont connu des transformations profondes. Ce qui fait dire aux patriarches que :

Les *Beti* d'autrefois menaient une vie simple, mais méthodique qui reposait sur le respect scrupuleux des lois et règlements traditionnels. Ce qui nécessitait l'acquisition préalable de certaines valeurs ancestrales, ainsi que ce qu'on pouvait appeler la tradition. Malheureusement avec l'arrivée des missionnaires et ses péripéties, certaines de ces pratiques comme le *so*, se sont vues abandonnées, tandis que d'autres, bon gré, mal gré, ont continué leur bonhomme de chemin...¹⁰²

⁹⁹Béatrice Atangana, 88 ans, Ménagère, Ngoulmekong, 10 janvier 2019.

¹⁰⁰[Http://www.cameroun.unblog.fr](http://www.cameroun.unblog.fr), consulté le 01-02-2019.

¹⁰¹Ngongo Louis-Paul., 82 ans, patriarche, Yaoundé, le 01 mars 2014. Cf. "Le Tso'o bété", Archives de la Centrale Diocésaine des Œuvres, dossier n°71, *éva'a Metè*, *Tso'o* et religion traditionnelle, cf. Annexe n°4 et Mviena, *Univers culturel...*, p. 76.

¹⁰²Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, p. 27.

En outre, l'introduction d'éléments nouveaux dans les pratiques rituelles, dont certains se substituent aux anciens, en l'occurrence : les textes bibliques, le crucifix de Jésus-Christ, les bougies, l'encens, les cantiques, emprunts de la liturgie chrétienne a changé la forme des rites. Aussi, les temples des rites anciens que sont les collines, les cours d'eau, la forêt, ont été concédés aux missionnaires qui y ont bâti des églises, chapelles, cathédrales et basiliques. Des instruments artistiques de la civilisation occidentale sont désormais utilisés lors de la célébration des rites : cloches, pianos, trompettes, haut-parleurs, souvent mélangés avec ceux de la tradition ancestrale¹⁰³.

Toutefois, subsistent des indices de la religion traditionnelle comme le balafon, le tambour, le tam-tam, la danse, signes de l'inculturation qui prône l'introduction des valeurs traditionnelles dans la liturgie pour un enracinement des croyances chrétiennes dans la culture ancestrale. On vit donc désormais à l'ère de Vatican II. Dans cette optique, la chorégraphie, la musique et la danse africaines sont maintenues dans la plupart des rites nouveaux. En outre, les buts et les séquences des rites de purification notamment, n'ont pas beaucoup changé, excepté l'introduction de l'eucharistie. Comme dans les rites traditionnels, les nouvelles formes de rites comportent : l'aveu des péchés, équivalent de la confession des péchés, synonyme de bris-d'interdit, (*bivus*, pluriel de *évus*), la pénitence qui rappelle les épreuves des rites *ewondo*, les sacrifices, le pardon et la réconciliation célébrés dans une ambiance festive de chants, de danses¹⁰⁴. Mais l'élément majeur des mutations intervenues dans les pratiques rituelles de purification, de guérison, de bénédiction et de protection est la référence constante à Jésus-Christ. S'y ajoute les prières adressées aux Saints reconnus par l'Eglise catholique témoins du déterminant de la christianisation dans les mutations religieuses en Afrique¹⁰⁵.

Dans cette perspective, l'Abbé L. Messi, spécialiste de la religion traditionnelle *beti*, propose que le rite *tso'o*, purificateur du meurtre et de l'inceste, débouche sur la célébration du culte du précieux sang de Jésus en remplacement du sang de la bête immolée (chèvre en l'occurrence). En ce sens, selon le prélat *ewondo*, le sang de la bête immolée et offerte en victime vicariale rappelle le bouc-émissaire que l'on charge de tous les crimes de l'humanité. En rapprochant le *tso'o* et l'eucharistie, l'Abbé L. Messi est net sur ce point : selon lui, le seul sacrifice agréé par Dieu, tel qu'il apparaît dans les nouvelles formes de rites, est celui du Christ, d'où l'insistance qu'il accorde à la messe. Il propose enfin que les animaux immolés lors du

¹⁰³[Http://www.cameroun.unblog.fr](http://www.cameroun.unblog.fr), consulté le 01-02-2019.

¹⁰⁴[Http://www.cameroun.unblog.fr](http://www.cameroun.unblog.fr), consulté le 01-02-2019.

¹⁰⁵Louis-Paul Ngongo., 82 ans, patriarche, Yaoundé, le 01 mars 2014.

tso'o (bitsiga) n'interviennent que comme des symboles de convivialité retrouvée. Comme le fait remarquer l'abbé L. Messi, l'eucharistie qui est la séquence principale de la messe, se substitue, dans la célébration transformée du *tso'o*, au sacrifice de la chèvre, des moutons, des coqs... Ainsi, autant le prélat soutient l'usage des instruments artistiques *ewondo* à la messe, autant il insiste sur le devoir des prêtres d'inculturer le rite *tso'o* dans la liturgie sous peine de livrer les fidèles aux tradi-praticiens de tout bord. C'est suivant cette orientation que les prêtres exorcistes célèbrent aujourd'hui le *tso'o* et certains rites d'autrefois¹⁰⁶.

En tout état de cause, l'orientation nouvelle des pratiques religieuses ne participe guère à la conservation de l'authenticité de la religion ancestrale ni à l'enracinement total du christianisme dans la culture ancestrale. Davantage, on peut y déceler la problématique de la miscibilité des cultures dont certaines croyances et pratiques sont antinomiques. À cet égard, l'ensemble des formes nouvelles des rites ancestraux, en essayant de juxtaposer les éléments empruntés de part et d'autre des deux religions, ancestrale et chrétienne, ne pouvait qu'aboutir à l'altérité de la religion authentique des *Ewondo*. On y décèle aussi une survivance des dogmes de l'église catholique arrêtés au concile de Trente en dépit de l'ouverture aux cultures non chrétiennes par Vatican II : l'invocation et la vénération des reliques et images des Saints de l'Eglise catholique, leur intercession, la célébration obligatoire des sept sacrements pour mériter le statut de « bon chrétien » et la croyance en Jésus Christ comme médiateur entre Dieu et les humains. On y voit clairement les limites de l'ouverture de l'église catholique aux églises non catholiques par Vatican II et partant, quelques survivances du conservatisme de la doctrine de Trente. Il en résulte diverses attitudes religieuses complexes de la génération post-Vatican II, inconnues des aïeux *ewondo*, et que nous dévoilons dans ce dernier volet consacré aux mutations religieuses chez les *Ewondo*.

VII. Les nouvelles attitudes religieuses chez les *Ewondo*

Elles découlent de l'évolution en dents de scie de la mission catholique du trentisme à l'inculturation post Vatican II. Chaque *Ewondo* ou *Beti* en général se trouvant finalement dans un dilemme énigmatique à savoir : faut-il adhérer au christianisme ou s'attacher aux croyances ancestrales? Les nouvelles formes de rites précédemment examinées, bien que marqués du

¹⁰⁶ Annexe n°6 et n°7.

sceau de l'inculturation préfigurent ce dilemme et montrent la difficulté à résoudre l'équation complexe de la préservation des caractères originels d'une religion, à l'instar de celle des *Ewondo* dans un contexte de coexistence durable de cultures distinctes. Dans ces conditions notre enquête a pu déceler les quatre attitudes religieuses suivantes :

Le délaissement des rites ancestraux, la résistance à la christianisation, le syncrétisme et le dualisme.

1. Le délaissement des rites

Pourquoi et comment certains *ewondo* ont-ils délaissés leurs rites ?

a. Les raisons

On retient en substance : l'effet de charme exercé par les œuvres caritatives et artistiques des missionnaires chrétiens, le mythe de l'homme blanc entretenu par des sentiments de frustration et d'angoisse parmi les catégories affligés (femmes, jeunes, clients et esclaves) et la promesse de la résurrection des morts en faveur des chrétiens. Certains auteurs qui se sont penchés sur le choc entre les deux cultures, occidentale et africaine partagent ces résultats de notre enquête. C'est ainsi qu'Alexandre et Binet affirment :

« Les *Mintang* (les blancs), venus précisément du Nam bekôn (pays des défunts) avec une révolution théologique, une hérésie à laquelle leur richesse matérielle donnant une caution certaine, des repercussions psychologiques ont dû être considérables ».

Ce faisant, les *Ewondo* se conforment à la théorie de la rationalité du religieux postulée par M. Weber ainsi qu'à la fonction sociale du rite soutenue par E. Durkheim, indiquées dans le cadre théorique de ce travail.

b. Les manifestations

Comme évoqué précédemment, il y a l'abandon des rites et remèdes traditionnels ainsi que des temples de la religion ancestrale.

C. La résistance à la conversion chrétienne

Le terme résistance désigne la lutte menée par un individu ou un groupe pour s'opposer à l'attaque des forces visant sa destruction. La résistance ainsi définie, est synonyme d'attitude à refuser la destruction ou le changement de son identité sous l'effet d'une force extérieure.

C'est aussi l'aptitude à supporter une épreuve physique ou morale. D'où la violence qui peut s'en suivre ; cette violence peut être physique, psychique et religieuse¹⁰⁷.

Notre enquête révèle qu'en dépit de l'enthousiasme monstre que manifestèrent les *Ewondo* dans leur immense majorité en faveur du christianisme, subsistent des opposants à la destructuration du patrimoine religieux ancestral. Cette tendance a évolué en pays *ewondo* entre 1901 et 1998, de l'euphorie des conversions observée à l'arrivée des missionnaires Pallotins à la résistance. Qui étaient les résistants à la christianisation chez les *Ewondo*? Notre enquête révèle trois catégories de résistants à la conversion au christianisme: les hommes en général, puis les hommes de rites et les hommes riches. Il s'agit *in extenso* des polygames, des guérisseurs, *mingegan*, des devins, des chefs de rites *zomelo* et des grands initiés *mengui bengui*.

Comme relevé plus haut, si la suppression de rites traditionnels rejouissaient les femmes et les autres déshérités, elle faisait cependant le malheur de la catégorie des *Ewondo* sus mentionnée. En fait, en décrétant la fin du *so* par exemple et des autres rites, source de richesse et de pouvoir, et en interdisant la polygamie qui y était liée, les missionnaires et leurs collaborateurs apparaissaient aux yeux de ceux qui en tiraient profit, comme des ennemis à éliminer. C'est dans ce sens qu'Engelbert, notable *Ewondo*, réagit :

Je suis le fils aîné de mon père qui avait plus de 60 femmes. J'ai été baptisé en 1915. Bien sûr les femmes ont été contentes de voir arriver le christianisme. Mais moi on m'a privé de 59 femmes. Et même aujourd'hui nous ne sommes pas contents de l'émancipation de la femme¹⁰⁸.

En se convertissant au christianisme, Engelbert, comme d'autres *Beti* baptisés, a du perdre, la mort dans l'âme, ses dizaines d'épouses héritées de son feu père, selon le droit coutumier de l'époque. Ce qui justifie son ressentissement et celui de bien d'autres polygames à l'encontre du catholicisme. Pour mieux saisir cette attitude du jeune *ewondo* devenu monogame comme l'exige l'adhésion à l'église chrétienne, le patriarche E. Fouda Etoundi rappelle amplement les avantages ou droits qu'un "Seigneur" polygame perdait en se convertissant au christianisme, à savoir : les droits de fonder sa propre et grande descendance voire un lignage important ; la capacité d'assurer la subsistance alimentaire dans son village à l'aide non seulement de nombreuses épouses mais aussi des clients à qui il peut concéder certaines femmes ordinaires sauf la favorite *mpkek* ; Ses clients en contre-partie accomplissaient des travaux pénibles tels que : des parties de chasse ou de pêche, la construction des cases, la

¹⁰⁷Cf. Microsoft ® Encarta ® 2009 et René Doum, 97 ans environ, Patriarche, Yaoundé, 23 août 2013.

¹⁰⁸ Engelbert cité par Vincent, *Traditions et transition...*, p. 132.

cueillette du vin de palme et l'abattage de rand arbres sans oublier la défense et la protection du patriarche jusqu'à l'outre-tombe. Pour toutes ces raisons, aux yeux des notables *ewondo*, la christianisation en imposant la monogamie à ses adeptes, apparaît comme une calamité, aussi bien sur le plan économique, socio-politique que religieux : d'où la résistance des *minkukuma* (pluriel de *nkukuma* c'est-à-dire des riches polygames) à la conversion. Le gouverneur français Repiquet dévoile ces raisons de la résistance des notables traditionnels *ewondo* à la conversion au catholicisme en 1937 :

Les chefs animistes, du fait de la faveur rencontrée par les idées de liberté et de fraternité diffusées par le christianisme voient leurs privilèges s'amenuiser. Ils cherchent fatalement à enrayer les progrès de cette évolution, parfois même en agitant les esprits¹⁰⁹.

Madeline, Marie-Thérèse et Crescence le redisent encore plus explicitement au cours d'un entretien avec J.F. Vincent à Minlaaba en mars 1967. Selon la première :

Il y a des gens qui sont profondément traditionnalistes, "Mon père avait quinze femmes, je veux faire comme mes ancêtres" soutiennent-ils. Pour Marie Thérèse et Crescence, c'est parce que l'Église défend la polygamie que beaucoup d'hommes et de jeunes gens sont contre elle. Si elle la permettait, tous pourraient en faire partie¹¹⁰.

En tout état de cause, comme conclut Germaine, une *Ewondo* de Nkolmeyang, près de Ngomedzap, arrondissement du Nyong et So'o :

Les hommes étaient très mécontents car ils devaient renvoyer leurs femmes. Aussi appelait-on les missionnaires *mod dzongo*, "les hommes de calamité", les "appauvrisseurs". Quant aux femmes, elles étaient très contentes... Les premiers prêtres étaient chassés de partout car ils prêchaient le renvoi des femmes.¹¹¹

On comprend dès lors la stupeur qu'expriment les notables *Ewondo* à l'annonce de la décision des autorités allemandes d'interdire toute cérémonie rituelle dès 1907, à la suite des événements tragiques de Yaoundé évoqués plus haut. À cette nouvelle, raconte Hubert Onana, les "vieux" disaient : "Que va-t-il advenir à nous ? Qui nous donnera encore à manger ? Certains quittaient l'assemblée, rentraient dans leur case et se laissaient mourir de chagrin"¹¹².

Il apparaît clairement qu'avec les *Ewondo* à majorité polygames, les premiers missionnaires n'eurent pas la tâche facile pour les convertir au christianisme. Ce qui amena bon nombre d'entre eux à pratiquer une monogamie de façade, question de recevoir les sacrements lui promettant la bienveillance des missionnaires et surtout la résurrection. Le témoignage de Petrus Assiga, alors catéchiste au nord de Yaoundé, en est révélateur :

J'ai essayé de ramener sur le bon chemin quelques brebis perdues de Nkooza-Etoudi. Quelques uns peuvent maintenant recevoir les sacrements J'avais parlé longuement au Père. Il leur a demandé de

¹⁰⁹Savino Palermo, *Cent ans d'évangélisation*, Kinshasa, Imprimerie mediaspaul, 2007, p. 693-694.

¹¹⁰ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 77.

¹¹¹Ibid., p. 50.

¹¹² Laburthe-Tolra, *Initiations et Sociétés...*, p. 230.

retourner à la doctrine pendant six mois...Mais pour le chef Petrus Mvogo Obama, sa conversion reste difficile à cause de ses nombreuses femmes ; même sa femme chrétienne ne s'occupe plus de son âme. Il ne s'est pas converti. Ce Mvogo est le seul des huit chefs que j'ai baptisés qui soient tombés dans le paganisme. Les sept autres sont restés fidèles au christianisme même si leur pratique reste fragile¹¹³.

L'autre facteur décisif du rejet du catholicisme avec son corollaire, le retour aux pratiques religieuses ancestrales est le départ brusque des Allemands du Cameroun dès le déclenchement de la Première Guerre Mondiale en août 1914. On assiste alors entre 1916 et 1917 à un regain de pratiques coutumières en pays *Ewondo*. Ce constat revient plus explicitement dans une correspondance du Père Nekes :

Tant de chrétiens ont renié leur foi...Je verse des larmes. Tant d'argent dépensé en vain ! Parcequ'il y a si peu de prêtres français beaucoup de catholiques perdront la foi. Ah ! Je grince des dents ! Tout ce que nous avons escompté va au diable !¹¹⁴

Dans ce contexte, on peut estimer que les crises comme la Première Guerre mondiale sont les voies par lesquelles des changements majeurs se développent dans la société.

On comprend dès lors les appels incessants formulés à Rome pour renforcer le clergé local, impuissant d'arrêter le retour des *Ewondo* à leurs rites. C'est l'avis partagé des autorités administratives locales au Cameroun : "Le Saint-Siège en laissant se prolonger cet état de choses agit, semble-t-il à l'encontre des intérêts dont il a la charge ...La situation actuelle risquerait, si elle devait durer, d'aboutir à ce résultat que la religion catholique cesserait d'être enseignée aux populations indigènes"¹¹⁵.

En clair, du fait du départ des missionnaires allemands du Cameroun et du vide chrétien subséquent, notamment en milieu catholique, de nombreux *Ewondo* retournèrent à leur rite. Cette attitude de va-et-vient de cette catégorie de résistants à la christianisation, témoigne à suffisance la précarité de leur foi en une religion étrangère, en l'occurrence au christianisme.

Par ailleurs, si certains notables et initiés aux rites résistent plus ou moins de manière non-violente, par exemple par un comportement anti-chrétien, (non-fréquentation au culte ou à la messe du dimanche, par exemple, de nombreux *Ewondo* ou encore le maintien de la polygamie) d'autres parmi les plus sceptiques, mettaient souvent des années au catéchuménat avant d'accepter le baptême ; bon nombre préféraient attendre leur agonie pour se faire baptiser. Beaucoup, plus viscéralement attachés à leurs coutumes ancestrales, voyaient dans la christianisation une abomination de la désolation¹¹⁶. Dans ce sillage, toute atteinte à une coutume de grande importance comme la polygamie le secret des rites par un missionnaire ou

¹¹³Ibid.

¹¹⁴Ibid.

¹¹⁵ Mveng, *Histoire des Eglises chrétiennes...*, p. 295.

¹¹⁶ Super Makia, 52 ans, Guérisseur, Yaoundé, 05 mars 2014.

son collaborateur indigène fut un *casus belli*. C'est ainsi qu'Essomba Akoa, trahi par J.Tsungui son cousin, de célébrer le *so* non loin de Mvolyé, le jour de la pentecôte en 1904, se jeta sur ce dernier et lui coupa le doigt. Voici un autre récit relaté par Ndzana Seme qui vient s'ajouter à la liste des farouches résistants Ewondo à l'adhésion au christianisme :

Notre propre géniteur, Seme Nsegue, fils du *Mvog* Fouda Seme Zoa, et de la Bene Nsegue Manga, était un initié aux rites traditionnels beti. Un jour, il roussa un policier allemand pour avoir commis l'offense de se montrer irrespectueux à son endroit. Son village et tous ses biens furent incendiés sous l'ordre du chef de poste allemand. Seme souffrit d'un exil loin de ses femmes et de ses dépendants à Efoulan. Il ne fut rétabli dans son village Ebolbum que lorsqu'il accepta le titre de chef de village, malgré son obstination de ne pas se convertir jusqu'à sa mort en 1958¹¹⁷.

Mais l'un des faits les plus marquants de la résistance violente à la christianisation des Ewondo, fut incontestablement l'assassinat du Père De Maupou par un *Ewondo* fidèle à sa tradition, courroucé de voir sa femme recrutée dans le *sixa* par le prêtre.

Photo n° 16: Père De Maupou, acteur dans la croisade anti-rite



Source : Archives privé d'Owono Joséphine, 92 ans environ, Yaoundé, 15 août 2014.

Ce missionnaire fut assassiné par Raphaël Edanga, un résistant *ewondo* à la conversion au catholicisme, pour avoir admis sa femme au *sixa*.

¹¹⁷[Http/www.The Africa independant. Com](http://www.The Africa independant. Com), consulté le 12-04-2015.

Après 1960, on continue à vivre des attitudes de résistance à la conversion : à Yaoundé, par exemple, le conseil diocésain créé en 1964 par Mgr Jean Zoa relève un fléchissement des conversions dans les paroisses entre 1950 et 1961. Cette tendance s'explique en partie par la psychologie collective de l'époque doublement marquée par le mouvement d'émancipation des peuples colonisés dès l'après Deuxième Guerre (1939-1945), manifestement décidés pour un retour aux sources, ainsi que l'écho des débats des sessions du concile Vatican II (1962-1965)¹¹⁸. Dans ce contexte, les résistants Africains de cette nouvelle génération étaient en droit de penser que le glas de la table-rase des rites, mieux de la décolonisation religieuse avait sonné au même moment que l'indépendance politique.

En somme, il n'eut pas en pays ewondo une résistance armée rangée contre la mission catholique. La non-violence des résistants à la christianisation ne cachait pas néanmoins l'opposition sourdine des privilégiés de l'ordre coutumier. Bien qu'on enrégistrât quelques soubressauts contre les forces coloniales tels que les événements de Yaoundé en avril 1907 ou l'assassinat du Père De Maupou. Mais dans l'ensemble, il n'eut pas de guerre de rites comme en Chine au XVII^e siècle ou les croisades médiévales contre les hérétiques et les occupants des lieux Saints de la chrétienté. Dans bien des cas, les populations optèrent pour une attitude syncrétique.

D. Le syncrétisme religieux

Afin de mieux cerner le syncrétisme religieux chez les *Ewondo*, il convient d'abord de définir le terme syncrétisme et le situe par la suite, à partir de son sens et de son évolution, parmi les nouvelles attitudes religieuses adoptées par les *Ewondo*.

En effet, une étymologie à partir du verbe grec *kerannumi*, mélanger, et du mot grec *synkrates* présente le syncrétisme comme un impur mélange, incongru et embrouillimini, bref un confusionisme de raison. Diderot (1713-1784) considère le syncrétisme comme un synonyme de concordisme et d'amalgame. Ce dernier terme, on le sait, renvoie à la chimie et à l'alchimie. Selon le dictionnaire *Petit Robert*, amalgame (du latin *amalgama* et du grec *malgame*), désigne l'action de pétrir. Notons qu'en chimie, il est couramment question d'un alliage du mercure avec un autre métal. Le dictionnaire *Encarta*, le définit comme un système religieux ou

¹¹⁸Super Makia, 52 ans, Guérisseur, Yaoundé, 05 mars 2014.

philosophique qui tend à fusionner les doctrines différentes¹¹⁹. Pour sa part, Littré indique comme synonymes du syncrétisme, les termes : « médiateur », moyenneur », qui, à la Réforme protestante, se refusaient d'avoir à choisir entre se déclarer catholique ou Réformé. Stewart et R. Shaw indiquent que le syncrétisme est tantôt vu comme synonyme de tolérance entre conceptions religieuses, tantôt comme une contamination d'une religion par des pratiques non authentiques¹²⁰.

En clair, le terme syncrétisme renvoie à un mélange de personnes ou de choses, de nature ou d'espèces différentes. De par son étymologie et son sens polysémique, le syncrétisme a connu une évolution dont il importe de présenter un bref aperçu qui permettra d'expliquer davantage les attitudes syncrétiques chez les *Ewondo*.

En fait, le terme « syncrétisme » est attesté dans la littérature grecque antique chez Plutarque (46-125), pour désigner le front uni des habitants de Crète. Quand un ennemi de l'extérieur les attaque, explique Plutarque, les Crétois habituellement divisés, renoncent à leurs luttes fratricides et pratiquent le syncrétisme, c'est-à-dire se reconcilient, au moins provisoirement, par l'usage du terme *sygkrétizen* : « faire l'alliance ». Le terme est repris à la Renaissance par Erasme (1467-1536) qui lui donne un sens positif en amenant à serrer les rangs contre les barbares. Il encourage les gens de lettres à syncrétiser pour faire face aux rigorisques de la Réforme protestante et à ceux de la réaction catholique. Syncrétisme et syncrétistes deviennent alors des néologismes courants de cette époque, soit pour des essais de conciliation entre protestants et catholiques, soit pour tenter de concilier les diverses philosophies antiques, surtout celles de Platon (428-34 av. J.C.) et d'Aristote (384-322 av. J.C.), reprises à la Renaissance. À cette époque, on assiste à des propositions de syncrétisme à la recherche d'un compromis en matière de pratiques sacramentaires, formulées par Zwingli (1484-1531), dans le but de reconcilier entre elles les églises protestantes, puis de tenter un rapprochement avec l'église catholique romaine. Mais celles-ci renforcèrent chez leurs adversaires de tout bord l'idée que le syncrétisme ne pouvait aboutir au mieux qu'à une fausse paix, étant donné que l'union réalisée ne serait à tout le mieux qu'un mélange artificiel de choses hétéroclites. Une telle position déclencha une vive controverse qui engendra d'interminables polémiques en 1645, comme celles qui apparaîtront, on le verra, dans l'archidiocèse de Yaoundé, au début de l'ère post conciliaire Vatican II entre syncrétiques et antisyncrétiques. Déjà au XVII^e siècle, J. Konrad (1603-1663), un anti-syncrétique notoire traite Calixt et ses

¹¹⁹ [Http://www.Larousse.fr](http://www.Larousse.fr), consulté le 03-08-2014.

¹²⁰ *Ibid.*

semblables de « mélangeurs de religions » et les accuse de ce fait de « libertinisme », avertissant son auditoire des risques de chaos qu s'ensuivraient. Dans son ouvrage intitulé *Mystère du syncrétisme*, publié en 1647, il explique les modalités du syncrétisme à la façon d'une opération chimique, comme un mélange d'éléments disparates se faisant selon les cas, par cohabitation, atténuation ou réduction, ou encore par absorption. L'auteur s'applique à montrer que l'histoire du syncrétisme plonge ses racines jusque dans celle d'Israël et de l'Égypte, de Salomon et de la Reine de Saba, et que cette dérive mène tout droit à Grotius et à Calixt. La revalorisation du concept syncrétisme appliqué aux religions s'amorce avec l'école allemande dite de « l'histoire des religions » avec Brousset, R. Reitzenstein, Looks, P Wendland et M. Dibelius, entre 1903 et 1930. Le concept sert alors de métaphore pour décrire en termes souvent chimiques : mélanges, alliages, fusions, composés des phénomènes d'interpénétration de cultures et de religions de la période hellénistique et de la fin de l'antiquité considérée comme l'âge d'or du syncrétisme. Après la Deuxième Guerre mondiale (1939-1945), la réflexion sur le syncrétisme est marquée par le débat théologique autour des positions de H. Kraemer. Le missiologue allemand stigmatisant dans le syncrétisme le mélange illégitime de différents éléments religieux, rejete fermement et solennellement, lors des rencontres avec l'*International Missionary Council* (1921-1961), l'idée que les chrétiens pourraient faire de certaines valeurs des autres religions, idée tenue pour lui impensable, car chaque religion est considérée comme un tout. Ainsi tout syncrétisme s'avère coupable de relativisme et partant, incompatible avec une juste perception du christianisme comme fait de révélation, absolument unique. À cet effet, autant l'on pouvait parler d'adaptation, c'est-à-dire de recours aux pratiques religieuses locales susceptibles de traduire ou d'interpréter de manière compréhensible dans la culture indigène la vérité chrétienne, autant le syncrétisme aux yeux de Kraemer est donc interdite aux chrétiens. Depuis 1970, une série de colloques internationaux sur ce thème a formulé les conclusions où apparaissent un flottement terminologique des concepts synonymes au syncrétisme : symbiose, amalgame, fusion, emprunt, association, décloisonnement et synthèse. Pour en sortir, Pierre Levêque propose cinq types de syncrétisme religieux :

- Le syncrétisme-emprunt (la greffe), qui ne modifie pas en profondeur la religion emprunteuse ;
- le syncrétisme juxtaposé, qui se manifeste par des habillages et de simples équations ; exemple : Zeus assimilé à Jupiter, Isis à Demeter ou la Vierge Marie ;
- le syncrétisme infléchissant ;

- le syncrétisme amalgame, un mélange de deux religions, faisant apparaître un ensemble différent des deux parties constituantes ;
- le syncrétisme hénothéiste, fusion en un nouveau système complexe de deux panthéons primitivement hétérogènes.

Des éclairages qui précèdent, et à l'observation des nouvelles pratiques rituelles des *Ewondo*, nous avons pu identifier et expliquer les caractères spécifiques du syncrétisme pratiqué par les *Ewondo*. À l'analyse, se dégagent d'une part : emprunts, mélanges et amalgame de rituels et d'éléments disparates des deux systèmes religieux, à savoir : les paroles, les incantatoires, les séances de divination, les enlèvements de « fétiches », l'exhortation des Saints, la confession, les offrandes, la célébration de l'eucharistie, le mélange de vin rouge avec de l'eau bénite dans une alchimie qui produirait, croit-on, « le précieux sang de Jésus ».

D'autre part, apparaissent de manière significative les caractères ci-après: omission ou réduction d'éléments essentiels des rites ancestraux de sanation, parmi eux : les temples ancestraux des rites, (collines, cours d'eau, forêt), le culte des ancêtres, la confession publique, *l'ésoak*, conciliabule de déballage et de recommandations, la potion dégoûtante consommée pour purifier et soigner le *tso*, et dont l'amertume, on l'a vu, vise à prendre conscience de l'abomination qu'entraîne tout acte paricide, suicidaire et incestueux ; la numérogie ancestrale *beti* endossée sur le chiffre 9 exprime la plénitude, par exemple dans la gestuelle et la consommation des remèdes ; elle nous plonge dans la dimension métaphysique des croyances et rites *ewondo* . Il s'agit là des omissions voire des réductions du syncrétisme que fustige déjà au XVII^e siècle le luthérien alsacien J. Konrad Edanauer (1603-1663).

Aussi, existent-ils des gestes, des paroles et même des matériaux étrangers à la culture ancestrale : prières, signe de croix, lecture de la *Bible*, homélie, offrandes en argent, sacrements, bougies, encens, chapelet, cendre et instruments de musique occidentaux tels que: les pianos, les guitares, les flûtes, les haut-parleurs et les microphones ¹²¹ sans oublier les bénédictions au nom de la Sainte-Trinité : « Dieu le Père, le Fils et le Saint-esprit»¹²².

Au regard de ce qui précède, il ne fait pas de doute que le syncrétisme religieux pratiqué par les *Ewondo* est le prototype de fusion d'éléments hétéroclites voire disparates. Voici un constat assez éloquent fait par Mgr Owono Mimboé, évêque d'Obala, dans sa circulaire n°19 de novembre 1990. Le prélat y mentionne :

¹²¹ Olivier Engouté, 40 ans, prêtre, Yaoundé, 02 decembre 2014.

¹²²Idem.

-les prêtres se font payer par leurs malades pour les actions qu'ils mènent auprès d'eux en tant que pasteurs mandatés par l'évêque, en exigeant : cabris, poulets, argent ;

-on se rend dans n'importe quelle localité, souvent la nuit, et parfois à l'insu de l'autorité ecclésiastique territorialement compétente, ou contre sa volonté, pour célébrer des messes de guérison ou d'exorcisme ;

-on procède à des séances de divination, à des enlèvements de fétiches, parfois après les avoir dépouillé de leurs vêtements ; on désigne à la vindicte publique des individus ou des familles supposées responsables de maladies, d'envoûtement, d'empoisonnement ou de sorcellerie ; on terrorise les populations par des menaces de mort, de punition etc.

-des prêtres célèbrent des messes insolites et sacrilèges avec du sang de chèvre ou de mouton mélangé au vin dans le calice qu'ils donnent à boire aux fidèles.

-d'autres procèdent à des rites purement païens : enterrement de chats et de chiens dans les cours, de bouteilles, d'herbes, d'oeufs de poule derrière les cases et ailleurs.

On le voit, nombre des prêtres et fidèles *ewondo* font ce que Pierre Levêque désigne par le concept « syncrétisme-amalgame » qui altère considérablement l'authenticité voire l'originalité de la religion originelle des *Ewondo*, par l'omission et le mélange hétéroclite des rituels et éléments-clé des rites ancestraux, sans oublier la dominance des emprunts du christianisme. Ce qui montre l'échec de tout essai de fusion équilibrée des composants de deux religions voire deux cultures en une seule. Cet échec de fusion voire de compromis illustre à suffisance la théorie de C. Lévi-Strauss, selon laquelle la miscibilité des cultures n'est pas évidente compte tenu de l'écart différentiel entre les deux cultures, chacune étant considérée comme un tout irréductible. Raison pour laquelle les nouvelles pratiques de rites qui intègrent à la fois les éléments de la culture *ewondo* dans la liturgie Catholique ne peut qu'aboutir à un mélange artificiel de choses hétéroclites.

Sous ce prisme, dans la dynamique évolutive des pratiques religieuses en Afrique, nous sommes en droit de questionner les perspectives de l'inculturation du catholicisme dans les sociétés africaines à l'époque de la seconde évangélisation post conciliaire de Vatican II. Autrement dit, l'orientation nouvelle de la mission catholique décidée au concile Vatican II a-t-elle réellement atteint à cent pour cent l'objectif d'africaniser le catholicisme ? En fait, notre enquête révèle qu'en dehors du syncrétisme, nombre d'Africains dont les *Beti*, évoluent de plus

en plus vers des attitudes parallèles à la pratique religieuse ancestrale; on assiste dès lors au dualisme religieux, quatrième attitude révélatrice des mutations religieuses de l'ère post - missionnaire.

E. Le dualisme religieux.

Par définition, le dualisme est la doctrine ou le système qui garantit la coexistence de deux éléments ou systèmes (religieux ou philosophiques) différents, irréductibles. Il s'oppose au monisme. Dans le domaine de la pratique religieuse, le dualisme renvoie à un système de coexistence de la religion traditionnelle avec une autre confession ; il se manifeste plus concrètement par une attitude ou une pratique alternée des rites traditionnels et étrangers¹²³. Dans le cadre du peuple *ewondo*, force est de constater que depuis la période missionnaire, face aux multiples souffrances : maladies, sorcellerie et autres calamités, le pénitent se confie tantôt aux guérisseurs traditionnels, tantôt aux prêtres et pasteurs¹²⁴. Cette catégorie de personnes fait donc montre d'une fidélité alternante à l'endroit de systèmes de croyances différents. Quelles peuvent en être les raisons et les manifestations ?

Plus profondément, la raison principale du dualisme religieux réside dans le sens primordial du rite tel que rappelé dans le cadre conceptuel et théorique de ce travail. En substance, le rite est compris comme l'expression de la pensée religieuse tenant d'un certain nombre de préoccupations matérielles et psychologiques. Bronislaw Malinowski, l'une des têtes de proue du fonctionnalisme ne pense pas autrement. Selon l'auteur, les rites sont des obligations dictées par la société pour réglementer la vie humaine. C'est le même sens que lui attribue le sociologue E. Durkheim lorsqu'il associe les rites à des comportements religieux ayant une fonction sociale. Or, eu égard à la paupérisation galopante chez les *Ewondo*, certains espèrent trouver les solutions en pratiquant tantôt les rites ancestraux, tantôt ceux d'une autre religion ; le but étant le même : avoir un mieux-être, (santé, sérénité, protection, sécurité, prospérité...), par une adhésion alternante à la religion ancestrale et à celle étrangère. Écoutons à ce sujet l'abbé Charles :

Malgré la foi, l'homme demeure seul dans la vie, il a besoin d'être entouré de protection. Certains s'intéressent à Dieu, d'autres au diable. L'enfant a besoin de ses parents pour être fort. Nous avons la foi et nous demandons toujours l'aide de Dieu. Nous prions tous le temps et le besoin est toujours là... Il faut

¹²³ Notons que le dualisme n'est pas synonyme de la duplicité qui désigne plutôt le comportement d'une personne ambiguë voire hypocrite. La duplicité est synonyme d'hypocrisie, de déguisement et de mascarade. Microsoft ® Encarta ® 2009. Dans notre analyse, nous parlons du « dualisme » : une attitude religieuse parallèle entre la religion ancestrale et une autre religion.

¹²⁴ Béatrice Atangana, 88 ans, Ménagère, Ngoulmekong, 10 janvier 2019.

savoir qu'il y a entre Dieu et nous, des forces des ténèbres, et on n'y voit pas clair (...). Qui peut douter de l'existence des esprits ? Personne. Si le Christ a chassé les démons, qui peut en douter ? Si nous croyons à la *Bible*, nous pouvons croire que chez nous aussi il y a beaucoup d'histoires analogues. Et il arrive qu'on ait peur. Y a-t-il des revenants ? Ici on raconte des histoires de ce genre et beaucoup de gens sont venus chez moi, persuadés d'avoir vu le visage de la silhouette de gens morts depuis un certain temps déjà, pour me demander une bénédiction. Ils peuvent s'évanouir de saisissement. Je prie avec eux pour les calmer... Quand les missionnaires sont venus, ils ont tout rejeté ; c'était pour eux du paganisme. Nous faisons aujourd'hui marche-arrière pour mieux comprendre la réalité¹²⁵.

De cet échange entre le professeur R. Luneau et l'Abbé Charles officiant dans une paroisse en pays bantou, il ressort l'idée selon laquelle, soucieux de leur santé, misère et angoisse, les tenants du dualisme se recourent tantôt vers les traditionalistes, tantôt vers les apôtres du christianisme, pourvu d'obtenir le bonheur, *mvoé*.

Au-delà du sens conceptuel du terme religion, qui est la relation entre le transcendant, Dieu, et l'être humain, il apparaît clairement que la pratique religieuse chez les Bantou et particulièrement chez les *Bei*, n'est guère fortuite voire gratuite. Sous ce prisme, bien qu'enraciné dans sa tradition, l'adepte du dualisme ne peut se contenter d'une seule religion. Il manifeste l'adhésion à toute autre religion en plus de celle ancestrale, pourvu qu'il espère y trouver le bonheur dans le présent, ou au moins à court terme, tout en restant africain¹²⁶. La pratique des rites ancestraux ne l'empêche donc guère de solliciter un chemin alternatif, les sacrements et les prières chrétiens par exemple. Le Père M. Hebga, ne dit pas autre chose lorsqu'il écrit :

Vous les surprenez chez les guérisseurs, chez les marabouts ou les devins pour retrouver la santé, la chance ou damer le pion à un adversaire qui peut être un collègue de l'université ou de la haute administration. Il en est de même pour les pasteurs et les prêtres, les religieux et les religieuses, dont un grand nombre, sinon tous, croient à la sorcellerie et à la magie plus qu'ils ne l'avouent, quand ils n'y recourent pas eux-mêmes¹²⁷.

Il est intéressant de noter que les comportements de dualité sont affichés non seulement par les couches populaires, supposés les plus pauvres, ou encore par des laïcs, mais également par des hommes et des femmes d'églises, sans distinction de grade, sans omettre l'élite intellectuelle et administrative. Lorsqu'on connaît le rôle majeur de cette importante classe dirigeante dans la conduite du peuple, on peut raisonnablement déduire l'effet de masse que produit leur dualisme au sein de la société. Aussi paradoxale que cela puisse paraître, en Afrique

¹²⁵R. Luneau, "Prêtres africains et traditions ancestrales", in *Histoire et missions chrétiennes*, 2007/3 (n°3), p. 43-54 ; <https://www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-culture-religieuses>, consulté le 12 décembre 2019.

¹²⁶ De Hontheim A., *Casseurs de diables et collecteurs d'art : tentatives de conversions des Asmat par les missionnaires pionniers protestants et catholiques*, Bruxelles, Peter Lang, 2008, pp. 38-40.

¹²⁷ Hebga, *Emancipation d'Eglises sous tutelle...*, p. 55.

contemporaine, “même des abbés égorgent des poulets en cachette” pour célébrer les rituels de guérison, de protection ou de prospérité¹²⁸.

En pays *ewondo*, il est significatif de noter que certains fidèles de l’église catholique ou protestante, tombés malades, consultent parallèlement les guérisseurs traditionnels ou tradi-praticiens et les médecins. Il convient de signaler que ce parallélisme de croyances se manifeste jusqu’au fin fond des villages, ainsi que le révélait Mgr Jean Zoa : “Dieu sait combien nos masses rurales même scolarisées, vivent avec une mentalité pré-scientifique et « fétichiste », tuant toute possibilité d’une montée collective et rapide. Voilà un mal qui mériterait le nom de fléau pour toute l’Afrique”¹²⁹.

Mais ce que le prélat considère comme fléau, c’est-à-dire le recours des fidèles de son archidiocèse aux hommes de rites traditionnels, *Bot mebala*, constitue à vrai dire l’option de la majorité de la population qui bien que christianisée, n’hésite pas de recourir à un thérapeute africain de son village ou du quartier. Remarquons que ces derniers sont d’ailleurs parfois réputés efficaces dans les soins des maladies incurables dans les hôpitaux modernes. Ils font même l’objet de recommandations non seulement des médias, mais aussi de certains consultants de la médecine occidentale.

V. Mulago fait le même constat :

Qui n’a jamais reconstruit de ces cas décevants : un tel qui a été vingt, trente ans durant, un excellent chrétien, voilà que soudain il retourne aux pratiques de ses ancêtres. Hypocrisie ? Peut-être ! Telle brave chrétienne ne peut se passer de certains rites qu’elle sait néanmoins défendus *sub gravi*. Menaces et raisonnements peuvent lui arracher des promesses mais à la prochaine venue d’un bébé au monde par exemple, elle retournera à ses superstitions¹³⁰.

C’est ce qui fait dire à Placide Tempels que : “Le Négro-africain, qu’il soit baptisé ou non, retourne toujours chercher dans la tradition ancienne des solutions pratiques au grand problème de la vie et de la mort”¹³¹.

Tout compte fait, ce qui reste des rites et des structures sociales mises en place à l’ère coloniale ne satisfait plus entièrement les pénitents. Le Pape Jean Paul II y voit une limite de la première évangélisation dans le continent africain :

¹²⁸ Deniel, “Croyances religieuses et vie quotidienne. Islam et christianisme à Ouagadougou”, in *Recherches voltaïques*, n° 14, 1970, p. 128.

¹²⁹ Messina, *Jean Zoa...*, p. 64.

¹³⁰ V. Mulago, “Nécessité de l’adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo” in *Les prêtres noirs s’interrogent*, Paris, Cerf et Présence Africaine, p. 21-22. Réédition : L. Santedi Kinkufu, G. Bissainthe et M. Hebga (présenté par), *Des prêtres noirs s’interrogent. Cinquante ans après*, Paris, Karthala et Présence Africaine, 2006, pp. 21-22.

¹³¹ P. Tempels, *Philosophie bantu*, Kinshassa, Limeto, 1971, p. 5.

Pour plusieurs Pères synodaux, déclare le Magistère de l'Église catholique romaine, l'Afrique actuelle peut être comparée à l'homme qui descendit de Jérusalem à Jéricho ; il tomba entre les mains de brigands qui le dépouillèrent, le rouèrent de coups et s'en allèrent le laissant à demi-mort (CF Luc 10, 308-37). L'Afrique est un continent où d'innombrables êtres humains-hommes et femmes- sont étendus, en quelque sorte, sur le bord de la route, malades, blessés, impatients, marginalisés et abandonnés. Ils ont besoin de bons samaritains qui leur viennent en aide.¹³²

A vrai dire, dans les conditions de vie actuelles, les *Ewondo*, comme d'autres Africains, traversent une crise ; tout porte à croire que les programmes d'ajustement structurels imposés par les institutions financières mondiales (Banque Mondiale, Fonds Monétaire International) et bien d'autres, n'ont fait que plonger les pays africains dans l'endettement et une pauvreté chronique, source de dépressions et de convulsions durables. Les *Beti*, certainement par l'opportunisme et le pragmatisme qui les caractérisent, préfèrent par un calcul d'intérêt, consulter alternativement les tradi-praticiens, les hommes d'Église ou encore les médecins ; selon que les uns ou les autres s'avèrent aptes à satisfaire leurs doléances du présent¹³³.

Une autre raison explicative de ce dualisme est le fait que l'évangile de la première génération des missionnaires, semble ne pas avoir pénétré, transformé suffisamment et durablement l'ensemble des sphères de la vie des indigènes, notamment la famille, la vie professionnelle et publique. Les Pères synodaux vont reconnaître d'ailleurs ces limites de la première évangélisation lors de l'Assemblée Spéciale pour l'Afrique du Synode des Évêques, tenue à Rome du 10 avril au 8 mai 1994. Le constat des Pères synodaux se fonde sur des réalités concrètes telles que : le non respect des droits de la femme, la vénération et le culte des ancêtres et le chômage. Le Cameroun était représenté à cette importante rencontre par Mgr Jean Zoa en sa qualité de Président de la conférence épiscopale nationale. Son intervention au cours du synode est révélatrice des insuffisances de l'action de l'Église pour résorber les problèmes liés à la crise économique qui battait alors son plein au Cameroun dans les années 1990, et qui perdure aujourd'hui. Mgr Jean Zoa met en lumière l'insuffisante implication des forces religieuses chrétiennes pour relever l'Africain des souffrances liées à son exploitation coloniale et à la sévère crise économique¹³⁴.

Dans ce contexte de paupérisation des Africains en général et des Camerounais en particulier, l'archevêque métropolitain de Yaoundé atteste la misère et la démission de l'Église à réduire, sinon à mettre fin à la souffrance des ouailles : d'où les déviances des fidèles qui

¹³² J. Paul II, *Exhortation apostolique post synodale Ecclesia in Africa*, Yaoundé, 1995, p.41.

¹³³ <http://www.hanocultures.com>, consulté le 13-06-2014.

¹³⁴ <http://www.cameroun.unblog.fr>, consulté le 16-06-2013.

perdent confiance aux institutions chrétiennes. Pour le prélat, la première évangélisation missionnaire avait été superficielle ; elle s'est surtout bornée à la transformation spirituelle en omettant les dimensions matérielles, économiques des fidèles. Cette évangélisation est donc incomplète. Tant il est vrai que le corps et l'esprit font un ; aussi, la foi est indissociable de la promotion humaine, *mens sana in corpore sano*¹³⁵. Pour sa part, le Père Hebga affirme que

« Nos dirigeants ont besoin d'argent, de beaucoup d'argent pour faire fonctionner l'appareil ecclésial mis en place par les missionnaires, et au besoin le développer, sous peine d'être accusés d'incapacité ; le tout, bien sûr, dans l'intention de servir Dieu et de sauver les âmes, d'autres disent les hommes. Or, ils n'ont apporté, en entrant dans le clergé, aucun patrimoine : ni compte en banque, ni paquet d'action, ni immeuble. Ils savent d'autre part qu'ils n'ont rien à attendre de leurs familles, souvent très pauvres, de toute façon nullement disposées à subventionner l'Eglise quand elles auraient les moyens. Ils peuvent compter moins encore sur leurs congénères du clergé aussi démunis qu'eux, ou uniquement dévoués à leur propres familles ».

Cette triste réalité du paupérisme apparaît donc comme le tendon d'Achille des églises locales issues des missions mères de l'évangile en Afrique. A l'opposé, nous l'avons vu, les ouailles de la première évangélisation bénéficiaient des structures sociales impressionnantes fondées par les missionnaires : écoles, hôpitaux, orphelinats qui, on l'a vu, constituaient des offres de charme qui remplissaient grâce à d'importantes subventions et aides étrangères, la fameuse « mission civilisatrice ». Le Père M. Hebga est assez explicite sur ce contraste entre le déficit des ressources financières du clergé africain et les fortunes allouées aux missionnaires :

« Les missionnaires, relève-t-il, reçoivent une aide appréciable de leurs pays respectifs, si bien que leurs paroisses et leurs autres œuvres prospèrent. Il n'est pas rare que des chrétiens indigènes, catéchistes en tête, fassent campagne pour le maintien ou l'installation d'un ecclésiaste expatrié de préférence à un prêtre, à un pasteur indigène, parceque « avec les Blanc, ça marche » ; ils construisent, ont des voitures et entretiennent des plantations industrielles ». Parfois même l'évêque désireux de voir se développer tel secteur de son diocèse, le confiera naturellement à ceux qui ont des moyens d'investir. Le prêtre africain, traité de paresseux, d'incapable, sera refoulé dans un poste ingrat, ou bien mis sous la dépendance d'un Européen ».

P46.

¹³⁵Http : //www.cameroun.unblog.fr, consulté le 16-06-2013.

On comprend dès lors l'attitude dualiste des chrétiens *ewondo* qui espèrent le bien de la part de n'importe quelle confession hormis la pratique de leurs rites traditionnels. Ils se déguisent opportunément tantôt en catholique, tantôt en protestant, ou encore en pentecôtiste, et même en musulman, pour espérer y trouver des réponses à leurs difficultés quotidiennes. C'est pourquoi il n'est pas rare de rencontrer certaines personnes ce dimanche à l'Église catholique, l'autre dimanche au culte protestant, le lendemain dans les séances d'exorcisme et de guérison des pasteurs pentecôtistes et même chez les marabouts à qui on attribue des pouvoirs magiques. Le fondement psychologique de la religion trouve ici son sens, car la croyance est de prime abord un fait psychologique. En effet, traumatisé, malade, aigri, on va à gauche et à droite où l'on promet monts et merveilles. N'est-ce pas cette voie alternante que Charles Atangana, le Chef Supérieur des *Ewondo* et des *Bene*, tout en soutenant l'œuvre d'évangélisation des missionnaires, n'avait cessé de conseiller aux siens d'apprendre tout ce qui peut contribuer à leur mieux-être, y compris la tradition¹³⁶. Cette attitude relève en fait de la vision religieuse des *Beti* : Telle qu'elle nous apparaît des développements précédents, c'est-à-dire : pragmatique, utilitariste et opportuniste. Atangana Béatrice, l'exprime sans détours : «Lorsqu'il y avait des malheurs ou des problèmes dans la famille, Atangana Ntsama réunissait tout le monde pour restaurer la paix suivant des rituels»¹³⁷.

Il n'est pas superflu de souligner ici que lors de sa désignation comme Chef Supérieur par les autorités coloniales, Charles Atangana Ntsama fit consacrer ce strapontin par une cérémonie traditionnelle chez lui à Efoulan, selon les canons de la religion traditionnelle. On continue à voir aujourd'hui que dès la nomination d'un *Ewondo* ou d'un *Beti* en général ou tout autre africain, à une haute fonction, il se fait immédiatement intrôniser, conformément aux rituels traditionnels de sa société ancestrale, par les *zomeloa* et autres supposés initiés en la matière. Preuve de la dualité religieuse des élites africaines. Mgr J. D. Sangu, Évêque de Mbeya en Tanzanie et F. Kahasele Lumbala illustrent ce système dualiste de nombre d'Africains par deux métaphores intéressantes du chrétien africain : il chemine avec deux bâtons : un païen et un chrétien, avec le chapelet le matin et la sorcellerie l'après-midi¹³⁸.

À l'analyse, il apparaît clairement que le dualisme religieux, l'une des attitudes de certains *Ewondo*, Africains et autres chrétiens en général, résulte de trois déterminants majeurs :

¹³⁶Bolo, « Les rites de purification... », p. 112.

¹³⁷ Béatrice Atangana, 88 ans, Ménagère, Ngoulmekong, 10 janvier 2019.

¹³⁸ L. Mpongo, *Inculturation-contextualisation face à la théologie classique*, Yaoundé, Presses de l'U.C.A.C., 103 p.

Primo, le bien-fondé de la pratique religieuse sous-tendue par deux théories : la rationalité du phénomène religieux défendue par Max Weber et la fonction voire la justification sociale des rites, postulée par Braunsislaw Malinowski et E. Durkheim.

Secundo, la dépression économique et psychologique dont souffre l'immense majorité d'Africains, en l'occurrence les *Ewondo*; Dans ce contexte de crises, les pratiques dualistes observées ici apparaissent comme l'expression religieuse de la misère économique ambiante. Cette réalité obéit au postulat de K. Marx qui indique que « la religion est l'expression pathologique d'une misère économique éprouvée par des gens qui espèrent et qui croient en au-delà qui viendra compenser toutes les privations au cours de cette existence traversée par une vallée de larmes ». Ce postulat est d'ailleurs partagé par S. Freud qui perçoit dans la pratique d'un rite un phénomène produit par le traumatisme psychologique. On peut y greffer l'inadéquation entre la croissance démographique galopante et la dépression de l'offre caritative des missionnaires chrétiens depuis l'autonomie des églises locales et l'africanisation du clergé.

Compte tenu de ce qui précède, le dualisme religieux des *Ewondo* révèle que leurs pratiques religieuses relèvent de l'intelligence à s'adapter, sans couper leurs racines, à un contexte économiquement, politiquement et socialement difficile. Sans se couper de leur culture ancestrale, dès que confrontés à diverses vicissitudes, ils adhèrent aisément à un système différent susceptible de répondre à leurs besoins. Le penchant vers une dualité avec le christianisme semble nourri par des apparentements analysés plus haut, entre la religion *ewondo* et le christianisme. À cet égard, aux yeux des dualistes, les rites chrétiens sont plutôt complémentaires aux rites traditionnels. Par voie de conséquence, pour des calculs d'intérêts immédiats, certains *Ewondo* manifestent des conversions superficielles voire d'apparence pour telle ou telle confession religieuse. Cette attitude cache en fait un rapport de forces entre ce qui reste des rites traditionnels condamnés par la colonisation d'un côté, et les produits nouveaux des entreprises religieuses occidentales chrétiennes, assez charmants. Refusant de se prononcer sur ce dilemme, les partisans du dualisme, sortes de "chauve-souris", manifestent donc une double fidélité à deux religions différentes ; leur conversion au christianisme n'est donc que de façade et relève du pur formalisme de la rationalité de la pratique religieuse soutenue par Max Weber, justifiant le pragmatisme et l'opportunisme à souhait des *Beti*, adeptes à toute confession propice en plus de celle ancestrale.

Des différentes attitudes affichées par les *Beti* suite au contact avec le christianisme, on peut raisonnablement avancer la démarcation entre la religion, relation entre le transcendant et l'homme, des justifications des comportements religieux liés, on l'a vu, par des conditions plutôt sociales, économiques et environnementales. N'est-ce pas d'ailleurs ce qui explique parmi les mutations observées, la subsistance, toute proportion gardée des croyances ancestrales, principalement celle d'un Dieu créateur de l'univers et suprême justicier. Ce qui témoigne la perennité des formes primitives de la religion d'un peuple à l'intar des *Ewondo*, nonobstant les vicissitudes de l'histoire, notamment l'acculturation et l'inculturation.

On le voit, cette réalité visible dans le syncrétisme, le dualisme et la résistance obéit à la théorie de la survivance des vestiges de stades culturels, défendue par l'anthrologue britannique E. Burnett Tylor.

Ayant ainsi mis en lumière différentes mutations religieuses chez les *Ewondo* suite au contact séculier avec l'Occident chrétien depuis 1901, nous abordons dans le dernier chapitre de notre enquête, les conséquences de ces mutations.

**CHAPITRE V: LES CONSEQUENCES
DES MUTATIONS RELIGIEUSES CHEZ
LES *EWONDO* ET LES PERSPECTIVES**

Tel que nous l'avons étayé, plus d'un siècle d'évangélisation chrétienne au Sud-Cameroun ont abouti à des transformations remarquables des pratiques et attitudes religieuses chez les *Ewondo*. Cette réalité, fruit de l'acculturation coloniale et de l'inculturation post Vatican II, a entraîné, tel que nous l'avons montré au chapitre précédent, des mutations voire des changements durables tant au niveau des rites que des comportements des *Ewondo*. Eu égard au caractère transversal du phénomène religieux ainsi qu'à la complexité de la culture, concept qui, faut-il le rappeler, englobe de manière systémique tous les aspects de la vie d'un peuple : croyances, rites, langue, morale, économie, vision du monde, interprétation de l'univers et art, de toute évidence, les mutations intervenues dans les pratiques et attitudes religieuses ne pouvaient d'impacter d'autres segments de la société. Dans quels domaines et comment se manifesta concrètement cet impact? Quelles en sont les conséquences et les perspectives ? Ce dernier chapitre y répond par un dyptique :

Le premier volet dévoile les multiples conséquences qu'entraînent les nouvelles pratiques et attitudes religieuses survenues chez les *Ewondo*.

Le second dégage les perspectives de la religion africaine en général et *ewondo* en particulier, à l'ère de la mondialisation.

I- Les conséquences des mutations religieuses chez les *Ewondo*

Nous pouvons les recenser sur les plans religieux, sociaux, économiques, psychologiques et environnementaux.

A. Les conséquences religieuses

Notre enquête dévoile trois conséquences majeures au niveau religieux : la disparition des rites authentiques *ewondo*, le regain de la sorcellerie, le clivage entre syncrétistes et antisyncrétistes et l'essor du pluralisme religieux.

1. La disparition des rites traditionnels et le regain des pratiques de sorcellerie

L'un des rites traditionnels qui bat de l'aile est le culte des ancêtres. En témoigne l'état peu reluisant des tombeaux et des cimetières dans les villes et villages chez les *Ewondo* et le désintéressement affiché par la génération actuelle aux rituels de vénération des morts.

Photo n° 17: Profanation d'un cimetière en pays *ewondo*



Source : <https://journalintegration.com>, consulté le 02-04-2018.

Il en découle une rupture entre les ancêtres et leurs descendants. Dans ce cas, les *Ewondo* se privent des ultimes médiateurs entre Dieu et les vivants ; ce qui les fragilise face aux difficultés quotidiennes car privés des forces de protection, de défense et de prospérité. Ce comportement les rend ainsi vulnérable à la sorcellerie¹. J-M. Ela indique sans ambages à ce sujet :

Au lieu que les chrétiens d'Afrique se contente d'invoquer les saints dont ils ignorent parfois tout, il nous faut, à partir de notre expérience de communication avec les ancêtres, repenser le mystère de l'église comme une communion avec les ancêtres, repenser le mystère de l'Église comme une communion totale avec ceux qui, pour la tradition africaine ne sont pas des dieux mais des médiateurs de la vie et des bienfaits dont Dieu seul est la source (...). Une Église qui, dans sa prière officielle fait mention d'Abel le juste, du sacrifice d'Abraham et de celui qu'offrit Melkisédék (prière eucharistique), ne peut qu'exclure nos ancêtres de son mémorial.²

Pourtant, à l'opposé des *Ewondo*, on observe une plus grande intimité dans les rapports entre les vivants et leurs ancêtres à travers le culte des crânes considéré ici comme un riche héritage religieux³. Outre le culte des ancêtres, des rites de purification et d'initiation tels que

¹ C. Abega, "Approches anthropologiques de la sorcellerie", in *Justice et sorcellerie*, Yaoundé, Karthala, pp. 33-45 et Bingono Bingono, *Evu, sorcier : Nouvelles*, Paris, L'Harmattan, 2009, pp. 10-15.

²Ela, *Ma foi d'Africain...*, p. 53.

³Ce faisant, les Bamiléké de l'Ouest-Cameroun accorde un important aux rites adressés à leurs ancêtres, cf. J. M. Tchegho, *L'enracinement culturel en Afrique : une nécessité pour le développement durable. Le cas des Bamiléké au Cameroun*, Yaoundé, Edition Démos, 2001, pp. 23-35.

so, l'*ongunda*, de guérison comme l'*esié*, de protection et de prospérité tels que le *Ngi* et le *Mevungu*, ainsi que les oracles et les ordalies ne sont plus que de vagues souvenirs, les missionnaires et l'administration coloniale les ayant interdits. Philomène affirme à ce sujet :

Partout Charles Atangana allait dire que les missionnaires vont arriver... On a répandu la police pour surveiller si les gens avaient cessé leurs rites. On arrêtait tous ceux qu'on surprenait en train de les pratiquer...⁴

L'effet immédiat de la disparition des rites traditionnels fut la recrudescence des pratiques de sorcellerie. Ainsi désarmés de leurs rites de défense et protection comme le *Ngi* ainsi que des techniques divinatoires comme l'oracle, *ngam* et l'ordalie, *élon*, les populations devinrent désormais vulnérables dans le combat permanent entre les forces du bien et celles du mal⁵.

Dès lors, s'installa la confusion totale pour savoir qui est méchant qui ne l'est pas, qui est sorcier qui ne l'est pas. Ce flou permit ainsi aux sorciers d'évoluer paisiblement sans s'inquiéter d'être démasqués aux multiples maux dont les populations souffraient (maladies, stérilité, mort...)⁶. La sorcellerie (*ngbel*) est marquée par des compétitions des sorciers où les individus s'affrontent pour leur propre compte ou celui de leur groupe⁷. Les perdants meurent et surtout sont victimes du cannibalisme⁸. L'une des caractéristiques du *ngbel* serait une dette anthropologique : celui qui est invité à manger de la chair humaine doit aussi en offrir ; le plus souvent l'offrande ou la victime doit avoir un lien de parenté avec le sorcier⁹. Le *Ntondeban* est le fait de se transformer en animal. L'homme prendra la forme d'un animal quelconque soit pour faire du bien soit pour faire du mal à ses semblables¹⁰. On le voit avec la disparition des rites traditionnels et de grands initiés, on assiste à un regain de pratiques de sorcelleries occultes. À cette conséquence des mutations religieuses se greffe le clivage entre les synchrétistes et les anti-synchrétistes en pays *ewondo*.

2. Le clivage entre syncretistes et anti-syncretistes

⁴ Philomène, citée par Vincent, *Traditions et transition ...*, p. 80.

⁵ Ibid., p. 117. Autrefois, quand on s'apercevait qu'une femme avait l'*évu* on l'amenait chez un grand féticheur. Il condamnait son *évu* si bien que celui-ci ne pouvait plus tuer.

⁶ Owono, "Pauvreté et paupérisation...", p.168. À cet effet, Le *Kong* est une espèce de commerce de vies humaines qui consiste à le tuer mystérieusement. Et après sa mort, la victime est supposée aller travailler dans un pays lointain au service d'un patron à qui il a été vendu par son meurtrier qui perçoit pour cela une somme d'argent.

⁷ Ibid.

⁸ D'où l'expression courante "manger quelqu'un dans la sorcellerie", *adi mô* à *ngbel*.

⁹ E. Ordigues, *L'oedipe Africain*, Paris, L'Harmattan, 1984, p. 196. C'est donc un cycle infernal dont il est impossible de sortir sans le *Tso'ô*.

¹⁰ Owono, "Pauvreté et paupérisation...", p.168.

Tel qu'au cours des premiers siècles de la mission chrétienne, pendant l'époque médiévale et la Réforme, les nouvelles pratiques rituelles à l'issue de concile Vatican II ont soulevé des controverses voire des polémiques tant au sein de la curie romaine qu'au niveau du clergé local en Afrique. Cette situation récurrente dans l'histoire des missions a pris en pays *ewondo* un tournant décisif en opposant, d'un côté les tenants du syncrétisme et de l'autre les antisyncrétistes au premier rang des quels Mgr Jean Zoa, premier Archevêque de Yaoundé depuis le 21 septembre 1961, un mois après la démission de Mgr Graffin le 14 août de la même année, jusqu'à sa mort en 1998.

Informé des séances de guérison des cas de *tso* par certains prêtres exorcistes, l'Archevêque métropolitain réagit en réitérant les directives prises à l'encontre de telles pratiques, notamment l'arrêt total de toute activité ayant trait au service de la guérison du *tso*¹¹. Rappelons que les célébrations du *tso'o* sont sullictées jusqu'aujourd'hui à cause d'une mort violente et accidentelle, ou parcequ'il y a eu succession de plusieurs décès dans la même famille. La position de la hiérarchie ecclésiastique sur le rite *tso'o* par le clergé est élucidée au quatrième point du conseil épiscopal de septembre 1984 à Mvolyé, ayant pour thème : "Sens chrétien de la souffrance, des épreuves et des échecs à la lumière du mystère de la croix. Le chrétien et le rite *Tso'o*"¹². Dans son exposé de circonstance, comme dans la plupart de ses homélies, Mgr J. Zoa déclarait :

Ce que je reproche à ces prêtres qui sont devenus les ministres spécialistes du *Tso'o* : ce sont les pratiques de certains confrères et leur précipitation qui font fi des étapes et des démarches indiquées sur le plan disciplinaire. Cette précipitation crée des confusions doctrinales : que signifie le sang d'un cabri au cours de l'eucharistie ? Elle rejoint la pratique des charlatans qui prétendent conjurer le malheur. Elle stoppe du même coup le progrès spirituel possible chez les personnes et les familles éprouvées en tentant d'occulter et d'évacuer selon St-Paul, le mystère de la croix (...) pour ne pas réduire à néant la croix du Christ...La pratique du *tso* est équivoque et crée des ambiguïtés doctrinales. Au nom de qui intervient le prêtre ? Au nom de l'évêque qui lui a imposé les mains ? Ou alors au nom d'un pouvoir traditionnel hérité de son ethnie. Pourquoi faire croire aux gens que tel prêtre peut célébrer une messe efficace à l'occasion d'un malheur ? Comment ne pas signaler tous les trafics sordides qui ont lieu à ces occasions : en nature et en espèce ?¹³

On le voit, deux arguments fondaient la position du prélat contre les nouvelles pratiques des rites traditionnels : le premier argument est le souci de maintenir voire de défendre l'orthodoxie de la doctrine catholique face à la confusion doctrinale ayant pignon sur rue au sein de la communauté chrétienne au sujet de l'inculturation. Le second argument est l'ensemble de dérives pastorales qui en résultent.

¹¹ Lettre du 15 septembre 1982 de l'Abbé B. Tsila à Mgr J. Zoa, Annexe n° 10.

¹² Messina, *Jean Zoa Prêtre...*, p. 187.

¹³ Messina, *Jean Zoa Prêtre...*, p. 187

Au plan doctrinal, *stricto sensu*, Mgr J. Zoa, bien que reconnaissant le bien-fondé de l'inculturation et ayant lui-même participé aux travaux y relatifs au concile Vatican II, fustige un retour "précipité" aux pratiques ancestrales et surtout un amalgame entre celles-ci et la liturgie catholique. À cet égard, le prélat, en tant que Magistère de l'Église catholique romaine, condamne fermement toute confusion doctrinale au nom de l'inculturation, par exemple le mélange et la consommation du sang des animaux lors de l'eucharistie, sacrement ultime de la chrétienté. Tout en préconisant l'ouverture de l'Africain à la mission de l'Église, il rejette un retour aveugle sans discernement aux croyances traditionnelles, conformément à l'encyclique *Redemptoris mission*. C'est dans ce sens qu'il indique :

Je pense que l'insistance sur l'inculturation dérive d'une certaine confusion causée par l'expérience de la première évangélisation qui identifiait le noyau du message chrétien avec des expressions au contraire culturellement reformées et des blessures et traumatismes de l'esclavage et du colonialisme... Ce que je veux préciser par contre, c'est qu'il ne faut pas faire de l'inculturation un point en soi de la doctrine chrétienne, l'ériger en système, mais un élément qui reste relatif aux vérités centrales de la foi... Ne pas relativiser les aspects dérivés de l'inculturation postconciliaire, comme les rites font en effet oublier la nécessité d'aller jusqu'au cœur des questions les plus profondes que l'homme africain se pose¹⁴.

En clair, Mgr J. Zoa répondant à la situation pastorale marquée par le regain des pratiques rituelles nouvelles dans l'archidiocèse de Yaoundé, invite les fidèles et les prêtres à plus de prudence et de discernement dans l'application de l'inculturation. Bien qu'ayant autorisé la célébration de la messe en *ewondo* de Ndzong-Melen, il fustige le retour aveugle aux rites ancestraux. Parallèlement, il condamne la confusion que les prêtres exorcistes établissent entre leur vocation sacerdotale et la fonction de guérisseur traditionnel. C'est ainsi qu'il rappelle que leur fonction relève du pouvoir sacerdotal reçu de l'évêque par l'imposition de ses mains lors de leur ordination. Tandis que le pouvoir d'un guérisseur traditionnel relève de l'ordre ancestral. À ce titre, aucun prêtre diocésain n'a de pouvoir que celui reçu de son évêque, sinon il est considéré par ce dernier *persona non grata*. L'Archevêque métropolitain martela fermement :

Je réitère les recommandations que je vous ai faites le 13 septembre :

- La stabilité ;
- L'arrêt total de toute activité ayant trait à ce que couramment vous appelez *Tso'o* au service de la guérison¹⁵.

Tout au long de son épiscopat, l'Archevêque de Yaoundé, Mgr J. Zoa a stigmatisé les divagations de certains prêtres avec leurs acolytes qui, selon lui, veulent voir et chasser le diable partout, en refusant la rationalité qui doit caractériser tout comportement humain et que suppose

¹⁴ Bolo, "Les rites de purification"..., p. 117.

¹⁵ Messina, *Jean Zoa*..., p. 69.

la vraie foi. Pour Mgr J. Zoa, la foi en Jésus Christ suffit pour libérer l'homme des forces du mal. À cet égard, la célébration du rite *tso'o* à l'église chrétienne constitue une déviance pastorale. Face aux turpitudes des siens, le prélat indique la voie de la vraie inculturation dans son homélie du nouvel an 1994 par une action missionnaire authentique qui remet tous devant la personne et la parole de Jésus, Seigneur de l'Histoire ayant lui seul la force de sauveur, en les guérissant. Cette position est reprise à la première assemblée du synode des Évêques pour l'Afrique en 1994.

Pour le prélat, tous ceux qui s'aventurent aveuglement dans cette entreprise syncrétique sont des "messies" qui représentent un vrai danger et une vraie menace pour la paix et la tranquillité sociale. L'archevêque s'en prend avec vigueur au syncrétisme rétrograde et aberrant, promu et entretenus par certains clercs catholiques qui, avec la complicité de fidèles et la bienveillance de certaines autorités administratives et policières sèment haines mortelles et divisions destructrices dans les villages, surtout dans les régions du centre et du sud¹⁶.

C'est dans la même veine que le prélat s'est montré plus réticent à l'égard de la reconnaissance des apparitions de la mère de Jésus à Nsimalen du 13 au 21 mai 1986. Il considéra cet évènement comme "de vrais faux messagers"¹⁷. En conséquence, il ne nomma aucun prêtre pour suivre cette affaire. Il faudra attendre quelques années après son décès en mars 1989, pour que fût consacré le sanctuaire de Nsimalen. Cependant, jour après jour depuis le 13 mai 1986, jour de l'annonce de la première apparition de la mère de Jésus à Nsimalen de nombreux fidèles affluaient et affluent encore aujourd'hui au site des apparitions¹⁸.

Il convient de relever que Mgr J.Zoa n'est pas le seul anti syncrétiste. Sa position est partagée par des prélats conservateurs tels que Mgr J. Owono Mimboé, Evêque diocésain d'Obala, qui dénonce les incursions dans son diocèse de certains prêtres syncrétistes. C'est ce qui ressort de sa lettre du 11 octobre 1990 adressée à l'Archevêque métropolitain de Yaoundé.

Il écrit :

Les incursions de l'Abbé Laurent Mvondo sont particulièrement nocives à cette communauté fragile dans sa foi, et sans pasteur pour le moment. Je sais avec quelle sollicitude, quelle délicatesse et quelle charité vous traitez habituellement ces cas. Ce rapport pourra vous donner d'autres éléments précis pour votre dialogue avec l'abbé L. Mvondo. Il serait bon qu'il cesse ces incursions et ces pratiques qui ressuscitent le paganisme dans ses rites et ses croyances : elles ne sont pas chrétiennes¹⁹.

¹⁶Ibid. pp.185-186.

¹⁷ De Frileuze, *Je suis Notre Dame ...*, p. 30.

¹⁸ Olivier Engouté, 40 ans, prêtre, Yaoundé, 02 décembre 2014.

¹⁹ Lettre n° 263/90/ 3.0/4.16 de l'Evêque d'Obala Jérôme Owono Mimboé à S.E. Mgr J. Zoa Archevêque de Yaoundé.

En tout état de cause, la position clairement conservatrice de Mgr Zoa et de J. Owono Mimboé ont entraîné de vives critiques de la part de nombreux clercs, plutôt syncrétistes. Pour ces derniers, l'adoption des éléments culturels propres aux Africains et aux *Ewondo* en l'occurrence, obéit à la lettre, aux conclusions de Vatican II.

Nous pensons qu'il est temps de formuler des règles pratiques pour orienter nos recherches dans le domaine de l'inculturation du message du salut (...). Nous voudrions suggérer quelques pistes de cheminement en inculturation, telles que la Constitution *Ad Gentes* nous le présente. Il s'agit, en somme, de la connaissance approfondie de la culture traditionnelle (*Fulu nnam*) à inculturer ; de la compréhension exhaustive de ses fonctions sociales ; et du jugement à porter en rapport avec le Message, c'est-à-dire déceler ses points de désaccord avec la foi chrétienne. Nous pouvons proposer un exemple de ce genre de recherche sur le rite de veuvage (*Akus*). Si vous êtes d'accord, nous sommes prêts à proposer ce travail à l'occasion de notre journée sacerdotale du 21 mars prochain²⁰.

Au total, se dégagent des polémiques au sein du clergé *beti* entre syncrétistes et antisyncrétistes articulées autour d'une foi inébranlable des *Ewondo* lorsqu'il s'agit de chercher les chemins et les rites que leur offrent de nouveaux cultes. C'est ainsi que tout au long de la présente étude, ils se sont montrés tantôt résistants, tantôt syncrétiques ou encore partisans du dualisme. Ce qui confirme leur altérité religieuse développée durant un siècle de contact avec les peuples étrangers, occidentaux chrétiens en l'occurrence.

Quant aux diverses polémiques survenues à l'époque postconciliaire, il convient de relever que celles-ci semblent récurrentes dans la dynamique des relations interreligieuses, notamment celle du christianisme avec des peuples non-chrétiens. Dans l'histoire des religions, le christianisme se classe en fait parmi les religions foncièrement allergiques au syncrétisme bien qu'il ait lui-même connu des pages syncrétiques. De ce point de vue, on l'oppose souvent entre autres, à l'hindouisme et plus encore au bouddhisme. Fait observable, le christianisme en se répandant dans le monde, a entrepris la suppression des autres religions qu'il a rencontrées sur sa route²¹. Ainsi, l'on peut considérer que la mise en garde de l'Archevêque de Yaoundé aux syncrétistes est de tout temps dans l'Église chrétienne. On la trouve déjà dans le Nouveau Testament, sous la forme d'un refus déclaré de la double appartenance ou du moins de la pratique cumulative. Cette mise en garde apparue encore nettement dans les décrets du concile de Trente, est comme un mécanisme de protection contre les influences indésirables déclenchées par ceux qui ont qualité pour veiller à l'intégrité voire à l'orthodoxie du dépôt révélé, notamment lorsque certains clercs mélangent allègrement pouvoirs mystiques reçus lors

²⁰Archives de la C.D.O.Y.

²¹ [Http://www.missionerh.com](http://www.missionerh.com) consulté le 12 mars 2019

de leur ordination pastorales et activités thérapeutiques, largement inspirées par le milieu culturel dont ils sont issus²².

Il en découle la difficulté de concilier voire d'unir le christianisme « primitif » avec les croyances des religions étrangères, *ewondo* par exemple, nonobstant certains points de convergence entre les deux systèmes religieux, examinés plus haut. Les polémiques doctrinales entre Mgr J. Zoa et ses clercs syncrétistes sont donc révélatrices de l'impossible miscibilité entre le catholicisme et les rites *ewondo*. L'on perçoit ainsi le souci constant des magistères à veiller au respect scrupuleux des frontières supposées bien définies entre le christianisme et les pratiques d'exorcisme ou de guérison ayant pignon sur rue en pays *ewondo*²³.

C'est donc ce qui explique primordialement cette tendance à s'opposer à tous ceux qui se prédisposent à des interactions jugées néfastes, car susceptibles d'aboutir à une mixture indigeste. C'est dans cette perspective que l'histoire des religions peut situer la position de l'Archevêque de Yaoundé contre les déviances des prêtres syncrétistes. C'est dans cette optique qu'il fustige le rapprochement fait par des officiants du *tso'oto* entre l'immolation de l'animal et l'eucharistie. Ce que le prélat qualifie d'ailleurs de « charlatanisme », terme que le dictionnaire Encarta définit comme « manière d'agir dans le but d'exploiter la crédibilité des gens »²⁴.

Eu égard à l'ampleur du phénomène et de ses conséquences désastreuses, l'Archevêque métropolitain de Yaoundé ne limite pas sa réaction au niveau des condamnations verbales, il va désigner pour ce faire une commission diocésaine du service liturgique présidée par Mgr J. B. Ama, alors évêque auxiliaire de Yaoundé²⁵. Ladite commission avait pour mandat de procéder à la vérification et au contrôle avant une éventuelle canonisation des rites traditionnels. Ce faisant, Mgr J. Zoa maintint sa position prise lors du synode africain de 1974, en faveur d'un dépassement de la théologie de l'adaptation. D'après les Pères conciliaires du synode, les chrétiens ne doivent pas s'enliser dans un esprit de retour à la va-vite vers les rites ancestraux.

Toutefois, comme le souligne J.P. Messina, si Mgr J. Zoa se montre réticent pour un retour précipité aux pratiques rituelles ancestrales, il avait néanmoins approuvé le 17 mai 1964 la publication des épîtres et évangiles en langue locale, s'inscrivant ainsi dans la mouvance conciliaire de Vatican II qui remettait alors en cause l'usage exclusif du latin dans la liturgie

²² [Http://chretienssocietes.revues.org](http://chretienssocietes.revues.org), consulté le 10-05-2014.

²³ Messina, *Jean Zoa Prêtre...*, p. 187.

²⁴ Microsoft © Encarta © 2009.

²⁵ Cf. Lettre n° 154/83/18A de l'Archevêque de Yaoundé, le 1^{er} février 1983 à S. E Mgr J-B Ama Evêque auxiliaire de Yaoundé, Archives de la C.D.O.Y.

catholique et ce, au plan universel. Dans le même sillage, il approuva la messe en *ewondo* célébrée en plein air à Ndzong-Melen, quartier de Yaoundé, et animée par la musique et la chorégraphie traditionnelles, à l'aide des instruments africains authentiques (tam-tam, balafon, etc.).²⁶

En effet, la chorale en question libellée « Maîtrise Croix d'Ebène de Ndjong Melen », est un orchestre africain de la liturgie chrétienne créée en janvier 1963 par l'Abbé Pie-Claude Ngumu, alors vicaire de la Cathédrale Notre Dame de Victoire de Yaoundé. En mars 1966, le siège de la chorale fut déplacé de la cathédrale à la paroisse de Ndjong Melen où l'Abbé P. C. Ngumu fut affecté curé fondateur. Retenons que la messe connaissait ici une solennité extraordinaire par des instruments, chants, gestes et danses traditionnels *Beti*. Le dimanche à Yaoundé, la messe célébrée en plein air à Ndjong Melen et souvent transmises par la radio nationale du Cameroun, connaissait une liesse populaire doublée de la curiosité débordante de foules nombreuses, d'origines diverses, y compris des étrangers. À vrai dire, la chorale dirigée par l'Abbé P.C. Ngumu appliqua le courant d'adaptation de la religion catholique à la culture authentique *beti*. Elle remporta un prix au festival des arts nègres de Dakar en avril 1966 et inspira bon nombre de musiciens et chorégraphes africains, notamment pour les cérémonies religieuses, tant catholiques que protestantes. Ce fut, pour tout dire, un modèle réussi de l'inculturation en Afrique.

Quant au rite funéraire *esani*, que les tenants du syncrétisme entendaient adapter au *tridum* pascal, sous la bannière de Vatican II, il sera momentanément suspendu par l'Archevêque de Yaoundé, le 3 juin 1997. Cette suspension ne manqua pas de susciter la désapprobation d'une bonne franche du clergé²⁷. Tout au long de l'épiscopat de Mgr J. Zoa, deux camps semblaient ainsi s'affronter : la vieille garde des antisyncrétistes, sous la férule de Mgr J. Zoa, d'une part, et les prêtres pro-syncrétistes, d'autre part, endossés sur l'ouverture du dialogue interreligieux et l'inculturation prônés par Vatican II. Le journal *Cameroon Tribune* de Noël et du 17 janvier 1987, ainsi que celui du 17 février de la même année en font large écho. Dans de nombreuses chapelles on tend, à l'instar de la paroisse de Melen à Yaoundé, à célébrer la messe non seulement en langue *Ewondo* au lieu exclusivement en latin, mais aussi à utiliser et à intégrer la chorégraphie des danses traditionnelles²⁸. Ce faisant, les tenants du syncrétisme évoluaient en conformité avec le courant libéral de l'inculturation appuyé par divers

²⁶ Messina, *Jean Zoa...*, pp. 185-186.

²⁷ Archives de la C.D.O.Y.

²⁸ [Http://fr.missionerh.com](http://fr.missionerh.com), consulté le 13-05-2014.

textes conciliaires et postconciliaires, en l'occurrence : la constitution *sacro sanctorum concilium* ou de la sacrée liturgique du 4 décembre 1963, l'exhortation apostolique *evangelii nuntiandi* du 8 décembre 1975, les conclusions des synodes de 1974 à Rome et de 1985 à Kinshassa plus l'exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa* du 14 septembre 1995. C'est dans l'esprit de ces textes que l'Abbé L. Anya Noa, alors curé de la paroisse d'Oyack à Mbalmayo écrit à Mgr J. Zoa : "Je vous envoie cet article sur la suspension de *l'ésani*. J'ai pensé qu'il était juste et honnête de ma part de vous les présenter avant sa publication dans les journaux"²⁹.

En dépit des appels au discernement maintes fois formulés par l'Archevêque métropolitain J. Zoa, et des avancées pré citées dans le sens de l'inculturation, nombre de prêtres persistent à célébrer des rites de guérison et de bénédiction, et intègrent dans la liturgie certains us et coutumes *ewondo*. Jusqu'à ce jour cette tendance en faveur de l'africanisation de l'évangile ne cesse de se développer. Malgré les injonctions de la hiérarchie épiscopale, certains prêtres, avec la connivence des fidèles continuent les pratiques d'exorcisme et de guérison. En témoigne Bekono Ndi, une paroissienne :

J'avais perdu mes jumeaux à leur naissance. Deux mois après j'ai encore perdu mon fils. On m'a conseillé un prêtre exorcise qui m'a imposé les mains, m'ayant révélé que c'est ma belle-sœur qui était source de ces malheurs, mon mari l'a battu et interdit de nous fréquenter désormais³⁰.

En réalité, dans toutes les paroisses, on observe encore aujourd'hui un essor de groupes de prières qui s'activent sous l'égide des prêtres, à effectuer des visites de prières et d'invocations de Saints pour des cas difficiles. Il convient également de noter la croissance de pèlerins aux grottes ainsi qu'au sanctuaire de Nsimalen, à Yaoundé, en dépit de la réticence de la hiérarchie à rendre officielle les apparitions de Marie, la mère de Jésus, en ces lieux. À ce sujet, il est intéressant de relever que malgré la destruction des premières structures que les dévots y construisirent (autel, baraques d'hébergement), par Mgr André Wouking (1930-2000), successeur de Mgr J. Zoa décédé en mars 1989, le sanctuaire de Nsimalen accueille de plus en plus de flux de pèlerins³¹.

Devant l'obstination des prêtres syncrétistes, Mgr Zoa, en bon théologien, va désigner une commission diocésaine sous la responsabilité de Mgr Amara, Vicaire général et de J.-M. Bodo responsable diocésain du service liturgique. Ladite commission avait pour mandat de procéder à la vérification, au contrôle et au discernement, avant une canonisation éventuelle des

²⁹ Archives de la CDOY.

³⁰ Joséphine Thérèse Bekono Ndi, Ménagère, Minlaaba, 16 décembre 2019.

³¹ [Http : //www.cameroun.unblog.fr](http://www.cameroun.unblog.fr), consulté le 16-06-2013

rites de purification et de guérison *ewondo*³². Face aux turpitudes des siens, le prélat indique une fois encore la voie d'une juste inculturation dans son homélie du nouvel an 1994 : "L'action missionnaire authentique nous remet tous devant la personne et la parole de Jésus, Seigneur de l'Histoire ayant lui seul la force de sauver, en les guérissant..."³³.

En dehors des controverses doctrinales, l'autre point d'achoppement entre Mgr J. Zoa et les prêtres exorcistes était l'extorsion des biens en espèces et en nature, pratique anti nomique à la prescription évangélique du Christ : "N'emporter rien pour la route, ni argent"³⁴. Comme l'Archevêque de Yaoundé, le Cardinal Malula alors Archevêque de Kinshasa au Zaïre, déplorait trois tendances de la nouvelle génération sacerdotale : la recherche exagérée de l'argent, de la compagnie des femmes et la soif du pouvoir³⁵. Décritant ces dérives, le Professeur F. Eboussi Boulaga tire la sonnette d'alarme : "Plus un tel clergé se multipliera, moins il y aura à partager. Moins il y aura de ressources pour eux, plus s'aggraveront l'obstination de l'argent, l'attachement pour les affaires, la vénalité, la surenchère ritualiste, voir la clochardisation..."³⁶.

Toutefois, notre enquête révèle qu'en dépit des appels au discernement ainsi formulés par Mgr Zoa et ses pairs africains, malgré moult injonctions, certains prêtres, avec la connivence des fidèles continuaient et continuent encore d'organiser les rites *beti* de guérison, de purification et de bénédiction en mélangeant des éléments des rite traditionnels et ceux de la liturgie catholique. Usant de la méthode pédagogique du bâton et de la carotte, l'Archevêque monta encore d'un cran et décida de suspendre des prêtres récalcitrants dont les plus en vue furent les Abbés Gaspard Many et Awoumou³⁷.

Des constats et analyses qui précèdent se dégage, dans la perspective historique, un tryptique : Primo, la perplexité de la pastorale catholique en Afrique dès l'entame de la période post Vatican II, *secundo*, la difficulté de la miscibilité de cultures, et *tertio*, la frontière intrinsèque entre la tradition et la religion.

³² [Http://fr.missionerh.com](http://fr.missionerh.com), consulté le 13-05-2014.

³³ Cette position est reprise à la première assemblée synodale des Evêques pour l'Afrique en 1994.

³⁴ *La Bible de Jérusalem...*, Luc, 10-4, p. 1530.

³⁵ J. F. Bayart, "Les Eglises chrétiennes et la politique du ventre : le partage du gâteau ecclésial", in *Politique Africaine, argent et Dieu*, pp. 3-26.

³⁶ Cf. F. Eboussi Boulaga, "Pour une catholicité africaine", in *Pour un concile africain*, Paris, Présence, Africaine, 1978, p. 128.

³⁷ P. Noah, "La pédagogie de l'évangélisation en Afrique", Thèse de Doctorat en Théologie, Strasbourg, juin 1999, p. 245.

Relativement au premier élément, force est de constater comme Ph Laburthe-Tolra et bien d'autres que : « les évêques interdisent certaines coutumes sous peine de péchés mortels, ils tentent au contraire de les établir (par exemple la dot contre le mariage traditionnel par échange chez les Tiv) ; tantôt ils interdisent la musique et d'autres produits africains, tantôt ils les promeuvent ; ici (évêques du Bénin, d'Afrique méridionale) ils encouragent les chrétiens à se rendre à l'initiation, là (au Cameroun), ils l'ont interdite sous peine de péché mortel, etc. »³⁸

A la perplexité pastorale en Afrique post Vatican II et particulièrement en pays Beti se greffe la difficulté de la miscibilité de deux cultures, autrement dit l'impossibilité d'être occidental chrétien et africain authentique ou encore d'être prêtre catholique et *Ngegan* (prêtre-guérisseur) ».

La combinaison de ces deux réalités débouche à la troisième, à savoir : la frontière entre la religion et la tradition.

Rappelons que la religion, étymologiquement, est la relation étroite entre Dieu et les humains, tandis que la tradition (du latin *tradere* qui signifie transmettre) désigne l'ensemble des éléments caractéristiques d'un peuple : ses us et coutumes, croyances, rites, organisation, art, langue, interprétation de l'univers et vision subjective du monde, transmis de génération en génération. Mais ces éléments culturels, de notre point de vue, ne sont que des instruments susceptibles d'entretenir le lien entre le transcendant et l'être. D'où la difficulté d'appliquer à la lettre l'inculturation d'une religion dans une culture étrangère. On comprend dès lors le fossé entre les principes arrêtés au terme du concile Vatican II et leur application intégrale dans les cultures non latines, africaine en l'occurrence.

De ce qui précède, se dégage la difficile équation de concilier voire d'allier la religion catholique à la culture *ewondo*. Dans ces conditions, se présente une voie de sauvetage pour les *Ewondo*, à savoir : le pluralisme religieux.

³⁸ CF archive de la Centrale diocésaine des œuvres, dossier n° 71, sorcelleri, eva'a mete, sto et religion traditionnelle.

3. Le pluralisme religieux chez les *Ewondo* à la fin du XX^e siècle

Pourquoi et comment se manifeste-t-il ?

a. Les raisons

Depuis les années 1990, on assiste à la ruée de nouvelles confessions dans les villes et les campagnes en Afrique, et en l'occurrence chez les *Ewondo*³⁹. Certes, ce phénomène du pluralisme religieux est lié à la mondialisation, toutefois force est de relever que le déficit des réponses concrètes aux préoccupations essentielles des populations africaines par les églises chrétiennes de la première évangélisation du siècle dernier aura favorisé l'implantation de nouvelles confessions ici comme le démontre O. Faure⁴⁰.

En effet, après l'éradication des rites ancestraux garants de la santé, la modération, la tolérance, l'harmonie et la paix, en un mot la cohésion sociale (*mvoe*), il y a eu une dépression religieuse en pays *ewondo*. Cette dépression est comblée par un flux sans cesse de nouvelles confessions : les églises de réveil, apostoliques, pentecôtistes et l'islam entre autres. C'est donc dans une situation de crise religieuse profonde qu'on voit prospérer ces nouvelles organisations au Cameroun. Le mot "crise" dérivant d'un terme grec qui désigne en vocabulaire médical : la phase décisive d'une maladie, et *in extenso* un changement majeur et abrupt, rendant les individus et les familles vulnérables voire fragiles. Cette crise religieuse, hormis ses ressorts religieux, résulte des effets désastreux de la sévère crise économique que vivent les *Ewondo*, comme d'autres Camerounais depuis les années 1990. C'est dans ce sens que les évêques du Cameroun affirment:

Son apparition semble avoir été si brusque et si brutale que tout et tous donnent l'impression d'avoir été pris au dépourvu ; l'Etat, les institutions publiques et privées, les individus et les communautés organisées ou non dans les villes comme dans les campagnes.⁴¹

J. M. Ela justifie plus profondément l'adhésion des *Beti* à de nouvelles offres religieuses en ces termes :

³⁹ J-P Bastian, *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 67-88 ; J-C Barbier, E. Dorien-Aprill, "Cohabitation et concurrences religieuses dans le golfe de Guinée. Le Sud Bénin, entre vodu, islam et christianisme", in *Bulletin de l'Association des géographes français*, 2002 pp. 223-236 et C. Mayrargue *Les formes contemporaines du christianisme en Afrique Noire*, Bordeaux, Les bibliographies du CEAN, n°9, 1966, pp.1-65.

⁴⁰ O. Faure, "Missions religieuses, missions médicales et mission civilisatrice : (XIX^{ème} et XX^{ème} siècle) : un regard décalé", in *Histoire et missions chrétienne*, Paris, Karthala, 2002, n°21/ pp. 5-18. I. Sergio Minerbi, "Le Vatican et l'Afrique", *Revue Outre-mer*, 2005, n° 11, pp. 167-175.

⁴¹ Lettre pastorale n°2 des évêques du Cameroun.

La religion du Noir ne consiste pas dans la recherche d'une récompense dans le ciel. L'Africain attend des signes de la religion, des signes concrets du salut qui sont guérison, solutions aux difficultés de l'existence, protection contre les forces du mal⁴².

D. Zahan ne pense pas autrement lorsqu'il écrit : "Ce n'est pas pour plaire à Dieu ou par amour pour lui que l'Africain prie, implore ou accomplit des sacrifices, mais pour devenir soi-même et pour réaliser l'ordre dans lequel il est impliqué"⁴³.

En tout état de cause, dans le contexte de crise des années 1990, on assiste à une mondialisation des réseaux de cultes universalistes dont les plus dynamiques sont des courants chrétiens pentecôtistes interconnectés à toutes les échelles des institutions économiques et politiques⁴⁴. Le plus important pour les Africains, c'est ce qu'apportent concrètement ces nouvelles institutions, eu égard à leur vision religieuse pragmatique et présentiste. Le message des apôtres de ces nouvelles entreprises religieuses s'y prête. Il prône des solutions sous formes de prières collectives pour les malades, ou plus directement des pratiques de vision et de guérison par la prière, l'imposition des mains et des références bibliques⁴⁵. Mentionnons que les nouvelles églises jouent également le rôle de compensation face au déclassement social en permettant l'expression et la promotion de jeunes diplômés évincés de la sphère de l'emploi moderne. Dans le cas des villes du Cameroun, les situations de fragmentation urbaine semble corrélées avec la prolifération des églises. Remarquons qu'elles foisonnent dans un climat de paix sociale et de démocratisation de la vie culturelle.

La part des "chrétiens indépendants" s'accroît ; il s'agit surtout des chrétiens célestes auxquels s'ajoutent des fidèles des Eglises évangéliques de réveil venant du Gabon, du Nigeria, de la Côte d'Ivoire. Malgré leur indéniable compétition, ces églises entretiennent souvent des liens oecuméniques qui se manifestent par l'adoption de séquences liturgiques semblables et même chants.

Dans le même ordre d'idée, on assiste à des cultes néo-traditionnels tels celui de l'Eboga ainsi qu'à la poussée de l'islam. Celle-ci est aujourd'hui assez visible à travers la multiplication des mosquées dans les villes du pays *ewondo* où jusque-là ne se dressaient surtout que des lieux de culte des églises catholiques et protestantes. On peut constater qu'un grand

⁴² J. M. Ela, et R. Luneau, *Voici le temps des heurts*, Paris, Khartala, 1981, p. 190.

⁴³ D. Zahan, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, La Haye, 1963, p. 12.

⁴⁴ Bastian, *La globalisation du religieux...*, p. 23. G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, P.U.F., p.74.

⁴⁵ Barbier, Dorien-Aprill, "Cohabitation et concurrences religieuses...", pp. 223-236 et C Mayrargue, "Les formes contemporaines du christianisme...", pp. 1-76.

nombre de chrétiens *ewondo*, fréquentent de plus en plus les églises et pasteurs pentecôtistes, évangélistes, et des mosquées entraînant avec eux des membres de leur famille. Ce phénomène religieux prend de l'ampleur dans les centres urbains : Yaoundé, Mbalmayo, Metet, Ebolowa, Kribi, Obala, Bafia, Bertoua, jusque-là des fiefs des confessions chrétiennes. Ces dernières cotoient des chapelles des églises prophétiques ou messianiques. Il est intéressant de remarquer que les nouvelles organisations religieuses se localisent dans les quartiers populaires et périphériques. Ce choix est souvent dicté par la détresse des couches très pauvres où elles offrent des services de guérison et de pratiques de vision. Les églises prophétiques offrent ici une assistance spirituelle constante, avec des permanences nocturnes animées par des prières et de la musique. Force est de constater que la guérison passe souvent au premier plan des préoccupations et constitue parfois explicitement le motif d'adhésion. En témoignent les ouailles que nous avons rencontrées. Écoutons à ce sujet Henriette Abada :

Je compte actuellement sur les prières des pasteurs de mon église afin de retrouver ma santé ; car depuis 4 ans que je souffre de maux de tête, je ne suis pas guéri bien qu'ayant parcouru les hôpitaux publics et des centres de santé privés⁴⁶.

Mais les églises nouvelles jouent également le rôle de compensation face au déclassement social en permettant l'expression et la promotion des jeunes diplômés évincés de la sphère de l'emploi moderne ou de celle du pouvoir politique. C'est dans ce sens que les Pères conciliaires de Vatican II indiquaient :

Que l'on ne crée donc pas 'opposition artificielle entre les activités professionnelles et sociales d'une part, et la vie religieuse d'autre part. En manquant à ces obligations envers le prochain, bien plus, envers Dieu lui-même, on met en danger son salut éternel crée⁴⁷.

On peut donc raisonnablement penser que ce que certains considèrent comme des déviances religieuses de la part des adhérents aux églises non traditionnelles, ne semble que la résultante du fossé entre la doctrine messianique de la première évangélisation et la vie quotidienne socio-professionnelle. Sous ce prisme on peut estimer la corrélation entre pauvreté et pluralisme religieux. La propension des populations démunies et surtout des jeunes à adhérer à de nouvelles organisations religieuses est un indicateur de la fonction sociale de la pratique religieuse évoquée dans notre cadre conceptuel et théorique, notamment par B. Malinowski, Sapir et Weber qui soutiennent que la cause de l'adhésion aux croyances religieuses est à rechercher du côté des raisons que le sujet social placé dans tel ou tel contexte accepte

⁴⁶ Henriette Abada, 72 ans, Institutrice retraitée, Kribi, 14 avril 2017.

⁴⁷ Cf. Gaudium et Spes, 43, 1.

d'endosser. Ce qui correspond à la vision religieuse des *Ewondo* qui nous est apparue finalement opportuniste et présentiste. C'est dans ce sens que J. M. Ela affirme :

« La religion du Noir ne consiste pas dans la recherche d'une récompense dans le ciel.

L'Africain attend des signes de la religion, des signes concrets du salut qui sont : guérison, solutions aux difficultés de l'existence, protection contre les forces du mal ».

En clair, la fidélité à toute religion dépend, pour les *Ewondo* et certainement pour tout individu, des espoirs qu'il a envers cette religion pour satisfaire ses besoins. Une fois incapable de lui apporter des solutions immédiates à ses difficultés, cette religion se voit abandonnée par son adepte. D. Zahan ne pense pas différemment lorsqu'il écrit :

« Ce n'est pas pour plaire à Dieu ou par amour pour lui que l'Africain prie, implore ou accomplit des sacrifices mais pour devenir soi-même et pour réaliser l'ordre dans lequel il est impliqué ».⁴⁸

b. Les manifestations

Notre enquête révèle deux faits majeurs du pluralisme religieux en pays *Ewondo* : le pentecôtisme et les pèlerinages.

1. Le pentecôtisme

Le pentecôtisme est l'un des courants religieux ayant pignon sur rue au Cameroun, et surtout dans les villes. Au demeurant, c'est une doctrine protestante pratiquée par des églises dites « pentecôtistes ». Le mot pentecôtisme dérive de pentecôte, du grec «pentekostos» qui signifie «cinquantième» ; il désigne au départ une fête observée le septième dimanche c'est-à-dire le 50^{ème} jour après Pâques, qui commémore la descente du Saint-Esprit sur les Apôtres de Jésus-Christ⁴⁹.

Ainsi, le terme d'églises «pentecôtistes» ou «de reveil» renvoie à l'ensemble des églises se rattachant au mouvement du reveil protestant appelé pentecôtisme. Ce mouvement se caractérise par la croyance en l'expérience de la sainteté ou de la perfection chrétienne. Cette expérience atteint son paroxysme lorsque l'Esprit Saint descend en l'homme. Cette présence est mise en évidence, selon ses théoriciens, par le don de langues ou glossolalie (paroles

⁴⁸ Thèse Machere. P.362

⁴⁹ *La Bible de Jérusalem...*, Actes des Apôtres, 2,1-4, p. 1609 et Microsoft ® Encarta ® 2009.

prononcées par une personne en extase, et souvent intelligibles pour autrui), comme cela arrive aux apôtres le jour de la pentecôte⁵⁰.

La théologie pentecôtiste issue en grande partie des doctrines méthodistes et baptistes, est marquée par le fondamentalisme. À cet égard, il enseigne le strict respect de certaines croyances, à savoir :

-l'avènement prémillénaire du Christ, sauveur de l'humanité, et l'imminence de sa seconde venue ;

-la pratique de la guérison divine ;

-le sacrement de baptême administré par immersion ;

-le sacrement de la Sainte-Cène ;

-le rite de lavement des pieds.

Par ailleurs, il est significatif de noter que le pentecôtisme se développe grâce à la mondialisation. En effet, la coordination des églises pentecôtistes du monde entier est assurée par une association internationale, qui se réunit au sein de la conférence mondiale des églises pentecôtistes. Ces églises portent plusieurs dénominations : chrétiens célestes, vraie église de Dieu, église évangélistes de reveil...⁵¹. L'adhésion de plus en plus marquante des *Ewondo* comme d'autres Africains à ces nouvelles organisations chrétiennes, accentue leur exode religieux des cultes ancestraux vers le christianisme⁵².

Sous ce prisme, il va sans dire que le pentecôtisme, eu égard à sa tendance fondamentaliste et son expansion fulgurante à Yaoundé et plus largement dans les agglomérations urbaines des régions administratives du Centre, du Sud et de l'Est, accentuent le processus d'acculturation des *Ewondo*, particulièrement les citadins. A cette expansion du pentecôtisme s'ajoute la propension des *Ewondo* aux pèlerinages.

2. Les pèlerinages

Pour mieux comprendre le rôle des pèlerinages dans l'évolution des pratiques religieuses des *Ewondo*, il convient de définir au préalable le concept « pèlerinage », le situer brièvement dans l'histoire des religions, puis dévoiler les sites qui accueillent les pèlerins *ewondo*.

⁵⁰Belinga Raymond, 40 ans, vendeur, Yaoundé, 19 janvier 2014.

⁵¹ Pour de plus amples détails, lire : De Luze B., "La situation actuelle des différentes Eglises", *Afrique Contemporaine: Le protestantisme en Afrique du Sud du Sahara*, n° 159, 3^{ème} trimestre, pp. 20-23.

⁵² Fouda Etoundi, *La Tradition Beti...*, p. 90.

Par définition, le pèlerinage désigne un voyage effectué par un croyant ou un groupe de croyants vers un lieu Saint en signe de dévotion. Quant à la dévotion, qui sous-tend le voyage des pèlerins, elle est l'attachement profond et sincère aux devoirs et aux pratiques d'une religion. Le pèlerinage est synonyme de vénération, de culte de fervents croyants rendu à un Saint, à un lieu ou à une chose sacrée. Les Grecs et les Romains avaient coutume d'aller consulter les dieux auprès d'oracles. Au début de l'histoire des Hébreux, des pèlerinages étaient effectués à Shilohé ainsi qu'à Dan, situés dans l'actuel Israël et à Bethel, aujourd'hui Beitân en Jordanie. Les premiers chrétiens effectuaient des pèlerinages vers les lieux de la passion du Christ à Jérusalem. Leur protection a donné naissance à des ordres médiévaux tels que les chevaliers du Temple. En Occident, les premiers lieux de pèlerinage de la chrétienté se trouvent en Italie, principalement à Rome, à Lorette et à Assise, en Espagne à Saint-Jacques de Compostelle, en Guadelupe et au monastère du Mont Serrat près de Barcelone. En France, parmi les hauts lieux de pèlerinages figurent Lourdes, où en 1858, la Vierge Marie apparut à Bernadette Soubirous, à Lisieux où vécut la carmélite Sainte Thérèse-de l'enfant Jésus, Paray-le-Mongal où repose le corps de Marguerite-Marie Alacoque et, bien sûr, Chartres. Le grand pèlerinage islamique à la Mecque (en Arabie Saoudite), est obligatoire pour tout musulman, une fois dans sa vie s'il en a les moyens, et les autres pèlerinages, en particulier sur les tombes de Saints sont nombreux : Kairouan en Tunisie, Ouezzane au Maroc, Karbala en Irak, Meshed en Iran. En Inde, Bénares (aujourd'hui Varanasi) est un célèbre lieu de pèlerinage pour l'Hindouisme. Tous ces lieux et bien d'autres font converger sur leurs routes de dévôts venus des quatre coins du monde.

En tout état de cause, l'histoire des religions révèle que les pèlerinages caractérisent toute tradition religieuse. Pour les *Ewondo*, comme pour tous les *Ekan* en général, aucun pèlerinage n'a été organisé dans les lieux "saints" de la religion ancestrale. En revanche, depuis l'ère chrétienne, et particulièrement pour les catholiques, sont de plus en plus organisés au niveau des diocèses et archidiocèses des pèlerinages aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du pays ewondo.

À l'extérieur, les *Ewondo* comme toutes les personnes ayant souscrit au pèlerinage, se rendent habituellement dans les lieux saints de la chrétienté tels que Rome, Lourdes et Jérusalem.

Fait observable par tous : À l'intérieur du pays, il y a un attrait de pèlerins vers des grottes où sont représentées surtout la Vierge Marie et Jésus-Christ. Habituellement construites à l'entrée et à l'intérieur des églises catholiques, on y retrouve fréquemment des dévôts dont les

Ewondo, à genoux ou debout devant une statue pour prier, invoquer la mère de Jésus Christ et Jésus lui-même.

Ce faisant, les pèlerins *ewondo* souscrivent à la vénération des Saints consacrés par Rome, tels que : Marie, mère de Jésus Christ, fils de Dieu, mediateur ultime entre Dieu et les humains. Ces rituels sont des dogmes de l'église catholique romaine arrêtés au concile de Trente, et qui ont survécu au concile Vatican II. Dans la perspective historique qui est la nôtre, ces pèlerinages sont des manifestations de l'acculturation ayant débouché à l'altérité religieuse chez les *Ewondo*.

.En outre, le pèlerinage des dévôts relève moins de la relation entre Dieu et les hommes, au sens étymologique de la religion, que des sollicitations que l'on adresse souvent par des prières aux Saints, afin d'obtenir d'eux soit la guérison, soit le travail ou encore d'autres grâces. Ce faisant, les pèlerins rejoignent L V Thomas qui justifie tout acte religieux comme « une quête de l'ordre, donc de la sérénité et de la paix ». Ainsi, sous l'emprise des vicissitudes de la vie quotidienne (sorcellerie, maladies, échecs, pauvreté) nombre des *Ewondo* empruntent le chemin de pèlerinage. Ce faisant, Ils se conforment à la fonction sociale de la pratique religieuse postulée par E. Kant qui y voit « une recherche de faveurs ». Karl Marx ne pense pas autrement. Le philosophe et historien allemand soutient que tout acte religieux, à l'instar du pèlerinage est l'expression pathologique d'une misère économique éprouvée par des gens qui espèrent et qui croient en un au-delà qui viendra compenser toutes les privations au cours de cette existence traversée par une vallée de larmes ». Il suffit de regarder en passant par la mission catholique de Mvolyé, au lieu dit « Trois statues » pour découvrir des gens toujours prosternés devant la croix et les statues de Jésus et de Marie. La même observation est faite dans les sanctuaires édifiés par les Catholiques au Sud Cameroun et ailleurs dans le pays. Force est de constater que devant toute chapelle ou cathédrale sont érigées des statues des Saints où les dévôts se recueillent et prient au quotidien.

Ce faisant les dévôts traduisent dans les faits le sens étymologique de la religion (du latin religare : relier, tenir ensemble) c'est-à-dire qu'ils célèbrent leur lien avec le sacré artistiquement représenté dans les lieux de pèlerinages par des statues, des images, des sculptures de croix. Seulement, on le sait, les dévôts *ewondo* sont interdits selon le *trentisme*, de s'agenouiller, de se recueillir devant ce que leur tradition considèrent comme sacré, en l'occurrence : les arbres, les forêts, les cours d'eau, où vivent les ancêtres, leurs Saints, mais taxés péjorativement de fétiches, de diableries ou d'idolâtrie.

Mais le lieu où accourent plus de pèlerins aujourd'hui est le sanctuaire de l'apparition de la Sainte Marie mère de Jésus, à Nsimalen à côté de l'aéroport international de Yaoundé, les *Ewondo* comme d'autres dévôts, y affluent en groupes ou individuellement⁵³. L'importance du pèlerinage dans l'étude de l'altérité religieuse post coloniale des *Ewondo* mérite qu'on s'y attarde dans les lignes qui suivent dans le cas du sanctuaire de Nsimalen.

Situé à l'entrée sud de Yaoundé, à quelques mètres de l'aéroport international de Nsimalen, le site du sanctuaire est peuplé à l'origine des familles *Bene* et *Ewondo* installés ici lors du mouvement migratoire des groupes *Beti* de la fin du XIX^e siècle. La station catholique bâtie ici abrite outre une imposante église de l'époque missionnaire de la paroisse Saints Pierre et Paul, l'école primaire Saint Thomas Daquint, la maison-mère de la congrégation des Filles de Marie, le collège catholique Notre-Dame de Mimetala, et un lieu de culte dédié à la dévotion mariale à proximité de l'aéroport.

À vrai dire, ce qui fait converger de nombreux *Ewondo* et d'autres dévôts à Nsimalen est le phénomène d'apparition de Marie, mère de Jésus-Christ à côté de l'église catholique, du 13 au 21 mai 1986. On le nomme ainsi "présumé apparition" dans l'attente de sa reconnaissance canonique par le Vatican⁵⁴. Mais en attendant que Rome enterrine les apparitions de la mère de Jésus à Nsimalen, une grotte y est en fait construite. Désormais, autour de l'arbre sur lequel la Sainte Vierge Marie, mère de Jésus, s'était placée, se développe depuis mai 1986 la vie d'un sanctuaire, par définition : un lieu sacré et saint. L'arbre sanctifié de Nsimalen fut ainsi nommé "arbre de la paix". On construisit dès lors progressivement autour de son tronc un sanctuaire, avec un autel pour y célébrer la messe ; puis sur le côté gauche, un chemin de croix ainsi qu'un lieu de vénération de la croix. Cinq sources avoisinantes furent également désignées pour leurs propriétés bienfaites⁵⁵.

Dès la première apparition le 13 mai 1986, jusqu'aujourd'hui, le sanctuaire ainsi édifié à Nsimalen accueille de nombreuses pèlerins *ewondo* des environs de Yaoundé, et bien d'autres provenant des quatre coins du Cameroun et même de l'étranger.

Comme on peut s'en apercevoir, le phénomène de Nsimalen est une nouvelle pratique religieuse au cœur du pays *ewondo* depuis le 13 mai 1986. Chaque jour, on peut y observer des pèlerins qui plongent à la piscine, boivent l'eau de la source, font pénitence sur le chemin de

⁵³ En effet, les présumées apparitions de la mère de Jésus du 13 au 22 mai 1986 à Nsimalen sont parmi des phénomènes religieux qui mobilisent les *Beti* de toutes obédiences confessionnelles.

⁵⁴ L.M. De Frileuze, *Je suis Notre Dame de la Paix*, Yaoundé, Imprimerie Saint Paul, 2012, t.1, p. 19.

⁵⁵ De Frileuze, *Je suis Notre Dame...*, p. 87 et p. 49.

croix à genoux, disent le chapelet, et terminent le pèlerinage par un temps d'adoration silencieuse devant le tabernacle⁵⁶.

Il est intéressant de noter que des groupes de centaines de dévôts viennent y commémorer le 13 de chaque mois, la première apparition ; ils s'y rendent également pendant les grandes fêtes mariales, notamment l'Assomption, le 15 août de chaque année⁵⁷.

Par ailleurs, la nomination d'un recteur du sanctuaire permet la célébration quotidienne de l'eucharistie et l'animation des groupes de prières de guérison et de bénédiction. Voici dressés des points saillants du bilan des trois décennies des présumées apparitions de Nsimalen, dignes d'intérêt pour notre étude :

- une terre qui brille et qui a des vertus curatives ;
- une source de délivrance qui étanche et qui soigne ;
- de multiples grâces d'intercession ;
- de nombreux voyants et voyantes ;
- une initiative de l'État : le Président de la République du Cameroun, Paul Biya, octroya trois hectares de terrain appartenant au domaine national de l'aéroport pour préserver le lieu dit des apparitions ;
- des conversions au catholicisme ;
- des régulations de vie conjugale ;
- un militantisme chrétien, toutes tendances confondues ;
- des vocations sacerdotales et religieuses ;
- des foules immenses qui y affluent ;
- des témoignages multiples ;
- des associations pieuses de fidèles nées pour, de ou à Nsimalen.
- une inspiration foisonnante faite notamment de chants religieux, de prières, de litanies et invocations qui du reste ont transformé la manière de prier dans la région⁵⁸.

Comme on peut s'en apercevoir aisément, le phénomène de pèlerinages à Nsimalen, en plein cœur du pays *ewondo*, a considérablement changé la vision et la pratique religieuses ancestrales en pays *Beti*, à travers une explosion de conversions et de vocations sacerdotales au catholicisme romain.

⁵⁶Ibid., p. 66.

⁵⁷ Olivier Engouté, 40 ans, prêtre, Yaoundé, 02 décembre 2014.

⁵⁸ De Frileuze, *Je suis Notre Dame ...*, pp. 48-49.

Dans la perspective historique qui est la nôtre, on retient que le phénomène de Nsimalen a accentué la vénération de Marie, mère de Jésus, en tant qu'ultime intercesseuse entre les fidèles et Dieu. Il s'est donc développé depuis le 13 mai 1986 à Yaoundé et dans d'autres lieux, de nouvelles manières de prier, de se purifier, de se soigner, de rechercher la prospérité. Il s'agit notamment : de récitation de neuvaines, de chants transmis au cours de messages, de chemins de Croix à faire à genoux, de nuits de prière et la remise en valeur de l'adoration eucharistique, de prières d'intercession pour les cas difficiles, de bains rituels dans un étang aménagé au lieu de l'apparition, la création de petites communautés dans les quartiers liées à l'écoute⁵⁹.

On le voit, les apparitions de la mère de Jésus à Nsimalen contribuent à une adhésion plus large des *Ewondo* et d'autres Africains à la catholicité. Sous ce prisme, dans la dynamique évolutive de l'identité religieuse des *Ewondo*, le sanctuaire bâti sur la colline de Nsimalen pourra enterrer, peut-être à jamais, le culte des ancêtres, qui constituait autrefois la planche de salut des aïeux. En témoigne l'extension des édifices religieux catholiques et hôtelliers sur cette colline ainsi que la fréquence élevée des rituels chrétiens de purification et de guérison en bordure du ruisseau aménagé par les soins du curé de la paroisse créée ici.

En fin de compte, force est de relever qu'en plus des messes catholiques célébrées dans l'ensemble des paroisses catholiques, les pèlerinages, et en particulier celui de Nsimalen, se sont quotidiennement substitués aux rites traditionnels des groupes *Beti* vivant aux alentours de Nsimalen et de Yaoundé⁶⁰.

On comprend en fin de compte la disparition presque complète autour de Yaoundé des rites tels que *so*, *mevungu*, *ésob nyol*, *ngi* au cours desquels la vénération des ancêtres africains avait longtemps été célébrée pour espérer retrouver la santé, la paix, la prospérité et la sérénité, *mvoe*⁶¹. C'est dans ce sens que le Frère Louis Marie de Frileuse écrit : « On peut retenir comme signes positifs à Nsimalen(...) une inspiration foisonnante faite notamment de chants religieux, de prières simples, litaniques et invocatoires qui y ont été donnés, et transformé la manière de prier dans la région »⁶².

Dans la perspective historique, on peut estimer que l'organisation des pèlerinages dans les lieux sacrés traditionnels comme les collines, et le culte des ancêtres à y organiser, seraient parmi les stratégies majeures de la renaissance culturelle africaine. Dans la même lancée,

⁵⁹ Martin Owona, 80 ans, Instituteur retraité, Nsimalen, 15 août 2019.

⁶⁰ Idem.

⁶¹ Martin Owona, 80 ans, Instituteur retraité, Nsimalen, 15 août 2019.

⁶² Homélie du Rev. Père Father Antoine Roger Evouna, Recteur du sanctuaire Marie-Reine-de-la-Paix de Nsimalen, mardi, 31 décembre 2019-mercredi, 1^{er} janvier 2020.

figurerait une démarche, dans l'optique d'un approfondissement de l'inculturation, qui consisterait à élever des figures locales s'étant distinguées par leurs comportements et leurs actions, au titre de Saint, à l'image de ceux d'ailleurs. Cette démarche servirait sans doute d'inspiration en faveur de la réhabilitation du patrimoine religieux des *Ewondo* oublié, méconnue ou bafoué. Il y a là peut-être une thématique pertinente dans le cadre du dialogue interreligieux proclamé par le concile Vatican II⁶³.

En tout état de cause, tous les faits que nous venons de décrire concordent pour le délaissement ou l'abandon des croyances et pratiques religieuses ancestrales. Cette tendance à l'échelle de l'intervalle chronologique de la présente étude, connut une évolution en dents de scie :

De l'implantation des missions chrétiennes jusqu'aux années 1940, on assiste à une évolution fulgurante des conversions correspondant au délaissement des rites ancestraux. La courbe évolutive de la chrétienté connaît un fléchissement au cours de la Première Guerre mondiale au Cameroun (1914-1916), consécutif à l'abandon du champ missionnaire catholique par les missionnaires allemands et bon nombre de leurs collaborateurs indigènes. Il en résulte un regain de "paganisme" jusqu'en 1917, année où arrivèrent les missionnaires Spiritains de la relève. L'évangélisation assumée ici par quelques catéchistes s'est toutefois poursuivie du côté protestant par la Mission Presbytérienne Américaine (MPA). Dans sa zone d'influence, le délaissement fut plus marqué eu égard à sa longue durée sur le terrain et à son emprise sociale, économique et culturelle⁶⁴. Cependant à partir des années 1950, on assiste à la tendance du retour à la religion traditionnelle authentique, accéléré par Vatican II (1959-1965). Cette période précède celle que Mgr François-Xavier Vogt considère dans les années 1940-1950, comme une "nouvelle pentecôte" : allusion faite à l'arrivée de l'Esprit-Saint promis aux disciples de Jésus au moment de son ascension⁶⁵.

Mais le courant de l'inculturation qui bat le pavé avec Vatican II favorise la tolérance de certains rites africains par l'église catholique. Celle-ci évolue dès les années 1990 à la croisée des chemins avec les nouvelles religions en compétition dans le contexte de la mondialisation. D'où la remontée de l'abandon des rites authentiques en faveur d'autres organisations religieuses promettant un mieux vivre.

⁶³Idem.

⁶⁴ Louis-Paul Ngongo, 82 ans, patriarche, Yaoundé, le 01 mars 2014.

⁶⁵ Louis-Paul Ngongo, 82 ans, patriarche, Yaoundé, le 01 mars 2014.

Au final, toutes ces mutations religieuses ne manquent pas d'impacter sur la société *Ewondo*.

A. Les conséquences sociales

L'impact social de l'altérité religieuse chez les *Ewondo* apparaît nettement dans deux domaines importants : la santé et l'éducation.

Relativement à la santé, il est reconnu aujourd'hui que la disparition de la pharmacopée africaine faisant aujourd'hui le lit du charlatanisme et des faux médicaments hypothèque considérablement la santé des *Ewondo* comme d'autres Africains. D'où ce constat du patriarche E. Fouda Etoundi emprunt de nostalgie:

Cette médecine traditionnelle a soigné nos parents et grands-parents. La vérité proverbiale nous enseigne que le petit animal qui redoute la tanière n'y est pas né. Celui qui tente d'imiter civilement un lutteur a toujours été renversé, les quatre fers en l'air. Il est hors de propos de copier les coutumes et les mœurs qui ne sont pas les vôtres, alors que nous disposons des potentialités inestimables⁶⁶.

Le constat ainsi fait par un patriarche met en lumière la déperdition de nos valeurs ancestrales dans la crise sociale actuelle en Afrique et chez les *Ewondo* en l'occurrence. Cette crise, d'après ce gardien de la tradition, découle d'un certain nombre de faits liés à l'abandon et à l'altérité des rites de protection, de purification et de guérison, ou souvent à l'amalgame synchrétique évoqué précédemment. En conséquence, on assiste à des pathologies récurrentes difficiles à guérir telles que : les Malaïes sexuellement transmissibles, la stérilité, les crises cardiaques, le diabète, les hépatites etc., qui font depuis quelques décennies des ravages ici et ailleurs.

Or, la tradition *ewondo*, on l'a vu, accorde la priorité à la vie : *awu ane abé éyìng mbeng*. "La vie est belle et la mort mauvaise" et à sa pérennité par la procréation. Raison pour laquelle les aïeux fixèrent des rites appropriés dont l'organisation n'est plus qu'un souvenir, à défaut de tomber à tout jamais dans l'oublie. Écoutons cette leçon qui nous vient de l'un des derniers témoins de ce patrimoine :

Parmi les maladies susceptibles de freiner la procréation figure en bonne place le *nsôn aboumsi*, "le ver du bas ventre" (terme utilisé pour désigner les maladies vénériennes, pian, syphilis, blénorragie, etc.), le *ndziba* qui est une sorte d'éruption cutanée au niveau du sexe. Cette dernière maladie est caractérisée par un abondant écoulement de l'eau vaginale et à coup sûr, elle cause la plus grande mortalité infantile. Il est difficile de soigner l'*édip* à l'hôpital... Une autre source de maladie et même de la mortalité infantile

⁶⁶ Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, pp. 77-78.

est le *ndang môn*, (la traversée du bébé), maladie du bébé survenue lorsque le couple a entretenu des rapports sexuels avant le sevrage du bébé⁶⁷.

On le voit, la recrudescence des maladies infectieuses qui plombent la procréation et partant la lignée ancestrale, s'explique en profondeur par le changement de la valeur de la fonction traditionnelle du sexe, jadis associé aux croyances religieuses, et devenu depuis la colonisation une simple chose à vendre voire une marchandise : d'où les phénomènes de prostitution, de divorce, d'homosexualité et de proxénétisme ayant pignon sur rue ici et ailleurs, naguère condamnées par la coutume. Écoutons à ce sujet ce témoignage assez éloquent de Rosalie Ndzié en mai 1971 :

Eke ! Ah, la, la, non ! Il n'y avait pas de bordelisme (la prostitution) ! Les filles étaient bien surveillées ! Parfois la fille refusait d'aller rejoindre son mari, même si elle avait été réglée cinq fois... Cela n'arrivait pas qu'elle connaisse un garçon du village de son mari avant de connaître son mari lui-même. Elle restait toujours à l'intérieur de la maison. Elle se promenait nue complètement, même si elle était déjà femme physiquement, mais ce n'était pas pour cela qu'elle courait les hommes. Il pouvait arriver qu'on laisse grandir une fille chez son père sans la marier, cela signifiait qu'elle était noble. C'était forcément une fille de chef. Celle-là, on ne donnait pas de dot. On apportait seulement une chèvre que l'on égorgait On mettait le sang sur la jeune fille, après avoir posé la bête sur son dos, pour qu'elle donne plus tard des enfants⁶⁸.

Crescence partage cette opinion relative à la dépravation des mœurs des temps modernes et exprime avec nostalgie la simplicité, le respect de la pudeur et la modération qui autrefois faisaient la dignité du *Beti* en général, de l'*Ewondo* en l'occurrence:

À cette époque, on ne portait pas de robe Les plus riches portaient des jupes qu'on appelait *wandi*, les pauvres avaient seulement un *ébui*. Autrefois on prenait les feuilles de bananier, *ékobo* que l'on arrangeait bien et que l'on se mettait devant Seules les femmes mettaient l'*ékobo*. En effet les petites filles n'auraient pas pu serrer les jambes en marchant avec. Mais une fille de 15 ans savait déjà ce qu'elle cachait, et comment il fallait se tenir ...C'était la fille elle-même qui commençait à avoir honte de ne rien porter, et qui désirait cacher cette partie de son corps ; Elle se sentait grande, c'est pourquoi elle décidait elle-même de porter l'*ékobo* et quand elle s'asseyait, elle serait bien les jambes, parfois en les croisant⁶⁹.

Mgr J. Owono Mimboé décline amplement les maux qu'il considéra comme à l'origine de cette crise sociale qui sévit en pays *ewondo* : l'ignorance de la parole de Dieu, le concubinage officiel, la sorcellerie, le "non mariage", l'union libre, la haine et l'égoïsme dans les communautés⁷⁰.

Qu'on se rappelle que ces comportements s'inscrivent en faux contre le code éthique de la tradition *ewondo*. Mais de nos jours, force est de constater que les filles, et parfois avec la

⁶⁷Ibid.

⁶⁸ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 134.

⁶⁹Ibid., p. 140.

⁷⁰ Circulaire n°4/88/422 de Mgr J Owono Mimboé Evêque d'Obala, le 29 janvier 1986, Archives de la CDOY.

complicité des parents, pratiquent la prostitution (du latin *prostare* : s'exposer). L'objectif visé étant seulement de gagner de l'argent en se livrant aux relations sexuelles irrégulières (pédophilie, homosexualité, bordelisme...). La dot se transforme dans le contexte actuel en monnaie d'échange voire en commerce sexuel. C'est ce qui fait dire à Rosalie Ndzié, qui a vécu les deux époques, précoloniale et postcoloniale :

Autrefois, une fille n'avait pas de relations avec un homme avant d'avoir vu cinq fois ses règles. Donc le comportement des filles d'autrefois était meilleur que celui des filles d'aujourd'hui. On peut dire que par certains côtés, la vie des femmes aujourd'hui est meilleure ; mais autrefois, il y avait tout même certaines habitudes de vie des femmes qui étaient préférables à celles de maintenant⁷¹.

C'est donc avec mélancolie que les anciens *Ewondo* nous parlent de l'éducation et de la bénédiction que leurs grands-parents et arrière grands-parents offraient à leur progéniture à partir de la cellule familiale, laquelle, on l'a relevé, était l'espace primordial de l'initiation de l'enfant aux préceptes religieux. La dépravation actuelle des mœurs résulte en fait, d'abord de la démission des parents à inculquer à leurs enfants les valeurs religieuses ancestrales : d'où la divagation des enfants abandonnés, exposés à tous les vices liés à la modernité et à la mondialisation : prostitution, consommation excessive de l'alcool et des drogues débouchant des vices à l'instar la désobéissance, la délinquance juvénile et la criminalité. Pourtant les rites *so* et *ongunda*, assurant le passage du garçon et de la fille à l'âge adulte éduquaient et socialiser l'enfant et l'adulte en transmettant, on l'a vu, des valeurs essentielles pour le bien individuel et collectif⁷². Juliana gare encore en mémoire ces valeurs : virginité de la jeune fille, fidélité, obéissance, humilité, courage et dynamisme⁷³. C'était un honneur pour le père... On faisait des visites à la rivière pour vérifier⁷⁴.

De nos jours, en plus de la démission des parents de l'éducation des enfants, s'ajoute la disparition et l'ignorance des rites d'initiation des filles, *ongunda* et le *mevungu*, jadis consacrés à l'éducation sexuelle des adolescentes ; ce déficit du savoir-vivre de la jeune fille actuelle ouvre la voie à la crise sociale qui s'abat dans notre société⁷⁵. Madeleine Biloa rapporte:

Mes parents nous ont raconté que les graves maladies qu'on n'arrive pas à guérir dans nos hôpitaux aujourd'hui n'existaient pas autrefois. Les gens respectaient les interdits et vivaient plus longtemps. Aujourd'hui les enfants et les jeunes meurent plus qu'avant parce qu'ils ne respectent pas les interdits et

⁷¹Rosalie Ndzié cité par Vincent, *Traditions et transition...*, p. 133.

⁷²Vincent, *Traditions et transition...*, p.132.

⁷³ Ibid., p.57.

⁷⁴Ibid., p. 133.

⁷⁵Gordien Atangana l'exprime sans ambages: "Les rites de purification étaient des occasions ultimes où les Beti de Mvolyé renforçaient la prodigalité, la solidarité et la tolérance. La pratique de ces valeurs vitales d'autrefois a malheureusement presque disparu.", cf. Gordien Atangana., 62 ans, Ingénieur retraité, Yaoundé 29 septembre 2014.

ne pratiquent plus les rites anciens de purification. Ainsi de nos jours, au lieu que les fils enterrent leurs parents, ce sont plutôt les parents qui enterrent leurs fils⁷⁶.

Dans le même ordre d'idées, Rosalie Ndzié atteste :

Autrefois il y avait beaucoup d'interdits pour les femmes... Pour celles qui étaient passées par le *Mevungu*, il y avait en plus des interdits spéciaux : ne pas aller à la sorcellerie pour tuer quelqu'un, ne pas empoisonner, ne pas voler... celui d'avoir les relations sexuelles durant le jour. Si la femme en avait qu'en même on la découvrait. Elle et l'homme étaient amenés nus devant tout le monde et la cheftaine du *Mevungu* cherchait alors les herbes pour les purifier et les soigner. Si elle ne les aurait pas soignés, ils auraient été couverts d'abcès et ils auraient fini par mourir ! On trouvait le *Mevungu* dans tous les groupes *Beti*. J'ai été contente après avoir fait le *Mevungu* car je n'ai pas été malade. Cela montrait que je ne volais pas, que je ne faisais pas de bêtises et que j'avais une bonne vie ! Lorsque les missions sont venues elles ont supprimé le *Mevungu*⁷⁷.

Cet avis est largement partagé par les personnes ayant connu les deux époques de l'identité et de l'altérité des croyances *ewondo*. Le constat est en fin de compte le même :

En effet du temps de *Mevungu*, il n'y avait pas beaucoup de vols, ni de batailles, ni de mauvaises choses, tandis que maintenant c'est terrible ! Le *Mevungu* ne protégeait pas seulement ; il protégeait le pays tout entier⁷⁸.

Ainsi, on déplore aujourd'hui que l'éducation traditionnelle cède le pas à la délinquance juvénile et à la malédiction des enfants. Firmina fait observer que :

Autrefois, les enfants respectaient tellement leurs parents que ceux-ci n'avaient pas souvent l'occasion de les maudire. Si par exemple vous avez désobéi à votre mère, pour réparer, vous lui faites un cadeau et elle vous donne sa bénédiction. Elle mâchait de l'herbe asé qu'elle crachait d'abord à terre : tous les malheurs qui pouvaient t'accabler, je les crache. Ensuite, elle crachait le jus de l'herbe sur vous. De plus, avant de partir en mariage, la fille recevait une bénédiction de fécondité (*éva'a meté*), de tous les pères et mères de son village, d'abord les hommes, ensuite les femmes. Cela se fait encore aujourd'hui. La fille est nue avec sa seule culotte, mais on emploie plus les herbes. Seules les paroles sont prononcées.⁷⁹

Cependant, la mauvaise perception de la liberté véhiculée par les missions chrétiennes et l'école occidentale a considérablement plombé le savoir-vivre des jeunes. En outre le libertinage, et l'appât de l'argent renforcent cette perversion. G. Oyono Mbia, dramaturge, écrivain et dramaturge camerounais en fait un triste bilan dans ses ouvrages majeurs : « *Trois prétendants un mari* », « *Jusqu'à nouvel avis* » et « *Notre fille ne se mariera pas* »⁸⁰.

⁷⁶Madeleine Biloa, 91 ans, ancienne du sixa et descendante de Charles Atangana, Yaoundé, le 30 octobre 2014.

⁷⁷Vincent, *Traditions et transition...*, p. 132.

⁷⁸Ibid., p. 147.

⁷⁹Vincent, *Traditions et transition*, pp. 104-105.

⁸⁰Oyono Mbia, *Trois prétendants un mari*, Yaoundé, CLE, 1969, pp. 1-140 ; *Chroniques de Mvoutessi*, Yaoundé, CLE, 1972, pp. 1-90; *Notre fille ne se mariera pas*, Yaoundé, Clé, 1971, pp. 1-50 et *Jusqu'à nouvel avis*, Yaoundé, Clé, 1977, pp. 1-40 p.

Le premier ouvrage *Trois prétendants un mari* est une pièce de théâtre dont les scènes illustrent les dérives du système traditionnel de la dot, devenue plus élevée que dans la société précoloniale; ce qui pousse les parents à la spéculation ou tout simplement au monayage du mariage de leur fille ; les plus offrants des prétendants étant le bienvenu. Les répercussions sont multiples et liées : exode rural, corruption, banditisme, vol, enlèvements, assassinats ...

Jusqu'à nouvel avis le deuxième ouvrage, c'est le récit d'un jeune couple africain mais européanisé qui rentre au Cameroun ; son retour suscite beaucoup d'espoirs parmi les leurs. Mais le couple ne leur rendra pas visite d'où la désapprobation des parents à cette union. L'auteur met ainsi en relief deux visions de vie distinctes qui s'affrontent, traditionnelle africaine attachée à la solidarité, d'un côté, et occidentale capitaliste plutôt individualiste, de l'autre. Cette seconde vision, adoptée par le jeune « évolué » africain » défend la propriété privée et la recherche du profit.

Dans l'ouvrage *Ma fille ne se mariera pas*, toute la famille villageoise de Charlotte a fait des efforts financiers pour que celle-ci fasse des études et parvienne à la bonne situation qu'elle occupe à Yaoundé. Ses parents aimeraient bien rentrer à leurs frais avant que la jeune fille se marie. Mais Charlotte épouse secrètement un ingénieur agronome. Le père finit par être satisfait lorsqu'il apprend que son gendre aura une influence sur les cours du cacao.

Ces trois ouvrages du dramaturge camerounais Oyono Mbia connotent les conséquences sociales du primat de l'argent dans les rapports sociaux depuis l'époque coloniale ; il en découle la recherche effrénée du profit, le vol, l'égoïsme et l'individualisme au mépris de l'entraide, de la générosité, de l'abnégation, valeurs cardinales de la société traditionnelle. En outre, de plus en plus, la consommation excessive de l'alcool et des drogues vient noircir ce tableau peu reluisant des déviances. Dans les années 1960-1971 l'on se souvient encore de l'époque où, contrairement à ce que l'on observe en ce temps, on buvait du vin avec modération. Ce qui permettait d'éviter des dérives telles que les bagarres et les meurtres, monnaie courante de nos jours. La raison avancée par Crescence, une sexagénaire de 1971 à Bikop est sans équivoque : « Il n'y avait pas beaucoup de vin de palme comme aujourd'hui. Quand même on buvait et on mangeait »⁸¹. Ainsi contrairement au code éthique traditionnel qui prescrivait la modération voire la tempérance suivant l'adage : *A di ose na odzal à mang*, « Pour faire de grandes choses il ne suffit pas de faire de grandes démonstrations », la jeunesse

⁸¹Crescence Evouna, 76 ans, Ménagère, Bikop, 17 juin 2018.

contemporaine excelle dans les abus voire des excès de toutes sortes : alcool, drogue, sexualité et violence. La tendance pour les jouissances extrêmes observée chez les jeunes de la génération actuelle se situe aux antipodes des enseignements des écoles initiatiques ancestrales dédaigneuses “des gens aux mœurs réputés être à la fois libidineuses et très instables en amour. Leurs cousins Fong sont aussi grands que Don Juan devant l’Eternel...amoureux de vin et d’alcool”⁸². Notre enquête révèle par ailleurs que les crimes découlent en majorité des l’excès de consommation de drogue, dont le surnom “tombeau”, est fort significatif. Germaine Aluga illustre l’impact de ce fléau par ce cas vécu chez elle :

Il y a beaucoup de luttes entre époux aujourd’hui. Ils peuvent même chercher à se tuer mutuellement. À Ossoessam, un homme a tué sa femme grosse de deux jumeaux d’un coup de hache. Il était saoul ! Et inversement, une femme ailleurs a tué son mari d’un coup de machette⁸³.

Toute porte donc à croire qu’en dépit du sentiment de libération souvent exprimé par certains témoins de la transition entre tradition et modernité, quant à l’interdiction de certaines coutumes jugées macabres par les missionnaires, ceux que nous avons rencontrés s’accordent à dire que la disparition des préceptes-clés de la religion ancestrale a plongé la population, malgré l’euphorie de départ, au désenchantement.

Écoutons-les : “Autrefois, il y avait bien la mort, et aussi les querelles inévitables dans tout groupement humain, mais il y avait beaucoup de respect”⁸⁴. C’est avec nostalgie que nombre de vieux *ewondo* pensent que

Lorsque les missions sont venues, elles ont supprimé le *Mevungu*. L’arrivée des missions a réjoui les femmes. Un seul homme ne pouvait plus avoir plusieurs femmes comme c’était le cas avant. Dans la vie d’autrefois, les femmes étaient des esclaves. Une femme n’avait pas la permission de parler à un homme ! Mais maintenant les femmes sont libres. C’est la vie de maintenant qui est bien. Et puis autrefois nous étions nues ; nous avions juste nos *ébui*. À présent, nous sommes habillées ! Enfin autrefois, à la mort de son mari, une femme courait un grand risque. En effet si elle s’était querellée avec son mari lorsqu’il était vivant, à sa mort on la tuait aussi(...).On pendait la femme à un arbre(...).Autrefois quand les femmes étaient païennes on les maltraitait, surtout au moment des adultères. Maintenant qu’elles sont chrétiennes, elles sont tranquilles. Le christianisme c’est la libération pour les femmes. Autrefois c’était la vie des coups de bâtons. Maintenant on est libre de choisir qui on veut⁸⁵.

Comme on peut s’en percevoir aisément, les points de vue sur la transformation du statut de la femme *ewondo*, certes controversés, révèlent que la libération de la femme des vicissitudes de la coutume par la mission chrétienne peut apparaître comme une épée de

⁸² Owono, “Pauvreté et paupérisation...”, p. 66.

⁸³ Germaine Aluga, 80 ans, Ménagère, Kribi, 12 mars 2018.

⁸⁴ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 100.

⁸⁵ Ibid., p. 72.

Damoclès pour la société moderne : affranchie des tares de la société pré missionnaire, la femme moulée dans les écoles et le *sixa* se voit dorénavant tout autorisée. Et pourtant elle continue à assurer malgré quelques moments de libertinage sa fonction authentique de mère-nourricière. À cet égard, toute méprise de la femme *ewondo* est un leurre puisqu'en tout état de cause, la modernité ne lui a ôté sa vocation naturelle, sociale et anthropologique.

D'une manière générale on a pu constater que le déficit de la connaissance des valeurs de la société traditionnelle alimente l'ignorance des vertus telles que : la probité, la discrétion, la générosité, le respect des aînés et des parents, l'endurance, le courage, le respect de la chose d'autrui, bref toutes ces valeurs qui constituaient autrefois le socle de la religion *beti* ancestrale.

Autrefois, les enfants respectaient tellement leurs parents que ceux-ci n'avaient pas souvent l'occasion de les maudire. Mais il existait des bénédictions. Si par exemple, vous avez désobéi à votre mère, pour réparer vous lui faisiez un cadeau et elle vous donnait la bénédiction. Elle mâchait de l'herbe avè qu'elle crachait d'abord à terre : tous les malheurs qui pouvaient t'accabler, je les crache ! Ensuite, elle crachait le jus de l'herbe sur vous. De plus, avant de partir en mariage, la fille recevait une bénédiction de fécondité, éva'a meté de tous les pères et mères de son village, d'abord les hommes, ensuite les femmes⁸⁶.

Bessala Marie nous confie allègrement :

En ce temps là, c'était la vie de la danse,. On chantait et on dansait beaucoup, et les femmes se faisaient belles. Aujourd'hui, on danse seulement à l'occasion des fêtes de communion ou peu souvent d'un mariage religieux (*alug tsoè*). Même à ces occasions, le peu d'argent réduit la durée des festivités. Aussi, ce sont plutôt les deuils qui rassemblent plus de monde de nos jours chez les *Beti*. Rares sont des occasions de joie partagée dans nos villages...⁸⁷.

En somme, le tableau de la vie quotidienne chez les *Ewondo* suite à un siècle d'acculturation et à six décennies d'inculturation est peu reluisant. Comme le constate Fouda Etoundi

La vie actuelle véhicule une cohue de maux, notamment le vol. Le diable a pris possession de tous les cœurs des hommes. S'il y a un gain, un intérêt quelque part, il faut tout faire pour y accéder en frustrant les légitimes propriétaires. Si on remarque que telle personne dispose de quelques vertus, c'est la diffamation et la délation qui vont s'acharner sur lui et l'on va croire qu'il y a de la vérité sur ce qu'on dit de lui⁸⁸.

Les témoignages qui précèdent sont révélateurs de la crise des valeurs morales et religieuses qui règne en pays *ewondo* à travers des actes tels que : le vol, les détournements des biens communs, la pauvreté, la trahison, la jalousie, la délation, la haine, l'hypocrisie ;

⁸⁶ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 105.

⁸⁷ Martine Bessala, 90 ans, Ménagère, Minlaaba, 15 décembre 2019

⁸⁸ Fouda Etoundi, *La Tradition Beti...*, p. 25.

autant de comportements perfides aux antipodes de : l'altruisme, l'honnêteté, le respect de la chose d'autrui et de l'intérêt général prônés par la religion traditionnelle. L'homélie de Mgr Jean Zoa lors de la messe de *requiem* des sinistrés de Nsam le 22 février 1998 à Yaoundé est évocatrice et poignante :

« Chers frères et sœurs.

Chers fils et filles.

Un deuil traditionnel n'est pas jugé sincère s'il ne comporte pas un examen de conscience et un acte de conjuration communautaire...

Avant de maudire l'emplacement où tu t'es étalé en chutant, identifie et examine, d'abord, attentivement, l'endroit où tu as achoppé, c'est la sagesse de nos ancêtres : *Awu tege kaan ai ndon* : un décès cache toujours une cause, une explication, un message. Cette conviction traditionnelle est souvent utilisée abusivement. Chaque intervenant s'efforcant de s'innoncer et de trouver un coupable car chacun cherche son bouc émissaire » On peut voir dans ce rappel du code éthique de la tradition beti un rapprochement avec la décalogie et le caractère jaloux du divin de ses exigences. C'est dans ce sens que le prélat indique que « Les événements quotidiens semblent rappeler à l'homme que le jugement est seulement suspendu ; instinctivement, dès que nous nous trouvons devant un grand malheur, nous pensons à une condamnation ou à la culpabilité de quelqu'un » ; En clair, les victimes de Nsam paient de leur vie comme d'autres infortunés du pays ewondo à cause de la transgression des interdits fixés par Dieu aussi bien selon la religion ewondo que le chistianisme : ne pas voler, ne pas tuer etc.

Dans ce chapitre il convient de mettre également en relief les comportements pervers de certaines élites et en premier, certains chefs traditionnels et hauts fonctionnaires sans omettre certains hommes d'églises. Bon nombre d'entre eux contribuent à la dépravation des mœurs. En effet, jadis modèle et prescripteur de vertus telles que l'intégrité, la droiture, la modération, la dignité, la patience, la charité, la tolérance, le pardon, et nantie du pouvoir, l'élite ewondo, connue sous le nom de patriarche (*zomeloa*) est de plus en plus citée parmi les auteurs d'actes décriés. Le journal *Anecdote* du 05 novembre 2012 en fait large écho. Dans un article intitulé « Voyage au cœur de la tragédie des *Beti* orchestrée par les *Beti* », on peut lire : « Cette tribu semble s'illustrer par un instinct de trahison qui veut que la chute sociale, administrative et

politique de ses fils se cache derrière ses frères. Une sorte de béticide⁸⁹. L'ouvrage majeur de l'écrivain Ateba Eyene est plus explicite ; son titre "*Les paradoxes du pays organisateur*" est suffisamment évocateur des luttes fratricides et des comportements égoïstes d'une certaine élite dirigeante prévaricatrice, qui contrastent paradoxalement avec la paupérisation ambiante qui sévit dans leurs villages d'origine⁹⁰.

Cette élite moderne, dont font partie les *Ewondo*, cherche plutôt à bénéficier des prébendes et autres médailles de l'administration, qu'elle ne cesse d'arborer lors des cérémonies aussi bien traditionnelles qu'officielles (fête nationale du 20 mai, tournées politiques etc.)⁹¹. L'archevêque métropolitain de Yaoundé le réaffirme sans détours dans son homélie du 25 novembre 1997 lors de la fête de Christ-Roi:

Chers politiques : Rois, Ministres, Hauts responsables : N'ayez pas peur, nous ne venons pas discuter vos places, vos responsabilités, nous sommes là pour vous montrer que ces places sont des services.⁹²

A Vrai dire, les travers affichés par une bonne partie des élites africains plus la misère ambiante qui sévit parmi les couches populaires, font perdre aux *Ewondo* et aux *Beti* en général, la traditionnelle dignité de ce peuple qui fait leur identité culturelle. Qu'il suffit de se rappeler que *Beti*, pluriel de *Nti* signifie digne, noble, riche, seigneur. Mr Jean Zoa ne pense pas différemment au sujet des victimes de la catastrophe de Nsam :

« Quand vous voyez ce quartier: enfants et grandes personnes qui se ruent pour ramasser de l'essence ! Mes frères, est-ce que c'est cela la dignité : le *dzin* dont parlaient nos ancêtres, même dans leur manque ? C'était un devoir pour un homme, pour une femme d'être plein de *dzin* ! le mot *dzin* signifie la dignité. Dès qu'il y a la moindre chose qui ne coûte rien, on se précipite ! ».

En outre, la disparition des rites dénonciateurs et justiciers tels que les ordalies, le *ngi* et réparateurs comme le *so* et le *mevungu*, renforcent la précarité des couches les plus pauvres, déjà en proie aux effets dévastateurs de la crise économique⁹³.

⁸⁹ Annexe n°1. Il s'agit là d'un état de choses résumé en ces termes de deux dictons populaires : *Mendim mawulu aikôss nme mayam kôss*, "C'est l'eau qui marche avec le poisson qui fait cuire ce poisson" ; *Oyen mbîmwoé metoloôg môdwoé abeété*, "Si tu vois des abcès sur un cadavre, c'est que le frère du défunt était parmi les assassins".

⁹⁰Ateba, *Les paradoxes du pays organisateur*...

⁹¹ [Http://www.culturevive.com](http://www.culturevive.com), consulté le 15-12-2014.

⁹² Messina, p.259.

⁹³On lira aussi à ce sujet les œuvres satiriques de Mongo Beti tels que : *Remember Um Nyobé* (1974), *Perpétue ou l'habitude du malheur* (1974).

Enfin, l'ignorance des généalogies et des rites ancestraux, la méprise de la parenté voire de la consanguinité viennent aggraver la situation déjà peu reluisante de la santé et de l'éducation. Il en découle de multiples calamités : maladies incurables, vomissement de sang, enfants naissant avec des tares⁹⁴. Ce n'est donc pas hasardeux qu'on rencontre de plus en plus des maladies ou des infirmités dont les examens médicaux ne révèlent scientifiquement aucune cause. Il est très souvent entendu aujourd'hui lorsque succombe un malade que les parents ou les proches ont pourtant parcouru plusieurs centres de santé sans obtenir de guérison. Force est de constater dans la nouvelle pratique des obsèques, *edzep mbim*, que rien de consistant est dit dans le rituel de "la cause du décès", *ndôn awu*. Rares sont les familles qui ne soient victimes d'une succession de calamités, d'accidents mortels, de décès précoces et subites et de stérilité dont l'origine religieuse est à trouver dans les bris d'interdits que la présente étude a dévoilés. Voici le témoignage pathétique de Françoise qui donne la pleine mesure de cette situation :

Je suis restée toute ma vie dans le même mariage. Quand je suis arrivée mon mari avait déjà trois femmes...J'ai eu neuf enfants, mais ils mouraient bébés, sans maladies ! C'était à cause du *tso*. Il y avait eu une impureté dans la famille. Essono, mon beau-père avait été guerrier et il avait tué quelqu'un de son sang, un homme du *mvog*, du lignage Ada. C'est moi qui ai été victime de cette faute, moi seule ! C'est bien après la mort de tous mes enfants que l'on a réussi à faire cesser l'impureté, si bien que je n'ai gardé vivant qu'un enfant, et lui-même n'a pas eu d'enfants⁹⁵. Les rudes épreuves et pénitences comme la consommation des déchets humains par les coupables du *tso*, tout comme le poison *élon* pour détecter les voleurs et autres auteurs d'actes malveillants comme la sorcellerie faisaient reculer le mal dans les familles ewondo. Aujourd'hui, l'abandon de ces rites accentue les déviations comme l'inceste, les crimes de sang et le vol⁹⁶.

Francisca, une interlocutrice de J.F. Vincent affirme à Bikok en 1971 nous apprend que :

En effet du temps de *Mevungu*, il n'y avait pas beaucoup de vols, ni de batailles, ni de mauvaises choses. Tandis que maintenant, c'est terrible ! Le *Mevungu* ne protégeait pas seulement les femmes ; il protégeait le pays tout entier. Il y a un proverbe disant : quand les femmes portaient des jupes de fibres de bananier, elles n'avaient qu'une seule voix, et quand elles disaient non, c'était non. Quand elles disaient oui, c'était oui⁹⁷.

Seulement, les dénonciations et les malversations commises par certains guérisseurs ou pasteurs exorcistes sèment dans les familles de la haine et des rancunes⁹⁸. Les rites policiers et justiciers traditionnels comme les ordalies, le *melan* et le *ngi* ne se pratiquent plus. On assiste dès lors à une résurgence de méfiance, de règlements de compte, de haine sourdine aboutissant

⁹⁴ Fouda Etoundi, *La tradition beti...* pp. 20-30.

⁹⁵ Martine Mbala Owona, 95 ans environ, Ménagère, Mfou, 14 décembre 2019.

⁹⁶ Léon Maurice Owona, 52 ans, Chef de quartier Dakar II, Yaoundé, le 8 février 2014.

⁹⁷ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 147.

⁹⁸ Léon Maurice Owona, 52 ans, Chef de quartier Dakar II, Yaoundé, le 8 février 2014.

parfois à des crimes parricides, *tso*. Le journal *Anecdote* en fait large écho dans un article tonitruant intitulé « Voyage au cœur de la tragédie des *Beti* orchestrée par les *Beti* » on peut y lire : « Cette tribu...Le peuple *Beti* semble s'illustrer par un instinct de trahison qui veut que la chute sociale, administrative, politique de ses fils se cache derrière ses frères. Une sorte de béticide⁹⁹. Les faits qui en découlent font prospérer deux adages à savoir : « Le fusil d'un *Beti* en guerre est plutôt dirigé vers son frère qui le suit derrière et non en direction de l'ennemi » ; « Si tu vois des abcès sur le corps d'un défunt, c'est que ton frère est complice de sa mort » ;

Dans ces conditions, on peut raisonnablement penser que si rien n'est fait dans le sens de la réappropriation des rites ancestraux et des vertus évoquées dans l'hymne à la solidarité reproduit plus haut, la survie et le futur des générations actuelles et futures sont hypothéqués d'avance. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, comme nous le confie G. Atangana, petit-fils de Charles Atangana, certains *Ewondo* redoutent que l'organisation des rites de purification, de guérison, de prospérité ne se transforment plutôt en une occasion facilitant l'intrusion des forces du mal. Cette opinion ayant pignon sur rue en pays *Beti* aujourd'hui justifie la psychose d'insécurité due à la recrudescence de sorcellerie, d'empoisonnement et d'envoûtement, renforcée par la suspicion à toute initiative visant la célébration des nouvelles formes de rites expiatoires et propitiatoires. « Qui ne connaît pas ce jour un tel patient qui, ayant eu recours au tradi-praticien, a vu sa maladie plutôt s'aggraver ? », renchérit notre interlocuteur¹⁰⁰.

Dans une perspective comparative de la situation qui prévaut à l'arrivée des Pallotins chez les *Ewondo* en 1901 et celle de 1998 année où décède l'archevêque métropolitain de Yaoundé, Mgr J. Zoa, on peut conclure à ce niveau que les mutations des pratiques religieuses ont bouleversé la société primitive. Nonobstant les vicissitudes vécues par des catégories défavorisées de la vieille société, on perçoit que les changements de pratiques religieuses n'ont guère apporté une amélioration durable de leurs conditions de vie : d'où leur perpétuel recours à des idées et entreprises religieuses nouvelles. Les témoins de la transition évoquent avec nostalgie les moments paisibles, festifs et récréatifs d'autrefois. Ce temps est révolu comme le dit sans ambages une femme *Ewondo* :

En ce temps-là c'était aussi la vie de la danse. On dansait beaucoup et on se faisait belle souvent. Aujourd'hui on danse seulement pour les mariages et pour les premières communions. Même dans ces circonstances, le peu d'argent disponible réduit les occasions de fêtes¹⁰¹.

⁹⁹Le journal *Anecdote* du 05 novembre 2012.

¹⁰⁰ Gordien Atangana, 62 ans, ingénieur retraité, Yaoundé, le 29 septembre 2014.

¹⁰¹ Marie-Jeanne Oloumou, 70 ans, ménagère, Yaoundé, le 07 juin 2014.

Un notable de Mvolyé fait remarquer à son tour qu'aujourd'hui ce sont plutôt les deuils qui rassemblent les lignages et les parents. Rares sont les occasions de joie jadis courantes¹⁰². L'une des conséquences est le regain de migrations, dans l'espoir de trouver mieux ailleurs. Il en résulte non seulement le déracinement culturel mais le gonflement des villes, l'exode des cervaux et les déséquilibres subséquents. Ainsi que nous le confie M. Biloa :

Par manque de vrais guérisseurs traditionnels à Mvolyé et de rites traditionnels de purification, certains membres de nos familles, malades ou éprouvés par des calamités, vont à la quête des soins vers d'autres régions du pays comme chez les pygmées des forêts de l'Est ou du Sud, où l'on peut encore trouver certainement quelques tradi-praticiens efficaces¹⁰³.

Cette observation montre que l'emprise du Christianisme sur les rites et croyances traditionnelles dans la Région du Centre à majorité catholique est moins ressentie au Sud du pays *ewondo* dominé plutôt par le protestantisme des Américains de la MPA d'essence libérale. Aussi, les groupes ayant tardivement adhérer au christianisme ou encore les résistants cités plus haut ont pu conserver quelques bribes de la tradition. Toutefois, l'ésotériisme a plombé leur transmission. Par corollaire, en dépit de nouvelles pratiques rituelles et l'essor des Églises nouvelles dont ont recourent de plus en plus les *Ewondo*, la situation sociale ne cesse de se détériorer, à en croire les témoignages recueillis par J.F Vincent à Nsimeyong non loin de Mvolyé :

Maintenant il y a une haine de sang à l'intérieur du village et du clan qui amène les maladies et peut-être la mort. Autrefois, il y avait bien un sentiment d'entraide ; un chasseur de retour de la chasse appelait son frère à quatre kilomètres de là. De même, le petit enfant qui allait à la pêche donnait ses poissons à un parent qu'il rencontrait. On prenait en charge les enfants les uns des autres avec grand plaisir. Mais maintenant il faut de l'argent pour cela. C'est l'individualisme...Il n'y a plus d'entraide¹⁰⁴.

Thècle ne dit pas autre chose lorsqu'on lui demande si la vie était meilleure autrefois, elle répond sans détours : "Oui, la vie était bien meilleure mais on ne peut plus faire marche-arrière. Ce que je regrette, c'est ce sens du don gratuit, cette largesse, cette entraide et cette entente"¹⁰⁵.

En clair, il ressort de ce qui précède un bouleversement voire un renversement des valeurs religieuses ancestrales : l'altruisme, la générosité, la tolérance, le pardon, le respect des aînés, le bonheur pour tous au profit de : l'individualisme, la cupidité, la jalousie, la trahison. Ce qui fait dire à Crescence que :

¹⁰²René Doum, 97 ans environ, Patriarche, Yaoundé, 23 août 2013.

¹⁰³ Madeleine Biloa, 91 ans, ménagère et ancienne du sixa, Yaoundé, le 30 octobre 2014.

¹⁰⁴ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 64.

¹⁰⁵Ibid.

Je suis profondément persuadée que la vie d'autrefois était meilleure pour les femmes. Une femme ou une jeune fille était très obéissante. La femme mariée envers son mari, la jeune fille envers sa mère. C'était très bien ! Il n'y avait pas beaucoup de haine. On était très serviable. Si une femme appelait au passage une jeune fille d'un village voisin pour qu'elle l'aide, la jeune fille y allait très vite sans dire "Non ce n'est pas ma mère ! Je n'y vais pas". Aujourd'hui au contraire, la vie n'est pas bonne. Les gens ne s'aiment pas. Les jeunes sont très désobéissants. Si vous n'avez pas d'enfant, vous avez peu de chance qu'un enfant d'autrui veuille bien vous rendre service. Non la vie d'aujourd'hui n'est pas bonne ! Elle a changé ! Un jeune homme désobéit courageusement à son propre père : il peut même lui dire : "Je vais te boxer !".¹⁰⁶

Cette dégradation de l'ordre social est renforcée par la disparition de la célèbre palabre africaine, institution traditionnelle de médiation et de réconciliation, célébrée par quatre rituels, à savoir : l'aveu public, le pardon, la pénitence et la réconciliation. Le Père E. Mveng présente la palabre africaine comme un système d'assemblées où sont librement défendues quantité de questions et où sont prises d'importantes décisions pour l'harmonie de la communauté¹⁰⁷. Avant les juridictions modernes instituées à l'époque coloniale et post coloniale, ce sont ces instances coutumières qui légiféraient en cas de conflits entre personnes ou entre familles, et entre lignages¹⁰⁸.

Dans cette perspective, on peut estimer que la disparition de la palabre africaine est en partie à l'origine de la persistance des contentieux parfois meurtriers entre individus et dans les familles à l'ère postcoloniale. Et pourtant, autrefois, il n'y avait ni prison ni condamnation à mort. Le règlement des conflits était plus pacifique qu'aujourd'hui. Il s'articulait autour des débats ponctués par un conciliabule *esôak*, une assemblée restreinte de sages pour approfondir les tenants et les aboutissants de tout litige. Cette réunion restreinte se tenait de préférence en forêt ou au cimetière, domaines par excellence où les ancêtres exercent leur pouvoir. On peut donc considérer que les membres de l'*esôak* se référaient aux ancêtres pour s'inspirer quant à la sentence finale à prononcer devant le grand public. Par là, la palabre africaine avait un pouvoir religieux. Justice et croyances religieuses étaient donc liées chez les *Ewondo*. Tandis que les juridictions actuelles s'inspirent en grande partie de celles des ex-puissances coloniales métropolitaines, sans les adapter à des réalités de la coutume locale. C'est ce qui fait dire à J. Bidima qu'en Afrique, les élites politiques et intellectuelles ont tendance à mépriser la palabre en lui préférant un juridisme superficiel directement greffé de l'Occident¹⁰⁹. Compte tenu de ce qui précède, on peut raisonnablement estimer que l'inculturation aurait été complète et

¹⁰⁶Crescence Evouna, 76 ans, Ménagère, Bikop, 17 juin 2018.

¹⁰⁷E. Mveng et B. Lipawing, *Théologie, libération et cultures africaines*, Paris, Présence Africaines, 2000, p. 220.

¹⁰⁸J. Bidima, *La palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, 1997, p.11.

¹⁰⁹Bidima, *La palabre...*, p. 9.

productive si elle intégrait l'ensemble des éléments de la culture africaine, y compris l'organisation politique et économique.

Par ailleurs, l'une des conséquences sociales de l'altérité religieuse est la cristallisation des discriminations anciennes entre le client, *ntobo* et le fils du terroir, *môngo nnam*, des brimades à l'encontre des veuves et des orphelins L'enjeu étant la possession voire la légitimation de l'héritage des défunts et en premier la terre. Ce bien, nous l'avons vu, demeure sacré en tant que, domaine ancestral nourricier, purificateur et protecteur. Aujourd'hui, force est de constater que la terre fait de plus en plus objet de dispute et de spéculation. Ce qui soulève un certain nombre de préoccupations liés à l'urbanisation, et aux différentes migrations de : travail, déplacés internes et réfugiés. J-M. Ela fait justement remarquer que :

Chaque agglomération comporte toujours un groupe important d'autochtones pour lesquels la ville joue un rôle de capitale et de regroupement. Ouagadougou est d'abord une ville mossi, Ibadan une ville yorouba, Kano, une ville haoussa, Yaoundé, une ville beti, Brazzaville une ville Lari, Kpele une ville baganda.¹¹⁰

Or, le cosmopolitisme de nos villes se heurte à la conception traditionnelle africaine de la terre ancestrale ; cette controverse se pose avec plus d'acuité dans les sociétés lignagères à l'instar des *Ewondo* qui fixent un lien indissociable entre chaque descendant de lignage avec sa terre natale voire ancestrale. Ici toute portion de terrain appartient aux descendants de l'ancêtre lignager *élig tara*, "terre de mon père". Mais dans le contexte du cosmopolitisme urbain au niveau national, il en résulte des tensions et hostilités entre les *Ewondo* autochtones et les autres communautés d'immigrants appelés allogènes, communément appelés ici *Belobelobo*, terme *beti* qui fait penser aux barbares, mot désignant les envahisseurs étrangers de la Rome antique dont le langage échappait aux autochtones qui n'y comprenaient que « *bar bar* »¹¹¹.

Ayant ainsi examiné l'impact social de la déperdition des rites voire de l'altérité religieuse des *Ewondo*, nous nous sommes aussi intéressés à ses répercussions au plan psychologique.

¹¹⁰ J-M. Ela, *La ville en Afrique Noire*, Paris, Karthala, 1983, p. 55.

¹¹¹ Owono, *Pauvreté et paupérisation...*, p. 67.

B. Les conséquences psychologiques

Suivant la théorie du béhaviorisme évoquée dans le cadre théorique de ce travail, les mutations sociales et économiques survenues au Sud-Cameroun entre 1901 et 1998 ne pouvaient manquer d'influencer le cadre mental des *Ewondo*. Répondant à la question de savoir ce qu'il pense des nouvelles pratiques de purification et de guérison, G. Atangana, petit-fils de Charles Atangana déclara :

Bon nombre de gens n'ont plus confiance en l'efficacité des nouvelles pratiques des rites *tso, esié, eva mete, mevungu, esob nyol*, jadis pratiqués par nos grands- parents, parce qu'ils craignent d'être victimes, soit des extorsions d'argent par les organisateurs desdits rites, soit des effets nocifs des remèdes absorbés par les patients qui malheureusement aggravent parfois leur état de santé¹¹².

Ce témoignage démontre la peur doublée de l'incrédulité et de la méfiance qui animent la nouvelle génération des *Ewondo* à l'ère post missionnaire. Bon nombre se montrent désormais plutôt sceptiques vis-à-vis de toute pratique de purification ou de guérison, qu'elle soit traditionnelle ou nouvelle. Ce scepticisme transparait au cours de nos entretiens avec les *Ewondo*. M. Biloa est assez explicite :

Nous sommes devenus prudents dans notre famille. Parfois lorsqu'on est malade on va se soigner à l'hôpital, même si celle-ci ne nous apporte pas toujours la santé escomptée, notamment pour les maladies incurables qui font des ravages : hépatite, crise cardiaque, diabète, sida ; parfois on se confie aux vendeurs ambulants de produits ou à ceux installés dans les trottoirs etc.¹¹³

Autant, les populations se montrent anxieuses face aux problèmes de santé, autant elles sont désemparées face au chômage des jeunes et à l'insécurité. M-J. Oloumou, une paroissienne de Mvolyé déclare désespérément :

“Nous ne savons plus que faire et où aller, pour obtenir un soulagement, lorsqu'un proche parent souffre ou lorsque nous avons des difficultés et des malheurs. Rien ne nous rassure. Quel avenir pour nos enfants ?”¹¹⁴.

Des témoignages ainsi recueillis, nous pouvons estimer que les mutations des rites *Ewondo*, le contexte de crise économique depuis les années 1990 créent un déséquilibre psychologique marqué par le désarroi, l'angoisse, la peur et l'anxiété. A vrai dire, ni le délaissement des pratiques ancestrales, ni le syncrétisme, encore moins le dualisme, ont en fin de compte libéré durablement les *Ewondo*. Les médias font large écho de la montée de l'état de déliquescence de la société contemporaine. L'écart entre quelques nantis et la masse

¹¹² Atangana Gordien, 62 ans, ingénieur retraité, Yaoundé, le 29 septembre 2014.

¹¹³ Madeleine, Biloa 91 ans, ménagère et ancienne du sixa, Yaoundé, le 30 octobre 2014.

¹¹⁴ Marie-Jeanne Oloumou, 70 ans, ménagère, Yaoundé, le 07 juin 2014.

prolétarienne ne cesse de s'agrandir, surtout à Yaoundé, cristallisant des frustrations, sources de haine et de violences multiformes. La jeunesse, faute de repères et d'initiation aux rites porteurs des préceptes éthiques, se défoulent dans la consommation excessive de la drogue avec comme corollaire la violence¹¹⁵. La démission des parents qui jadis veillaient quotidiennement à leur progéniture, l'appât du gain facile, l'effet détonateur des nouvelles technologies d'information et de communication alimentent la criminalité grandissante ; la croissance vertigineuse de la population cristallise cette psychose.

Comme on s'en aperçoit sans peine, il est donc révolue l'époque où «c'était la vie de la danse''¹¹⁶. Tandis qu' « aujourd'hui on chante et danse surtout dans les cérémonies de deuil ; on s'amuse peu et on est inquiet du lendemain. Ce sont plutôt les deuils qui nous réunissent. Après on attend une autre occasion triste... »¹¹⁷. Fait observable par tous, en pays *ewondo*, le *week-end*, jadis consacré à la relaxation et aux loisirs, est devenu le moment consacré aux cérémonies d'inhumation, *edzeb mbîm* d'un parent ou d'un proche. Les soirées dansantes qui animaient autrefois la fin des journées harassantes, et régulaient les passions opposées de la vieille société, sont devenues de nos jours rarissimes. Rien, en tout cas aucun rite, n'est fréquemment organisé pour recréer l'harmonie d'antan dans les villages ou les quartiers ; la consommation de l'alcool et de drogues semblent l'ultime exutoire de la jeunesse, quasiment abandonnée à elle-même. Il en découle un climat de violence généralisée qui s'abat dans nos villages et villes. Écoutons à ce propos Germaine et Cunégonde. La première affirme :

Autrefois, il y avait bien la mort, et aussi des querelles inévitables dans tout groupement humain, mais il y avait beaucoup de respect. Aujourd'hui ce n'est plus pareil ! Pourtant je suis mère de six enfants, mais je ne suis plus respecté comme l'étaient autrefois les personnes âgées par leurs enfants. Le mariage est devenu une chose légère que personne ne prend au sérieux¹¹⁸.

Cunégonde renchérit en soulignant qu' « il y a beaucoup de luttes entre époux aujourd'hui. Ils peuvent même chercher à se tuer mutuellement »¹¹⁹. Au sein des familles on observe fréquemment des disputes et querelles fratricides. Ces témoignages montrent l'état d'esprit de qui-vive voire d'anxiété permanent qui règne parmi les populations. Les libertés voire les droits de l'homme proclamés par les églises, l'État et les organisations internationales font souffler ici un vent de libertinage dont les dérives hypothèquent la sécurité et la sérénité.

¹¹⁵[Http://www.hanocultures.com](http://www.hanocultures.com), consulté le 13-06-2014.

¹¹⁶Clémentine Essomba 90 ans, Ménagère, Ebomsî, 07 février 2020.

¹¹⁷ Idem.

¹¹⁸ Germaine citée par Vincent, *Traditions et transition...*, pp. 100-101.

¹¹⁹ Ibid.

De toute évidence, les *Ewondo* comme les autes *Beti* souffrent continuellement du tso, à cause des mutations qui ont hypothéqué les rites authentiques expiatoires ancestraux. Dans ces conditions d'aliénation religieuse, une bonne franche de la population abandonne leur village natal pour chercher désespérément un mieux-être soit dans les grandes villes, soit à l'étranger. L'inexistence des oracles et des ordalies qui, avant la christianisation, rassuraient les gens quant à la sécurité, alimente cette psychose d'habiter parmi les vieux parents taxés à tort ou à raison de sorciers. Sont bafoués des interdits spéciaux : ne pas aller à la sorcellerie pour tuer quelqu'un, ne pas empoisonner, ne pas voler¹²⁰. Qu'on se rappelle donc que le *melan*, le *mevungu* protégeait contre la sorciers tandis que le *ngi* les éliminait. Quand vous possédiez un de ces paquets et que quelqu'un voulait manger vos enfants, le *mevungu* luttait contre lui ; lorsqu'on remarquait que ça n'allait pas dans un village, lorsqu'il y' avait par exemple trop de morts ou trop de malfaiteurs, on commençait alors à dire : "Bon ! Faisons le *mevungu* pour essayer de stopper tout cela !"¹²¹

On assiste aujourd'hui à un tournant décisif de l'histoire des *Ewondo*, des *Beti* en général où font défaut les repères ; on ne sait plus à quels saints se vouer. En cas de souffrance faut-il se confier aux marabouts ou aux prêtres exorcistes, ou encore se diriger vers les médecins de nos hôpitaux qui se plaignent des mauvaises conditions de travail et des salaires insuffisants ? La dépression qui en résulte est clairement exprimée par E. Etoundi Fouda :

La vie actuelle véhicule une cohue de maux, notamment le vol. Le diable a pris possession de tous les cœurs des hommes. S'il y a un gain, un intérêt quelque part, il faut tout faire pour y accéder en frustrant les légitimes propriétaires. Si l'on remarque que tel personne dispose de quelques vertus, c'est la diffamation et la délation qui vont s'acharner sur lui¹²².

Il va sans dire que le mal-être et l'angoisse dont fait allusion le patriarche *ewondo*, et qui prévalent chez presque tous les *Beti*, débouchent à une crise existentielle qui se manifeste par une inertie. Même un retour au discours messianique sur la pauvreté : "Heureux les pauvres, car le royaume des cieux est à eux. Heureux ceux qui sont affligés, car ils seront consolés. Heureux ceux qui ont faim, car ils seront rassasiés..."¹²³, ne semble plus rassurer les *Ewondo*. À terme, on peut craindre que le discours historique de Léopold II eût l'effet escompté, à savoir : détourner le Noir de ses richesses dont on a besoin en lui promettant le bonheur céleste pourvu qu'il accepte la pauvreté :

¹²⁰ Ibid., p. 117.

¹²¹ Ibid., p. 127 et p. 144.

¹²² Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, p. 44.

¹²³ *La Bible de Jérusalem...* Matthieu, 5,5-7, p. 1449.

Apprenez aux élèves à croire et non à raisonner.

Évangéliser ces Nègres à la mode des Africains, qu'ils restent toujours soumis aux Blancs. Qu'ils ne se révoltent jamais contre les injustices que ceux-ci pleurent, car le royaume des cieux est à eux. Instituer pour eux un système de confession qui fera de vous de bons détectives pour dénoncer tout Noir qui a une prise de conscience aux autorités investies d'un pouvoir de décision¹²⁴.

En clair, après un siècle d'évangélisation, la double instrumentalisation du phénomène religieux : d'abord par les théoriciens et promoteurs du colonialisme qui s'employaient à divertir ainsi le colonisé à l'aide de la *Bible* afin d'exploiter sereinement ses richesses. Ensuite par les colonisés eux-mêmes qui justifient leur inertie et la pauvreté par les béatitudes. Écoutons à ce sujet la mise au point de Mgr J. Zoa :

« Depuis des années, nous insistons pour expliquer les contre sens qu'on a pu faire dans la cathéchèse en parlant de la pauvreté évangélique : la pauvreté évangélique, est celle que nous prêche Jésus, quand Satan lui tend une pierre et lui dit : « Dis une seule parole, et cette pierre deviendra du pain ! » Jésus dit : « Non, c'est contre la loi de Dieu, celle du travail ! Le pain s'obtient par le travail ».

La léthargie ainsi créée dans la conscience du colonisé, *Ewondo* en l'occurrence, par la parabole des béatitudes mérite d'être élucidée : les lois de la nature qui sont également les lois divines prescrivent que seul le travail, et non la magie, qui offre le pain voire le bonheur. Dès lors, la pauvreté, la misère sont contre le plan de Dieu. Et Voltaire renchérit en postulant que « le travail éloigne de nous trois grands maux : le vice, l'ennui et le besoin ».

En tout état de cause, il incombe aux chrétiens africains de se débarrasser du réflexe conditionnel de Pavlov des béatitudes de l'évangile, les ayant rendu longtemps adeptes de l'extraversion des solutions à la pauvreté. Attitude qui découle de ce que F. Fanon appelle « la colonisation des consciences »¹²⁵. Dans un essai analytique, l'auteur se penche sur le colonialisme, l'aliénation du colonisé et les guerres de libération. Pour Fanon, c'est bien plutôt la colonisation qui entraîne une dépersonnalisation, qui fait de l'homme colonisé un être infantilisé, opprimé, rejeté, déshumanisé, acculturé, propre à être pris en charge par l'autorité colonisatrice. Il va sans dire que cette colonisation des consciences s'applique durablement sur le devenir économique des *Ewondo* qui, habités par le complexe de colonisé, déjà en latence dans le mythe africain du « revenant Blanc *Nanga kon* », attendent *in fine* le bonheur des institutions étrangères. Il en découle une perte de confiance en soi voire une dépersonnalisation qui entame profondément la valeur intrinsèque de la culture authentique de l'être Noir.

¹²⁴ P. Fokam, *Et si l'Afrique se réveillait ?*, Paris, Jaguar, 2000, p. 113.

¹²⁵ F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, Découvertes, 2002, pp. 45-47.

Lorsqu'il n'est pas christianisé ou scolarisé, ou encore adepte de nouvelles croyances, l'Africain lui-même est convaincu ainsi que les siens, qu'il est un vaurien. Appolonie de Bikop cite sa propre expérience :

“Toute ma famille s'était convertie, tous allaient à la mission. Je ne pouvais plus rester païenne. J'avais honte ! J'étais la seule du village...Ma propre mère s'était convertie avant moi”¹²⁶.

Cette déclaration d'une femme *beti* baptisée montre à quel degré la colonisation des esprits voire des consciences dont parle F.Fanon a acculturé l'Africain. Il a honte de ne pas être chrétien et s'en presse de le devenir sous peine d'être rejeté. Dès lors on perd les repères originels de son existence, bref, son substrat culturel en se confiant aux religions étrangères. C'est dans ce sens que le Père E. Mveng affirme que “La mort apparaît comme une sorte d'anéantissement brutal de ce que l'on est et de ce que l'on a voulu être dans son être concret avec ses sens, ses sentiments, ses affections, ses espoirs”¹²⁷.

C. Les conséquences économiques

Notre enquête révèle que les mutations religieuses intervenues en pays *ewondo* de 1901 à 1998 eurent un impact économique résultant des faits suivants :

- la substitution des valeurs religieuses telles que l'amour, l'altruisme, le respect de la chose d'autrui, le pardon, la réconciliation par des comportements relevant de la culture occidentale capitaliste, notamment l'individualisme à outrance ;
- la désacralisation des espaces naturels pour une surexploitation de ses composantes pour alimenter les industries et les marchés des puissances industrielles ;
- l'ignorance ou la disparition des rites ancestraux d'enrichissement et de préservation des richesses du lignage ;
- le choc entre le sens religieux de l'héritage ancestral et les transformations sociales et économiques consécutives à la colonisation et à la mondialisation ;
- et l'inertie développée par la colonisation des consciences.

À ce sujet, écoutons une *mvog* Atemengue :

Autrefois, il y avait un sentiment de solidarité et s'entr'aide : à la période des cultures, tout le village s'organisait en *éka'as* qui consistait à mutualiser nos moyens ; des travailleurs, des femmes et des

¹²⁶ Appolonie Atangana, 77 ans, Ménagère, Bikop, 17 juin 2018

¹²⁷ Mveng et B Copawing, *Théologie de libération ...*, p. 125.

hommes du village choisissaient un jour pour aider leur frère ou cousin à défricher, à nettoyer, à cultiver, à récolter son champ ou plantation, ou pour construire une maison familiale. Aussi, prenait-on en charge les enfants et les orphelins d'autrui avec grand plaisir. Mais maintenant il faut de l'argent pour cela. C'est le chacun pour soi, Dieu pour tous.¹²⁸

Ce témoignage met en exergue les conséquences de la disparition des rites associatifs à caractère économique dont l'*eka'as*. Rappelons que cette pratique traditionnelle de production consistait à associer les gens pour travailler tour à tour dans leurs champs. C'était en fait l'expression économique des valeurs religieuses traditionnelles telles que l'altruisme, l'entr'aide et en un mot l'amour.

C'est dans cet ordre d'idées que Bikié A., une Emveng de Mvolyé nous confie :

Le *mevungu* tout comme le *so* enseignait le pardon et l'amour. Avec nos rites, la vie d'autrefois était bien ! En effet lorsqu'on disait nous allons faire ceci, on le faisait. Maintenant, on a beau faire des réunions, on n'arrive à rien. Il y a toujours quelqu'un qui dit, je ne ferais pas comme vous. Il y a donc du désordre et de la mésentente.¹²⁹

Comme on peut s'en apercevoir, en pays *ewondo*, l'individualisme autant que la délation, la jalousie, la trahison et la méfiance combattus par le rite traditionnel *mevungu*, plombent actuellement toute velléité de mutualiser les ressources en faveur des projets de développement communautaire. En raison de la prévalence élevée de ces vices il apparaît très difficile aujourd'hui chez les *Ewondo* de constituer des associations coopératives modernes fondées sur le crédit, la mutualisation des capitaux et la concurrence.

Le regain d'autres vices dénoncés plus haut par Mgr J. Owono Mimboé, Évêque du diocèse d'Obala participent inéluctablement à l'incapacité affichée des *Ewondo* à lutter durablement contre la pauvreté. On remarque que ces vices sont plus cristallisés chez les *Fong* et *Bulu* que chez les *Eton* et *Ewondo* du Centre. Faut-il y voir l'influence considérable de la culture capitaliste américaine à travers la longue durée d'acculturation de ces groupes par les Presbytériens Américains? Le Père Mveng ne nous contrarie point sur cette question lorsqu'il relève avec pertinence que tous les documents s'accordent à dire qu'ils vivent dans une démocratie totale, en petits groupes étrangers à toute organisation hiérarchique¹³⁰. L'introduction d'un système basé sur le gain de l'argent et les rivalités subséquentes empêchent toute initiative de regroupement économique de grande envergure. Dans ce contexte, ainsi que l'affirme G. Balandier :

¹²⁸ Dorotheé Evina, 80 ans, ménagère, Yaoundé, le 09 avril 2014.

¹²⁹ Alvine Bikié, 86 ans environ, ménagère, Yaoundé, le 14 mars 2014.

¹³⁰ E. Mveng, "Y a-t-il une identité culturelle camerounaise ?" in *L'identité culturelle camerounaise* », ABC, Yaoundé, 1985, p. 258.

Il faut détruire pour dépasser, écraser, pour construire, contre tous les autres, son propre empire. Son avidité est aussi sans frein, car le mouvement dans lequel il est lancé, suppose une compétition violente de tous les instants ; il voit à tout moment le risque d'être lui-même supplanté par ses complices s'il ne renchérit pas dans l'entre-dévorement général¹³¹.

On peut donc dire que l'exacerbation des compétitions pour les richesses et l'argent consécutives à l'ère coloniale, attisent des attitudes individualistes voire égoïtes et jalouses. Les *Ewondo* ne peuvent pas aisément constituer des entreprises modernes de production ou de commerce à l'instar des Bamiléké des grassfields de l'Ouest-Cameroun. En effet, à l'absence d'une structure organisationnelle à l'échelle tribale Bulu-Fang, se greffe la prévalence élevée du "chacun pour soi", cultivée au Sud-Cameroun par l'*American way of life* qui, on le voit, demeure un handicap indéniable pour l'émergence économique chez les peuples du Sud-Cameroun¹³². Chacun cherchant d'abord son salut personnel avant de songer probablement ensuite aux autres, même au sein de la famille nucléaire *tin ndabot*. Ce climat d'appât de l'argent et de concurrence fait le lit de la cupidité, de soupçons, de dettes invouables qui favorisent des pratiques dissimulées de sorcellerie. Il en résulte la concupiscence et l'égoïsme. Ateba Eyene en fait large écho dans son ouvrage satirique intitulé : *Les Paradoxes du pays organisateur*¹³³. Ce climat d'appât de l'argent et de concurrence fait le lit des cupidités, des pratiques dissimulées de sorcellerie. C'est dans ce sens que le *guérisseur* affirme : "Il n'y a jamais eu autant de sorciers qu'aujourd'hui ainsi qu'il n'y a jamais eu autant d'individualités qu'aujourd'hui"¹³⁴. Ce n'est donc pas un hasard si toute velléité ou tout projet économique initié par un *Ewondo* soit souvent un "château de cartes"¹³⁵. D'où ce témoignage :

La vie d'autrefois était bien. En effet, lorsqu'on disait : "Nous allons faire ceci ! on le faisait !". Et si c'était : "Nous ne voulons pas ceci", on s'y tenait. Maintenant on a beau faire des réunions, on arrive à rien. Vous avez toujours quelqu'un qui reste les mains dans les poches et qui dit : "Je ne ferai pas comme vous !". Il y a donc du désordre et de la mécontente¹³⁶.

En un mot les divisions lignagères, l'exacerbation des intérêts individuels, la cupidité, la jalousie, l'ignorance et la disparition des rites de prospérité, la forte acculturation sont en partie cause du retard économique des *Ewondo*. Nous pouvons évoquer à titre d'exemple

¹³¹ Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique* ..., pp. 148 et 191.

¹³² S. Efoa, "La Mission Presbythérienne...", pp. 100- 112.

¹³³ Ateba, *Les paradoxes du pays*..., pp 17-19.

¹³⁴ X. Dijon, *La diversité des pratiques africaines de guérison. Repères philosophiques et théologiques*, Yaoundé, UCAC, 2009, p. 4. On consultera également à ce sujet C. Abega, "Approche anthropologique de la sorcellerie", in E. de Rosny, *Justice et sorcellerie*, pp. 33-45.

¹³⁵ Owono, "Pauvreté et paupérisation...", p. 67.

¹³⁶ Vincent, *Traditions et transition*..., p. 155.

l'expérience malheureuse de 50 caisses populaires créées par Mgr J. Zoa. Les objectifs de ces microfinances étaient :

- faire naître et développer chez les adhérents le goût et la pratique de l'épargne ;
- combattre l'usure au moyen de la coopération en favorisant l'usage prudent du crédit sous forme de prêts d'avances dont l'emploi est conforme aux intérêts des membres ;
- stimuler l'esprit d'initiative personnelle et collective pour le développement du milieu rural ou urbain de la zone territoriale de la caisse par l'épargne accumulée des membres ;
- promouvoir la formation économique des membres afin de leur permettre de s'adapter activement au contexte économique du milieu dans lequel ils vivent.

Au départ, l'expérience de cette initiative s'avéra prometteuse. Le 30 avril 1973, on comptait 614 adhérents dont 475 déposants ; le montant de l'épargne atteignait 4,5 milliards de francs CFA. 143 villages sur 351 étaient couverts. Dans la paroisse de Nkolmebanga par exemple, une caisse populaire ouverte au collège Burier enregistrait 100 élèves sur 210 inscrits avec une épargne de 1000 francs CFA. L'année 1975 amorça une évolution remarquable : les caisses comptèrent 2409 adhérents pour une épargne de 26 700 000 francs CFA. Le 2 décembre 1979, 50 caisses et l'union des caisses populaires furent légalisées ; un conseil d'administration de l'union fut mis en place et M. E. Mama Ndimba désigné Directeur Général. Au 31 décembre 1979, le chiffre d'affaires de l'Union des caisses atteignit 125 332 672 francs CFA. L'un des avantages de cette entreprise consistait à procurer les matériaux de construction aux paysans à un prix peu élevé, et le plus souvent à crédit. Ce qui eut pour conséquence l'amélioration de l'habitat.

Cependant, cette évolution positive qui suscita tant d'espoir en pays *beti* fut éphémère car bien que le dixième anniversaire fût célébré sur fond d'euphorie et d'optimisme général en 1981, des fissures et tensions étaient visibles. L'équipe dirigeante de l'union des caisses était accusée de malversation financière. Des missions de contrôle avaient relevé des irrégularités dans certaines caisses rurales et urbaines. Ceux qui avaient emprunté aux caisses, y compris les clercs, ne se montraient pas soucieux de restituer l'argent qui leur avait été avancé. Bien des caisses surtout en zone rurale se trouvaient en état d'anémie financière en 1981. De 1981 à 1983, le flot d'accusations avait augmenté ; le Directeur Général est mis en cause : on l'accuse de malversations financières, de favoritisme et de népotisme...Une faction de l'union des

caisses populaires, dont J.B. Bengala, contrôleur comptable et leader, l'accuse de soutenir inconditionnellement le Directeur Général.

On le voit, les expériences de mutualisation et de crédit d'argent en pays *ewondo* apparaissent comme des feux de paille. Leur existence éphémère voir leur échec s'explique par trois faits dignes d'intérêt : malversations financières de trois ordres, à savoir, le détournement des fonds par l'équipe dirigeante, le non remboursement des dettes ou crédits et l'impunité. Or, en parcourant le corpus des interdits ancestraux il apparaît clairement que ces délits relèvent de la transgression de préceptes ci après : ne pas voler, respecter le bien d'autrui ou l'intérêt général, l'exemplarité des leaders *zomeloa* en terme de droiture, de probité, en mot de modèle pour la société. Etant compris que les déviations de ces lois étaient autrefois réprimandées par des ordalies et le *ngi*, rites policiers et inquisitoriaux, malheureusement proscrits par la mission catholique dès ses premiers instants en pays *ewondo*. Les mêmes causes vont produire les mêmes effets dans nombre d'essais de mutualisation des capitaux à l'instar des caisses populaires créées par Mgr J. Zoa.

Toutefois, il convient de nuancer quant au fatalisme des entreprises économiques chez les *Ewondo*, car nonobstant des échecs enregistrés dans ce domaine, des initiatives d'association à l'instar des tontines à l'échelle du village, du quartier ou des travailleurs et des ressortissants d'un même lignage, n'ont de cesse de naître. Toutefois leur survie tient au respect des valeurs cardinales rappelées précédemment. Celles-ci semblent constituer la planche de salut du succès observé ailleurs. Le cas des tontines chez d'autres concitoyens tels que les *Bamiléké*, solidaires et hiérarchisés ne peut-il pas inspirer les *Ewondo* ? Tant il saute aux yeux de tout observateur du paysage économique camerounais que les *Bamiléké* sont les fondateurs de la plupart des entreprises du tissu économique (commerce, transport, industrie) dans les régions du sud, du centre et même ailleurs au Cameroun ainsi que le souligne J.-M. Ela : “Quant aux *Bamiléké*, ils forment partout le groupe de migrants le plus nombreux dont les activités sont tournées vers le commerce et les affaires, le transfert et les petits métiers”¹³⁷. On comprend dès lors qu'en parcourant aujourd'hui cette partie du Cameroun, l'on est frappé par quelques îlots de richissimes plongés dans un immense océan de pauvres.

¹³⁷ J.-M. Ela, *La ville en Afrique Noire*, Paris, Karthala, 1983, p. 55. On lira également à ce sujet L. Fotso, *L'exclusion sociale au Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 34 et J. M. Tchegho, *L'enracinement culturel en Afrique...*, p.70.

De ce qui précède, se dégage l'interconnexion évoquée dans le cadre théorique et conceptuel de notre étude entre le religieux, l'économique et le social. Mais en plus des tares sociologiques et historiques ci-dessus relevées qui bloquent le développement chez les *Ewondo*, s'ajoute la rareté des terres disponibles pour les jeunes agriculteurs, eu égard à la pression démographique, l'occupation intense, aussi bien par les missions que par l'administration et les entreprises privées. Ajouté à cela, la disparition de la polygamie économique chez les fidèles des églises chrétiennes¹³⁸. Ces derniers, on l'a vu, avaient l'obligation religieuse de devenir polygames sous peine d'être excommuniés ou tout simplement exclus des villages chrétiens érigés par les missionnaires

Or, avant l'ère missionnaire, les *Ewondo* considéraient la polygamie comme une source de richesse et de pouvoirs ; la monogamie symbolisait la pauvreté. En imposant la monogamie à leurs fidèles, les missionnaires chrétiens participaient *inobliquo* à la paupérisation dans le Sud Cameroun. En réalité, les populations perdirent pour la plupart de *facto* des forces productrices essentielles : femmes, enfants, clients. C'est ce qui fait dire aux *Ewondo* que le missionnaire chrétien a été un 'appauvrisseur', *mod dzongo*. C'est avec nostalgie et regret que les témoins de l'époque pré-missionnaire évoquent les avantages économiques des unions polygamiques :

En effet du temps de nos ancêtres, de nos grands parents, le village d'un "Seigneur", "un Beti" était remarquable par une suite de cases alignées de part et d'autre de la route, au beau milieu la maison seigneuriale où grouillaient des gens de toute provenance¹³⁹.

Grâce à cette multitude de femmes, on trouvait beaucoup de gaillards devant accomplir plusieurs tâches : le travail des champs, les parties de chasses, la tenderie des pièges, la cueillette du vin de palme etc. Ces gaillards étaient soit des fils du seigneur qui se plaisaient à vivre dans ce village, où la nourriture était à fusion, le vin et les femmes en abondance. Certains fils adoptifs ou esclaves se mariaient et donner des enfants pour former plus tard des groupes distincts. Ces conditions faisaient du polygame un homme heureux disposant à sa portée des biens nécessaires à sa survie pour améliorer son existence. Fouda Etoundi en témoigne : "Son village attirait des gens, c'était un village de progrès où il faisait bon de vivre."¹⁴⁰. Il va sans dire que le délaissement de la polygamie a *in obliquo* entraîné l'abandon et l'ignorance des rites et charmes de fécondité et de mariage. Dans ces conditions, il est évident que les jeunes et

¹³⁸[Http://www.hanocultures.com](http://www.hanocultures.com), consulté le 13-06-2014.

¹³⁹Clémentine Essomba 90 ans, Ménagère, Ebomsi, 07 février 2020.

¹⁴⁰ Fouda Etoundi, *La Tradition Beti...*, p. 17.

couples actuels confrontés à la stérilité souffrent de l'ignorance de ces pratiques religieuses ancestrales. Ce qui engendre des divorces au sein des jeunes couples. Victoire Onana, divorcée relate les péripéties ayant provoquée sa séparation avec son époux :

J'étais en mariage à Endom ; après une vie conjugale de 7 ans avec mon mari je n'ai pas eu d'enfants alors qu'on s'était marié à l'état civil et à l'église. N'ayant pas eu d'enfants malgré les soins dans les hôpitaux et les guérisseurs, je fus finalement chassée par mon mari que j'aimais pourtant¹⁴¹.

Or, ce qui était difficile pour la médecine moderne ne l'était pas pour les grands initiés : si un homme voyait que ses femmes ne donnaient pas d'enfants, affirme C. Amonbo, il était obligé d'appeler le *mevungu* pour savoir ce qui se passait ; il appelait les femmes du *mevungu* pour qu'elles fassent le rite, et celles de ces femmes qui voulaient entrer dans l'association¹⁴². En outre, la dot autrefois symbole de l'alliance pour créer une descendance et perpétuer le lien avec les ancêtres tend à devenir un marché cher pour les nouvelles générations ; d'où le regain du célibat.

En clair, l'introduction d'une économie spéculative ou de traite, plus l'imposition de la monogamie par le christianisme ont désacralisé l'institution du mariage traditionnel, source d'enrichissement. Dans le Sud-Cameroun, région de plantations cacaoyère, même les chrétiens avides de main-d'œuvre agricole optent en faveur des unions polygames, convaincus que la christianisation en imposant la monogamie fut une cause de leur appauvrissement. On le voit, l'attitude religieuse des *Beti* se révèle une fois encore opportuniste, pragmatique et conforme à la théorie de la rationalité religieuse de M. Weber. Les intérêts économiques du planteur *ewondo* passent donc avant les contraintes du christianisme qui l'obligent à renoncer à la polygamie.

En tout état de cause, les avis soient partagés sur les inconvénients et les avantages de la polygamie, certaines femmes pensent que la polygamie "c'était la guerre", et les hommes soutiennent que la polygamie était une source de richesse, il convient de situer la polygamie sur le terrain économique. Or, on l'a vu, les missionnaires ont contrarié les *Ewondo* à devenir monogames afin de bénéficier des sacrements et en premier du baptême. Dès lors, eu égard à l'enthousiasme monstre des *Ewondo* à se baptiser, -presque la totalité des chefs et de leurs familles-il va sans dire que l'église chrétienne contribuait à réduire le potentiel des forces productrices des riches *minkukuma*. C'est dans ce sens que Germaine Alugu tranche :

¹⁴¹ Victoire Onana, 71 ans, Institutrice retraitée, Endom, 14 avril 2017.

¹⁴² Vincent, *Traditions et transition...*, pp. 113-114.

J'étais dans un mariage polygamique. C'était très bien. J'étais entourée de beaucoup de compagnes. Nous étions à peu près sept... Tous les travaux des champs ne retombaient pas sur moi seule, nous les partageons''¹⁴³.

Dans la même optique, certains *Ewondo* pensent que l'interdiction des rites et des charmes de fécondité par les missions chrétiennes alimente la dépression économique. Laissons parler Tirmaina qui a vécu la transition entre les deux époques, précoloniale et post coloniale :

Si les plantations d'une femme ne prospéraient plus ou si elle souffre d'une maladie rebelle, elle va appeler la cheftaine du *mevungu*. Toutes les femmes se rassemblent dans une maison, après avoir préparé de la nourriture qu'elles apportent. Elles mangent et dansent toute la nuit. On prépare un grand feu, et puis la mère du *mevungu* brûle dans le feu toutes sortes d'herbes, une à une. Elle en recueille les cendres, creuse un trou devant la porte, y met les cendres plus un mille-pattes vivant, rebouche le trou et dit devant l'organisatrice qui se plaint en énumérant ses malheurs : "Toute personne qui voudra du mal à l'organisatrice périra ! Toute personne qui touchera à sa propriété mourra !". Puis elle verse sur elle un liquide gluant : fait d'herbes fraîches et de roseaux aquifères que l'on a fait macérer dans l'eau¹⁴⁴.

En outre, les rites propitiatoires que l'on pratiquait avant l'entame des travaux champêtres, la chasse, la pêche, la métallurgie sont inconnues des générations actuelles qui doivent pourtant produire abondamment et qualitativement pour s'arrimer à la concurrence. Toutefois, les concessions des terres effectuées par des dignitaires *ewondo* pour la construction des stations missionnaires leur ôtent, et surtout à leur postérité, l'une des sources primordiales de l'économie et des pratiques religieuses, à savoir, la terre. Les portions de terres ancestrales plus les forêts, les cours d'eau, la biodiversité, les richesses du sol et le sous-sol longtemps préservés en raison de leur caractère sacré et partant, de leur rôle religieux sont de plus en plus sur exploités, pollués ou systématiquement détruits. Les produits de leur mise en valeur bénéficient moins à la population locale qu'à l'étranger. Dépourvus de ce capital naturel, les jeunes, de plus en plus nombreux, et attirés par la ville, à la recherche du travail et du mariage, ainsi que des loisirs et des structures nouvelles d'initiation à la vie, abandonnent les villages et s'agglutinent dans les villes où malheureusement ils deviennent pour la plupart des chômeurs, des bandits, des voleurs ou tout simplement une bombe démographique. Quand bien ils obtiennent des diplômes, ils exercent des emplois précaires, et en inadéquation avec leur formation¹⁴⁵. L'exode rural et l'inadéquation des formations scolaires et académiques dans le marché d'emploi constituent ici un problème socio-économique urgentissime. Mais la corruption apparaît ici comme le plus grand fléau actuel. La Conférence épiscopale le dénonce comme un crime économique en ces termes :

¹⁴³ Germaine citée par Vincent, *Traditions et transition...*, p. 102.

¹⁴⁴ Vincent, *Traditions et transition...*, pp. 105-106.

¹⁴⁵ Http : //www.cameroun.unblog.fr, consulté le 16-06-2013

La corruption est en train de détruire notre pays. Elle détruit notre économie, elle détruit notre vie sociale, elle détruit nos consciences(...). La corruption fait du mal, elle tue l'homme. La corruption engendre une société injuste qui ne garantit plus l'égalité des droits et des chances pour ses citoyens¹⁴⁶.

Hormis les dégâts ainsi relevés par les évêques, la corruption plonge le pays dans le cycle infernal de la pauvreté à travers ce système lié : l'endettement-les détournements-le rééchelonnement de la dette- l'appauvrissement¹⁴⁷. Au plus haut niveau de l'État, la corruption se manifeste par la mauvaise gestion et le blanchissement de l'argent. La mauvaise gestion, synonyme de mauvaise gouvernance, consiste en substance à privilégier l'intérêt privé individuel au détriment de l'intérêt public général. Telle que présentée par l'épiscopat camerounais, la mauvaise gestion constitue une gangrène qui n'épargne aucun segment de la société. Attribution des marchés, impôts, douane, justice, éducation, administration publique, santé etc. Pour preuves, en plus des chiffres publiés en septembre 1987 par le mensuel *Africa International*, n° 197, le quotidien national *Cameroon Tribune* n° 4782 du lundi 10 décembre 1990 s'est penché sur cette préoccupante affaire. Les statistiques de ces journaux montrent qu'entre 1978 et 1989, il y a eu une évasion totale de 362, 4 milliards de francs CFA ; la moyenne annuelle étant de 72, 48 milliards de francs CFA. Soulignons que malgré l'aide internationale, le Cameroun sera classé comme pays pauvre et très endetté, situation qui contraste avec son potentiel naturel riche et varié. Parlant du blanchissement d'argent, Abissama Onana avance que c'est un virulent cancer qui attaque de plein fouet les souterrains de l'économie africaine. L'auteur fait savoir que le transport illicite des billets de banque venus de la zone de la Banque des États d'Afrique Centrale (B.E.A.C.) entre 1981 et 1998 fait état d'une sortie de 2991 milliards de francs CFA qui représente 185% de la masse monétaire, alors en circulation dans la zone BEAC au 30 juin 1998¹⁴⁸. La plus importante partie de cette somme qui est de 80% correspond à 2392 milliards de Francs C.F.A., devrait logiquement concerner la sortie frauduleuse des capitaux provenant essentiellement de l'industrie de la corruption, et exportés vers les pays du Nord sous le couvert d'une "secte officielle". Or, poursuit Abissana, la masse monétaire du Cameroun représente moyenne 50% de l'ensemble des signes monétaires en circulation dans la zone B.E.A.C. au cours de la période concernée.

¹⁴⁶ P. Titi Nwel, *De la corruption au Cameroun*, Yaoundé, Saagraph, 1999, pp. 23-25.

¹⁴⁷ Le journal officiel *Cameroon Tribune* du jeudi 12 octobre 2000, donne des chiffres effrayants sur ce fléau : la fuite des capitaux vient aggraver une situation déjà catastrophique. Le pays saigne à blanc(...); près de 150 milliards de F. CFA fuiraient ainsi le Cameroun chaque année.

¹⁴⁸ Abissama Onana, *Débats économiques du Cameroun et d'Afrique*, Yaoundé, Prescriptor, 2003, p. 325.

En conséquence, la sortie illicite des capitaux détournés et exportés en billets de banque par des Camerounais entre 1981 et 1998 se situerait autour de 1196 milliards de Francs C.F.A.¹⁴⁹.

Comme on peut le constater, les chiffres effroyables des détournements des fonds publics illustrent à suffisance l'ampleur de la transgression des interdits majeurs de la religion *ewondo* énoncés plus haut : ne pas voler, respecter le bien d'autrui. À cet égard, on peut raisonnablement dire que la corruption qui gangrène depuis des décennies le Cameroun est un blasphème qui met en colère Dieu. Aussi les conséquences désastreuses de cette prévarication de grande ampleur constituent une source de calamités : disgrâce, maladies, stérilité, succession d'échecs, qui du point de vue religieux ne peuvent être lavées que par des rites traditionnels appropriés : *esob nyol*, *esié* et *mevungu*. Pourtant, s'il est établi que la crise économique ou tout simplement la pauvreté en Afrique résulte des facteurs endogènes précédemment évoqués, il n'est pas exclu que les causes extérieures y ont contribué.

En tout état de cause, il convient de remarquer que la corruption, la pauvreté s'accroît par la conjoncture économique internationale marquée notamment par la détérioration et la fluctuation des termes d'échange. Cette situation enfonce le Cameroun dans la pauvreté depuis les années 1990. Quelques indicateurs en sont révélateurs : selon l'Enquête Camerounaise auprès des Ménages (E.C.A.M.) de 1996, 40, 2% des Camerounais vivent en dessous du seuil de la pauvreté, avec un revenu moyen journalier de 547 francs CFA ; environ 4 personnes sur 10 sont privées de ce revenu très faible pour couvrir les besoins essentiels de santé, nutrition, éducation. Ce taux de pauvreté passe à 52% en milieu rural. La pauvreté étant comprise, d'après les Institutions de *Bretton Woods*, comme la condition dans laquelle se trouve un être humain qui est privé de manière durable ou chronique des ressources, de moyens, des choix, de la sécurité et du pouvoir nécessaires pour jouir d'un niveau de vie suffisant et d'autres droits civils, culturels, économiques, politiques et sociaux¹⁵⁰. Il y a lieu de souligner l'échec de divers programmes de sortie de crise, entre autres : Programme d'Ajustement Structurel (P.A.S.), Initiative en faveur des Pays Pauvres Très Endettés (I.P.P.T.E.) (1995)¹⁵¹.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Cf. <http://portail.unesco.org>. On lira également à ce sujet L. Fotso, *L'exclusion sociale au Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 2004, pp. 10-25.

¹⁵¹ J.P. Cling, "La Banque mondiale et la lutte contre la pauvreté : tout changer pour que tout reste pareil", in *Politiques Africaines*, n° 87, octobre 2000, pp. 164-173 ; O. Jokung, *Initiative P.P.T.E., quels enjeux pour l'Afrique ?* Paris, L'Harmattan, 2005, pp. 15-38 ; I. Tamba, *Cameroun enjeux et défis de l'IPTE*, Yaoundé, Friedrich Ebert, 2004, p. 23 et p. 42.

Dans la perspective religieuse qui est la nôtre, au regard de ce qui précède, on peut estimer deux éléments explicatifs dignes d'intérêt :

Primo, la transition de l'économie de nature et d'autosubsistance, associée à la vision religieuse ancestrale *ewondo*, à l'économie de marché, endossée sur des bases capitalistes et chrétiennes soutenues par Adam Smith entre autres ;

Secundo, le mythe des « revenants blancs », comme argument théologique de l'extraversion des politiques de développement des anciennes colonies. C'est la justification religieuse de : l'économie de traite orientée vers l'importation des produits occidentaux et l'exportation des ressources naturelles locales suivant le pacte colonial ; la fluctuation et la détérioration des termes de l'échange, ôtant ainsi aux Africainis et parmi eux les *Ewondo*, les profits de leurs richesses naturelles au profit des puissances étrangères :

Les produits de leur travail ou de leur sous-sol ne leur sont pas payés à un prix qui leur permet d'acquérir en quantité équivalente les produits industriels dont ils ont absolument besoin. En termes polémiques, on appelle « le pillage du Tiers Monde » ; en termes savant « l'inégalité des termes de l'échange »¹⁵².

Dans l'approche de l'histoire des religions et des civilisations, force est de constater que la dépendance extérieure, cause de la dépression économique des pays colonisés repose fondamentalement sur le complexe de supériorité de la race blanche, entretenu par le mythe des « revenants blancs ». Ce pan de notre travail met ainsi en évidence l'interconnexion entre le religieux et l'économique dans la dynamique de l'histoire des religions et des civilisations. L'extraversion de l'économie locale, la détérioration des termes de l'échange, ajoutée à la mal gouvernance créent le désarroi chez les populations et perpétuent leur dépendance de la manne des « hommes Blancs » qui sont ici pour défendre leurs intérêts à peine dissimulés dans la fameuse « mission civilisatrice » de l'Occident chrétien¹⁵³. Ce faisant, Les dirigeants des pays occidentaux auraient donc assimilé les conseils donnés à leurs prédécesseurs en Afrique, en l'occurrence les missionnaires, par Léopold II, propriétaire du royaume « indépendant » du Congo, en 1883 :

Faites tout pour éviter que les Noirs deviennent riches. Chantez chaque jour qu'il est impossible aux riches d'entrer au ciel... devez les détacher et les faire mépriser tout ce qui leur procure le courage de nous affronter. Je fais allusion à leurs fétiches de guerre. Qu'ils ne prétendent point ne pas l'abandonner et vous mettez tous à l'œuvre pour les faire disparaître Votre action doit se porter essentiellement sur les jeunes afin qu'ils ne se révoltent pas. Si le commandement du père conduit celui des parents, l'enfant

¹⁵² Cf. B. Chantebout, *Tiers monde*, Paris, Armand Colin, 1986, pp. 51-52 ;

¹⁵³ [Http : //www.cameroun.unblog.fr](http://www.cameroun.unblog.fr), consulté le 16-06-2013.

devra apprendre à obéir à ce que lui recommande le missionnaire qui est le père de son âme. Insister particulièrement sur la soumission et l'obéissance. Évitez de développer l'esprit de critique dans nos écoles¹⁵⁴.

On le voit, non seulement le colonisateur se devait de cultiver l'esprit de dépendance culturelle, économique et politique chez les Africains, mais ils devaient veiller à transmettre aux générations futures la soumission aveugle à tous les ordres, quels qu'ils soient du supérieur ou maître occidental. S'y ajoute l'instrumentalisation de certains passages bibliques pour servir la cause coloniale. On comprend dès lors le *statu quo* d'extraversion des systèmes économiques et culturels développés en Afrique Noire depuis l'ère coloniale. Pour ce faire, s'impose une pédagogie amenant les *Ewondo* à prendre conscience de leurs forces endogènes pour améliorer leurs conditions d'existence, au lieu d'attendre toujours l'aide extérieure. Mgr J. Zoa partage l'opinion selon laquelle l'aide extérieure doit venir en complément à l'effort endogène de la communauté et non pas se substituer à cet effort¹⁵⁵. À ce niveau, surgit donc l'impératif de décoloniser les consciences hibernées par plus d'un siècle de dépersonnalisation sous la bannière de l'idéologie coloniale alimentée, comme nous l'avons relevé, par le trentisme. Les conclusions du synode pour l'archidiocèse de Yaoundé 1980-1990 corroborent ce point de vue et insistent sur un tryptique intéressant pour notre étude :

-une bonne évaluation des traditions religieuses et culturelles du monde africain qui aide à distinguer celles qui sont utiles à la foi et celles qui en constituent le frein ;

-une capacité de résistance à la séduction des sectes, des sociétés secrètes et du matérialisme et

-une attitude rationnelle vis-à-vis des phénomènes qui engendrent des peurs individuelles et collectives.

Comme on peut s'en apercevoir, ces conclusions du synode de l'archidiocèse de Yaoundé à l'heure de la célébration du centenaire de l'évangélisation chrétienne, révèlent l'incapacité voire la faillite des églises de substitution issues des missions chrétiennes, vues un temps soit peu comme lueur d'espoir des Africains. Aussi, la combinaison du mythe des « revenants blancs » avec les béatitudes de l'évangile explique des tares psycho économiques de l'ordre économique et politiques mondial contemporain, telles que : le complexe d'infériorité des Africains vis-vis des pays étrangers de race blanche, qu'ils soient occidentaux ou orientaux, l'inertie qui s'accommode avec l'axiome biblique « Heureux les pauvres ! » et la dépendance

¹⁵⁴Ibid.

¹⁵⁵ Orientations pastorales. Quatrième point. Archidiocèse de Yaoundé, Secrétariat pastoral, 1984, p. 7.

tant décriée des Etats africains à l'égard des pays dits « développés » faisant le lit d'un fatalisme, pourtant inexact lorsqu'on remonte dans le passé. Toutes ces considérations remettent donc en question les résultats de la « mission civilisatrice » de l'Occident chrétien et appellent à la renaissance africaine.

Par ailleurs, notre enquête révèle que les essais de créations de petites associations d'investissement comme les cotisations, ou les tontines à l'image des concitoyens des grassfields, ne mettent pas souvent long chez les *Ewondo*. Le clergé local de la relève missionnaire est en bonne partie responsable de cette crise. Mettant ainsi en cause la compétence et la crédibilité de l'élite chrétienne africaine. Le Cardinal Malula, alors archevêque de Kinshasa, déplora trois grandes tendances de cette élite : la soif du pouvoir, la recherche exagérée de l'argent et de la compagnie des femmes ainsi que des filles¹⁵⁶.

On le voit donc, le clergé n'est point exempt de ces tendances dénoncées par le prélat zaïrois et l'Archevêque métropolitain de Yaoundé. Le professeur F. Eboussi Boulaga partage cette opinion. Il en fait justement large écho et ne cache pas son pessimisme quant à la respectabilité voire la crédibilité des prêtres, sans omettre les évêques. Laissons-le parler :

Plus un tel clergé se multipliera, écrit-il, moins il y aura à partager. Moins il y aura de ressources pour eux, plus s'aggraveront l'obsession de l'argent, l'absentéisme pour les affaires, la vénalité, voire la clochardisation de beaucoup d'entre eux¹⁵⁷.

Cette remarque du professeur Eboussi Boulaga dans les années 1970-1980 peut être considérée comme une sonnette d'alarme des dérives pastorales que le cardinal Malula et bien d'autres dénoncent. Ces dérives se cristallisent depuis les années 1990, à la faveur de la crise économique. Pour le Père M. Hebga, la mal gouvernance écorche la dignité du clergé africain et fait fuir les fidèles vers d'autres cieux : « L'accusation, révèle-t-il, et elle est grave, voire infâmante, concerne l'incompétence et la malhonnêteté financières. ». C'est ainsi que bon nombre d'ecclésiastes brillent par « le travers qui consiste à confondre la caisse de l'Eglise avec l'avoir propre du caissier »

Nos entretiens avec les fidèles ainsi que nos participations à différentes messes et cérémonies religieuses de baptême, d'action de grâce, de guérison, de purification, révèlent les récurrentes demandes d'argent aux ouailles, déjà durement affectés par la crise économique ambiante. Ce qui contribue donc à la paupérisation, surtout des moins nantis. Ces derniers

¹⁵⁶ J.-F. Bayart, « Les Eglises chrétiennes et la politique du ventre : le partage du gâteau ecclésial » in *Politiques Africaines. L'argent de Dieu*, pp. 3-26.

¹⁵⁷ F. Eboussi Boulaga, « Pour une catholicité africaine » in *Pour un concile africain*, Présence Africaine, 1978, p. 128.

entendent dès lors chercher un exutoire ailleurs, notamment dans d'autres entreprises religieuses étrangères- tout beau tout neuf-, bien que ces dernières, on l'a vu, ne parviennent pas non plus à apporter des solutions durables aux difficultés économiques de l'heure. Certaines nouvelles pratiques religieuses, on l'a noté, s'illustrent plutôt par de formes nouvelles d'escroquerie ou d'extorsion d'argent et de biens, sans oublier le détournement des femmes. C'est ce qui explique les échecs récurrents des associations organisées chez les Beti. À titre d'illustration, l'échec de l'union des caisses populaires créée le 29 décembre 1979 par Mgr J. Zoa, attribué à la mauvaise gestion des clercs¹⁵⁸.

Force est donc de relever le paradoxe entre le discours misérabiliste des "béatitudes" recommandant aux disciples du Christ la pauvreté, la sobriété, et la cupidité de certains ecclésiastes. Ce paradoxe amène nombre d'ouailles à se détourner de leurs chapelles catholiques, quels que soient les sermons des prêtres. Cette volte-face s'intensifie aujourd'hui par des demandes accrues d'argent de la part des prêtres. N'est-ce pas là ce qui fait le lit propice aux diverses sirènes libératrices de nouvelles églises, pentecôtistes entre autres. Celles-ci ne sont pourtant non plus des modèles de sacerdoce. Voilà qui livre donc les *Ewondo* et bon nombre d'Africains en général à une sorte de transhumance religieuse, d'une religion à une autre¹⁵⁹. Raison pour laquelle le synode diocésain de Yaoundé recommande que "la crédibilité du témoignage évangélique de l'Église est en partie liée avec la rigueur et la transparence qui doivent caractériser la gestion"¹⁶⁰.

Toutefois, certains observateurs plus nuancés sur l'accusation de cupidité et d'incompétence financières du clergé africain, arguent que les difficultés financières que connaissent les églises chrétiennes en Afrique sont tout simplement dues au manque d'argent, qui, on le sait, est l'une des acceptions de la pauvreté :

« Selon eux, nos dirigeants ont besoin d'argent, de beaucoup d'argent pour faire fonctionner l'appareil ecclésial mis en place par les missionnaires, et au besoin de développer, sous peine d'être accusés d'incapacité ; le tout bien sûr dans l'intention de servir Dieu et de sauver les âmes, d'autres disent les hommes. Or ils n'ont apporté, en entrant dans le clergé, aucun patrimoine »¹⁶¹.

¹⁵⁸ Dossier n° 22, Union des caisses populaires, Archives de la C.D.O.Y.

¹⁵⁹ On lira à ce propos S. Gilles, *L'effervescence religieuse en Afrique*, Paris, Khartala, 2004, p. 177.

¹⁶⁰ Messina, *Jean Zoa...* p. 184.

¹⁶¹ Hebga. P.45.

Bien que cet argument explique la précarité des anciennes missions bâties par des congrégations et autres sociétés étrangères fortunées, force est de relever que le délaissement des structures caritatives par leurs fondateurs européens et américains ne saurait en aucun cas justifier la concupiscence et l'avidité décriées chez bon nombre de prêtres et élites africains. Car Ils savent tous deux choses : premièrement qu'il faut travailler pour vivre ; et deuxièmement qu'ils ont consenti aux vœux de pauvreté lors de l'ordination sacerdotale.

A cet égard, dans la dynamique évolutive de la pratique religieuse des *Ewondo*, l'on est en droit de se demander si un retour aux rites et charmes authentiques de prospérité à l'instar du *mevungu*, du *so*, des oignons de richesse (*ayan akuma*), et de fécondité (*ayan abié*), anciens remparts des aïeux, ne serait pas la voie de sortie de crise ? Il s'agirait dès lors d'un cas d'école de l'inculturation économique.

C'est dans cette optique qu'Alphonsine rappelle opportunément la force productrice contenue dans certaines potions traditionnelles qui ont disparu du fait de la croisade missionnaire et qui méritent d'être reconsidérées:

Je ne vois pas grand changement au fait d'être devenue chrétienne. Si pourtant, je ne fais plus de petits fétiches pour nos récoltes. J'utilisais une poudre blanche que je mettais dans mon grenier à arachides. À présent seule la bénédiction du Seigneur fait prospérer mes champs.¹⁶²

Par ailleurs, force est de constater que la consommation de la drogue et le regain des maladies telles que la tuberculose et les naissances des enfants handicapés, ainsi que les morts par accident attribuées au *tso* hypothèquent la qualité et la quantité des forces productives. La disparition du rite *so*, tout comme la recrudescence des actes parricides et incestueux à l'origine du *tso*, accroissent la mortalité des jeunes hommes et des femmes, un capital très précieux¹⁶³. En délaissant le rite *tso'o* nous pouvons évaluer à plus de 50% le taux de mortalité du *tso* ainsi que ses effets dévastateurs dans la démographie et l'économie. Mais l'impact négatif des mutations religieuses se trouve également dans l'ignorance ou la disparition de l'esprit coopératif d'entraide qui consistait à mutualiser les forces productrices par le système d'*eka'as*. Ce système de solidarité économique basé sur le principe religieux de la quête du bonheur pour tous, et qui permettait d'accroître les capitaux et de devenir compétitif fait défaut aux *Ewondo* contemporains. Ce qui réduit leur capacité productrice et leur rentabilité à l'échelle de quelques initiatives individuelles qui ne prospèrent d'ailleurs pas pour cause des mentalités rétrogrades

¹⁶² Alphonsine citée par Vincent, *Traditions et transition ...*, p. 96.

¹⁶³ Martine Bessala, 90 ans, Ménagère, Minlaaba, 15 décembre 2019.

déjà évoquées : jalousie, délation, haine, rancunes, intolérance etc. Dans ces conditions, il est nous apparaît que l'avenir économique des *Ewondo* semble peu promoteur. Il risque de se dégrader eu égard à la complexification des facteurs économiques exogènes.

En tout état de cause, l'évolution des croyances et rites *ewondo* durant un siècle amène à constater que la paupérisation des *Ewondo* est due à : l'exacerbation de l'individualisme, l'appât du gain d'argent ou la cupidité, les aléas d'une économie ultra libérale, la dépréciation de la conception religieuse des ressources naturelles telles que la terre, la forêt, la montagne, les cours d'eau. Sous ce prisme, il apparaît clairement le lien indissociable entre l'économie, la gouvernance et la religion. C'est ainsi que dans les années 1990, la misère consécutive à la crise économique atteint le paroxysme chez les *Ewondo*, divisés, déchirés par des querelles fratricides et dépourvus des structures de solidarité économique appropriées ; d'où l'interpellation formulée par Mgr J. Zoa dans son homélie de Noël 1995 : "Le bonheur du chrétien consiste à partager. Or, pour partager il faut avoir. Pour avoir, il faut produire. Pour produire, il faut travailler. Pour travailler, il faut s'organiser rationnellement et solidairement"¹⁶⁴.

En le disant, l'Archevêque de Yaoundé avait bonne conscience des handicaps de lutte contre la pauvreté au Cameroun en général et parmi ses frères *beti* précisément : la paresse, l'égoïsme, les divisions, sans oublier les détournements d'argent des caisses populaires. Alors que les exigences de la religion *ewondo* consistaient d'abord le respect de la propriété d'autrui : comme le rappelle Philomène une femme de *Minlaaba* " Tout était basé là-dessus. Partout on vous disait : "Ne touchez pas à ce qui ne vous appartient pas, sinon vous mourrez !" "¹⁶⁵. Le vol et les travers autres déviances des interdits *beti* constituent le tendon d'Achille pour des initiatives d'entreprises économiques capables de sortir les *Ewondo* de la misère. C'est pourquoi Mgr J. Zoa dénonce les extorsions d'argent et de biens par certains clercs. Ce sont toutes ces déviances qui plongent donc les masses rurales et urbaines dans la misère. Pourtant les préceptes de la religion ancestrale, faut-il le rappeler, sont antinomiques à ces déviances : ne pas voler, partager¹⁶⁶ . Les transgresser, c'est offenser Dieu et s'attendre à sa justice implacable. C'est ce que rappelle en d'autres termes Mgr J. Zoa le 22 février 1998 à l'occasion de la messe pour les sinistrés de Nsam, morts à la suite d'un incendie du dépôt pétrolier ayant ravagé ce quartier le 14 février 1998. En fait, suite au cambriolage des produits pétroliers dans

¹⁶⁴ Benoît Obono, 35 ans, prêtre, Yaoundé, le 12 juin 2014.

¹⁶⁵ Vincent, *Traditions et transition...*, p. 90.

¹⁶⁶ Emile Abessolo, 87 ans, guérisseur, Zoetele, 18-05-2018

les édifices du dépôt sis au quartier Nsam à Yaoundé, il s'ensuivit ce jour du 14 février 1998 un incendie qui fit des morts¹⁶⁷.

Que Nsam devient pour nous, Camerounais, le rappel du devoir vital, du devoir vital, du devoir non facultatif d'accepter et d'assumer la modernité avec ses exigences, du devoir non facultatif d'accepter et d'assumer la modernité avec ses exigences¹⁶⁸.

Ce qui paraît paradoxal, c'est l'implication de certains clercs dans les actes de détournements voire d'extorsion de biens et d'argent. Cet avis est partagé par R. Ogien qui affirme :

L'Eglise apparaît située du côté des riches et des puissants de ce monde, parce que trop d'intérêts terrestres la lient à la richesse et à la puissance. En d'autres termes, elle n'est pas libre, indépendante ; elle est prisonnière de ses intérêts temporels et politiques. En conséquence, elle n'est pas loyale ; elle programme les valeurs pures du royaume, mais en réalité elle poursuit des objectifs de ce monde. La spiritualité sert d'alibi et de bonne conscience aux riches auxquels l'Eglise est liée¹⁶⁹.

En clair, le clergé africain reprend le prétexte de l'évangile missionnaire afin d'appauvrir les ouailles en les amenant à leur offrir des dons en nature et en argent. Notre enquête révèle que plusieurs schismes intervenus par exemple au sein de l'E.P.C., tout comme les multiples dissensions survenues entre pasteurs, entre membres des conseils paroissiaux des églises tant protestantes que catholiques partent des disputes d'argent et de biens collectés auprès des fidèles. De plus, l'accès aux postes paroissiaux et aux sacrements n'échappe pas à des pratiques de spoliation des fidèles. Ce témoignage d'un paroissien est éloquent ce propos :

Depuis la construction de la chapelle de notre consistoire, chaque curé envoyé ici demande que soit payé par chaque fidèle une somme annuelle de 100.000 francs CFA, sans compter des dons en nature pour les matériaux et la participation individuelle dans les tâches y afférentes. A cela s'ajoutent les frais d'entretien du curé et des autres prêtres et grands séminaristes. Pour recevoir la communion ou avant d'être consacré diacre, le candidat doit payer un montant qui varie suivant le curé et le conseil paroissial. Toutes ces demandes d'argent et bien d'autres nous appauvrissent. A ce rythme bon nombre de fidèles préfèrent rester le dimanche chez eux ou aller au marché construit à côté de l'Eglise. Souvent ce sont les enfants et les vieilles femmes qui fréquentent assidûment la mission¹⁷⁰.

Force est de constater que seuls les jours de fêtes chrétiennes tels que Noël, Pâques, Ascension, Pentecôte et Assomption (chez les catholiques) font accourir un plus grand nombre de paroissiens à l'Église. Par ailleurs, on observe de plus en plus le désœuvrement des jeunes qui se baladent à la longueur de la journée sous prétexte qu'ils n'ont pas d'emploi. Il nous semble qu'en plus de la responsabilité des politiques dans la crise du chômage, il y a la disparition des rites d'initiation tels que le *so*, l'*ongunda* qui, on l'a vu, étaient des écoles

¹⁶⁷ Owono, "Pauvreté et Paupérisation ..." pp. 211-212.

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ R. Ogien, *Théories ordinaires de la pauvreté*, Paris, PUF, 1993, p. 53.

¹⁷⁰ Alvine Akono, 87 ans, Institutrice retraitée, Ebogo, 07 avril 2017.

traditionnelles pour former les *Ewondo* à la culture de l'effort, de l'endurance, de la probité qui font défaut à la jeunesse post coloniale. En effet, les initiés du *so* devenaient au terme des épreuves, aptes pour l'agriculture, la chasse, la pêche, et l'artisanat reconnus comme activités majeures de lutte contre la pauvreté. Les jeunes filles et garçons ont par là été un capital avéré pour développer les secteurs économiques. Leur état de santé assuré par la médecine traditionnelle faisait d'eux une main-d'œuvre saine. Nous avons relevé que la déperdition des rites de guérison et d'initiation a entamé l'identité des jeunes *beti*, laissant dans le marché du travail des hommes et des femmes fragiles *ékès*, ayant une santé précaire. La vie associative et l'entraide que promouvaient les rites *so* et *mevungu* se sont estompés consécutivement à la disparition de ces rites. Pourtant, la dimension communautaire du développement est nécessaire chez les *Ewondo* de tendance traditionnelle plutôt individualiste ; car un progrès qui ne profite qu'à un individu ou qu'à un groupe ne peut être durable. Cette idée apparaît explicite dans la revue *Ensemble* dans sa livraison de mars 1971. On y lit : "La communauté diocésaine doit faire face à deux impératifs : le premier est un besoin de subsistance(...), des moyens de vivre et de travailler. Le deuxième besoin est une exigence de témoignage de charité(...) pour un progrès solidaire"¹⁷¹. Ces bouleversements ne peuvent manquer d'influencer l'environnement écologique du pays *ewondo*.

D. Les conséquences écologiques

Les fondements naturels et métaphysiques de la religion ancestrale des *Ewondo*, évoqués au chapitre I revèlent des relations symbiotiques entre les *Ewondo* et les éléments de la nature. Comme d'autres peuples « primitifs », le génie des ancêtres africains consista à découvrir que tout être, végétal ou animal, est détenteur d'une énergie voire d'une force vitale que les grands initiés captaient pour leurs rites. D'où la vénération des espèces emblématiques restituées dans le répertoire, à l'annexe n°22. Plus profondément encore, pour les Africains, ainsi que rappelle l'Abbé I. Tabi, « tout est vie, et toutes les forces vitales s'interfèrent, s'interpellent, s'échangent et se communiquent. L'auteur principal de cette interférence des forces vitales est l'homme. L'enjeu étant de s'approprier de l'énergie de chaque être pour capitaliser les forces nécessaires pour affronter les forces de mal¹⁷². Dans le même chapitre il a

¹⁷¹*Ensemble*, n° 12, mars 1971, p. 4.

¹⁷² Zahan, *Religion, spiritualité...* p. 38 ; Vallet, *L'héritage des religions primitives...*, p. 103-104 et Tabi, *La théologie des rites Beti...*, pp. 5-6.

été mis en évidence l'interconnexion entre les humains et le relief, le climat, l'hydrographie, la terre. C'est ainsi que les collines verdoyantes et calmes sont des lieux sacrés pour les pratiques rituelles de même que les cours d'eau et la forêt.

Or, depuis 1866, année de l'implantation des premiers missionnaires presbytériens américains au Sud-Cameroun, ces lieux sacrés sont de plus en plus occupés et exploités aussi bien par l'administration et les entreprises privées que par les missions chrétiennes. Au plan écologique, les constructions des édifices des missions, de leur voie d'accès et des lieux de pèlerinage ont considérablement entamé l'environnement du pays *ewondo*. C'est ainsi que des arbres millénaires ont été coupés, des rochers érigés en grottes pour les pèlerinages, d'énormes espaces consacrés aux champs et plantations, les cours d'eau pollués ou asséchés. Alors que dans le système économique traditionnel d'autosubsistance, l'exploitation des ressources naturelles était limitée à la nutrition de la famille et aux rites. Raison pour laquelle nous l'avons relevé, il était proscrit d'abattre des arbres mythiques comme l'oven ou ésingan qui parfois hormis leurs vertus thérapeutiques servaient de sépulcre aux grands initiés. Aussi, de la forêt vierge, les aïeux n'extrayaient que des éléments de l'écosystème nécessaires pour se nourrir, se soigner, se protéger ou s'abriter. De ce fait, la forêt était sacrée et vénérée. Elle était en un mot le domaine des ancêtres. On comprend dès lors que la déforestation et la pollution actuelles des espaces naturels est une entorse gravissime à la religion traditionnelle. Bien plus, c'est un sacrilège difficilement réparable. Il est significatif de noter que cette crise écologique se cristallise de jour en jour par la pression démographique, l'utilisation des engrais et des pesticides, la surexploitation forestière et des sols, l'essor des cultures de rente (cacaoyer, caféier, palmier à huile, hévéa), du braconnage plus l'accumulation des déchets et des ordures dans les villes souillent les temples naturels des rites et déciment le vivier thérapeutique naturel du Sud-Cameroun. Aussi, de nombreuses espèces fauniques telles que l'éléphant, les singes et les oiseaux ont disparu non seulement à cause de la destruction de la forêt mais aussi de l'intensification du braconnage, source de revenu des chasseurs et alimentaire pour les populations silvestres. On assiste à la rupture des équilibres naturels garants, on le sait, de la vie de toutes les composantes de l'écosystème.

Dans la perspective de la dynamique religieuse, il s'agit là d'une destruction massive du patrimoine ancestral et d'une déconnexion entre l'homme et l'écosystème de la forêt vierge équatoriale. Des arbres sacrés destinés au culte des ancêtres et aux rites tels que : *oven*, *esingan*,

otombo, dum et des herbes dont des vertus thérapeutiques ou protectrices ont été révélées plus haut, sont en voie de disparition ou de mutations néfastes¹⁷³.

Ainsi certaines espèces animales considérées comme des totems ou des naguals bénéficiant autrefois d'une protection voire d'une attention particulière, n'existent presque plus ou on émigré ailleurs. En revanche se développent des êtres pathogènes dont les recherches scientifiques pensent qu'ils sont la source de pandémies dévastatrices peu connues par nos aïeux. Or, selon les bases métaphysiques de la religion *ewondo* examinées plus haut, la mort ou la disparition des espèces et essences totémiques induit logiquement celle de la vie humaine. Comme le relève Kä Mana, "Tout se trouve en relation, et hors de la relation rien n'existe. Chaque être est donc un maillon de la chaîne cosmique qui vient de Dieu et retourne à Dieu"¹⁷⁴. Raison pour laquelle Eboussi Boulaga insiste sur "l'impératif du respect écologique et celui de la justice qui ne sont que deux aspects de l'adoration de Dieu comme le Maître"¹⁷⁵. C'est pour le même intérêt que le Pape Jean-Paul II relève:

Aujourd'hui, plus peut-être que par le passé, les hommes se rendent compte qu'ils sont liés par le destin commun qu'il faut construire ensemble si l'on veut éviter la catastrophe pour tous ... ; d'où la nécessité de respecter l'intégrité et les rythmes de la nature et d'en tenir compte dans les programmations du développement, au lieu de les sacrifier (...). C'est ce qu'on appelle aujourd'hui le souci écologique¹⁷⁶.

De ce qui précède, il apparaît de plus en plus clair que les *Ewondo*, comme les *Eakang* en général, ont une tradition écologique millénaire qu'il convient de partager avec d'autres peuples, surtout à cette heure de la crise écologique planétaire. En outre, les cours d'eau des bassins de la Sanaga, du Nyong du Ntem entre autres, réceptacles des foyers purificatrices et régénératrices sont de plus en plus souillés par des déchets et asséchés par le réchauffement général de la planète avec pour corollaire la disparition de la biodiversité fluviale et des effets collatéraux tels que les migrations voire la disparition des espèces hygrophyles. En témoigne cette déclaration d'Appolonie, en mai 1971 :

"Autrefois, les rivières étaient très poissonneuses, la forêt pleine de gibier. Maintenant tout est parti ! Il faut seulement de l'argent pour acheter la viande et le poisson au marché. Les gens meurent de faim"¹⁷⁷.

¹⁷³ Emile Abessolo, 87 ans, Guérisseur, Zoetele, 18-05-2018 et Super Makia, 52 ans, Guérisseur, Yaoundé, 05 mars 2014.

¹⁷⁴ Kä Mana, *L'éthique écologique et reconstruction de l'Afrique* Yaoundé, CLE, 1997, p. 39.

¹⁷⁵ F. Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiches*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 178.

¹⁷⁶ Jean Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, Kinshasa, 1988, p. 54-55.

¹⁷⁷ Appolonie citée par Vincent, *Traditions et transition...*, p. 155.

En tout état de cause, la vision religieuse des *Ewondo*, des *Beti* en général, leur ont permis pendant longtemps de conserver la biodiversité de l'Afrique équatoriale si riche et variée telle que présentée au chapitre I. Ce qui les aura permis d'éviter ou de se prémunir des effets dévastateurs du changement climatique. Pourtant, dès le XIX^e siècle, du fait de la croissance de la population et de la surexploitation de l'écosystème de la forêt équatoriale, et sans omettre le réchauffement climatique, l'important vivier thérapeutique, protecteur et nourricier de ce milieu jadis vierge, a non seulement fait disparaître cette richesse, mais également entamer les relations symbiotiques entre ses composantes. Ce qui en fin de compte fragilise la vie des hommes, de la flore et de la faune de cette région. L'implantation et l'extension continue des organisations religieuses, ne sont pas à sous-estimer dans ce processus de même que l'ignorance des forces que les aïeux tiraient de cet environnement. Il ne fait donc l'ombre d'aucun doute que la prise en compte du caractère sacré des essences forestières et espèces fauniques que notre enquête a révélées devraient contribuer à la lutte pour la protection et la rénovation de l'environnement. Cette orientation ayant pour toile de fond la réappropriation du caractère sacré de tout être, l'un des projets de cette étude. Elle peut être l'une des réponses des préoccupations actuelles en matière de lutte contre la destruction de l'environnement. Des cris de détresse comme celui que nous avons retenu d'un autochtone de Mvolyé en sont évocateurs :

Que sont devenus nos rivières, nos terres, nos cimetières, notre flore, notre faune ? Pouvons-nous encore restaurer l'environnement où nos ancêtres pratiquaient leurs rites ? Personne n'y songe ! Qui trouve encore l'intérêt de revaloriser le patrimoine naturel, ainsi pollué et spolié¹⁷⁸.

A. B. Ndi, un autre autochtone de Mvolyé, exprime le même ressentiment :

Les populations n'ont plus où s'abriter, parler à nos ancêtres. Nous dénonçons l'exploitation qui est faite aujourd'hui de ces terres initialement octroyées pour construire des églises, des écoles, des sanctuaires ! Les terres de nos aïeux ont été pillées par la mission.¹⁷⁹

Sous ce prisme, force est de constater que l'économie de la nature développée par les *Ewondo* a été bouleversée par les forces coloniales, religieuses en premier. On observe dès lors que les collines, les cours d'eau, les arbres, les animaux associés aux croyances et rites ancestraux sont de plus en plus pollués, à défaut d'être détruits. Quel avenir ?

¹⁷⁸ Madeleine Biloa, 91 ans, Ménagère et ancienne du sixa, Yaoundé, 30 octobre 2014.

¹⁷⁹ A. B. Ndi, "Nous dénonçons l'exploitation commerciale", *Cameroon Tribune* n°10837/7036, du 08 mai 2015, p. 16. Cf. Annexe n°2.

De ce qui précède, on peut donc affirmer sans risque de se tromper que les missions chrétiennes, arrivées au Sud-Cameroun avant les entreprises et l'administration coloniale, ont été parmi les premiers à entamer, au nom de la religion, l'écosystème forestier d'Afrique centrale durant plus d'un siècle¹⁸⁰. Dans cette lancée, la dégradation de l'environnement affecte considérablement la santé des populations surtout dans nos villes à cause de la démographie galopante, des déchets toxiques des poubelles et des eaux usées, l'absence d'un traitement des déchets ou de leur épuration dont les coûts sont élevés, la disparition et le non renouvellement des espaces verts. Il en résulte le manque d'oxygène et l'émission des gaz toxiques et en l'occurrence le dioxyde de carbone. L'urbanisation et le gonflement démographique accélèrent à grande vitesse ces catastrophes.

Parallèlement, l'insalubrité urbaine n'est pas favorable aux esprits des ancêtres et des vivants tandis qu'elle crée un milieu propice à l'œuvre de l'*évu*, la sorcellerie (*mbgë*), selon le principe *mens sana in corpore sano* évoqué au chapitre I dans l'interconnexion entre l'hygiène et la religion ancestrale. Sous ce prisme, la pollution des eaux, des collines, des habitats fait le lit de la sorcellerie ; d'où la prolifération des actes de sorciers (meurtres, suicides, incestes, homophilie) et des rites anti-sorciers (exorcisme, cultes néo-traditionnels). C'est dans ce sens que H. Menel Foté affirme :

Comme la vie est universelle, selon la plupart des mythologies, ainsi la santé s'étend à tous les genres d'êtres, au niveau individuel du corps et de l'esprit, au niveau des rapports internes aux communautés et entre communautés, et au niveau culturel des rapports entre communauté humaine et l'environnement physique et naturel. Aussi bien les malades en quête de soins conjuguent-ils deux préoccupations : celle de la santé individuelle et celle de l'harmonie avec la communauté. Cette seconde préoccupation à laquelle s'associe l'harmonie avec l'environnement symbolique (ancêtres, nature, Dieu) définit la capacité d'intégration médicale à la société et au monde¹⁸¹.

Nous retenons que l'action déterminante des missions chrétiennes sur les croyances et rites *ewondo*, avec l'appui des autres institutions administratives et économiques de l'époque coloniale et postcoloniale, ainsi que les éléments propres à la société *ewondo*, ont favorisé le processus d'altérité de la religion ancestrale. Les phénomènes d'acculturation et d'inculturation qui en résultèrent ont considérablement développé des attitudes allant du rejet des rites anciens au syncrétisme, en passant par des comportements hybrides. En clair, confrontés aujourd'hui avec plus ou moins d'acuité aux problèmes auxquels faisaient face leurs ancêtres, les *Ewondo*,

¹⁸⁰ Léon Maurice Owona, 48 ans, Chef de quartier Dakar II, Yaoundé, le 18 février 2014.

¹⁸¹X. Dijon, *La diversité des pratiques africaines de guérison. Repères philosophiques et théologiques*, Yaoundé, UCAC, 2009, p. 4.

à défaut de se référer à la doctrine chrétienne, recourent tantôt auprès des guérisseurs qui tentent encore peu ou prou les pratiques rituelles ancestrales, tantôt chez des pasteurs et prêtres exorcistes qui mélangent les éléments et séquences de la liturgie chrétienne avec ceux de la religion traditionnelle. Aussi, dans une société *beti* segmentée et non centralisée, sans un véritable chef supra lignager, il ne fait aucun doute que la cohésion sociale jadis assurée par des rites rassembleurs à l'époque précoloniale, cède la place à l'individualisme, la division, la méfiance, la trahison et l'angoisse. Cet état de choses atteint le haut du pavé depuis les années 1990 marquées par une crise économique sévère. Dans ce contexte, notre enquête dévoile la part de responsabilités de l'élite africaine. Celle-ci habitée du complexe d'infériorité vis-à-vis de l'Occident du fait du mythe du « revenant blanc », a collaboré -et continue dans ce sens- pour des intérêts personnels, avec les forces religieuses exogènes, rompant par là le cordon ombilical qui les lie naturellement et culturellement avec l'ordre ancestral. Enfin, nous avons établi que la rupture de *l'Ewondo* avec son terroir et ses rites traditionnels participe à son déracinement et au déséquilibre culturel, social, économique, psychologique et environnemental. On comprend dès lors l'inquiétude et les appréhensions des générations actuelles quant à l'avenir. Fort de ces constats, la question essentielle est de savoir quelles sont les perspectives ?

II. Les perspectives

H. I. Marrou prescrit aux historiens :

Nous n'avons pas encore épuisé l'analyse du métier d'historien : celui-ci n'a pas encore achevé sa tâche lorsqu'il est parvenu à élaborer, du passé qu'il étudie, la connaissance la plus vraie, la plus précise, la plus riche. Cette connaissance, il lui reste à la transmettre, dans un enseignement, dans une oeuvre. La recherche doit aboutir à prendre forme, à un résultat assimilable, utilisable par d'autres que lui¹⁸².

Dans sa triple vocation de restituer le passé pour construire le présent et préparer l'avenir, l'un des théoriciens de la critique historique nous interpelle à éviter de se limiter à la restitution et à la connaissance du passé. Bien plus, il lui revient d'en faire un moyen pour apporter des solutions aux problèmes des hommes de son temps et de son milieu. L'histoire, conclut Marrou est faite par les hommes pour les hommes¹⁸³.

En nous inspirant de cette leçon de l'un des maîtres de la science historique, il est question de puiser dans les résultats les plus pertinents de notre étude pour formuler des

¹⁸² Samaran, *L'histoire et ses méthodes...*, p. 1533.

¹⁸³ Ibid.

propositions adéquates en vue de conjurer, nos l'espérons des défis du présent et du futur. Ce faisant nous aurons contribué à la renaissance Africaine et *in extenso* à l'évolution du monde contemporain sociétés contemporaine et en tant que jalons pour lever les défis de l'heure et de demain. À cet effet ce dernier volet explore le patrimoine religieux des *Ewondo* que notre enquête a dévoilé à en vue de mieux conjurer les crises dont font face l'humanité et en particulier les Africains.

A. Pour une approche coutumière de sortie de crises

Nous nous penchons sur deux crises contemporaines de grande ampleur : les conflits socio-politiques et la crise écologique.

Relativement aux conflits meurtriers qui n'épargnent aucun peuple, aucun continent, il ne fait l'ombre d'aucun doute que les techniques et modes coutumiers de règlement des conflits, même meurtriers, à l'instar du *tso* utilisés par les aïeux des *Ewondo* peuvent inspirer les médiateurs et les institutions modernes en faveur d'une paix et d'une conciliation durables. En l'occurrence : la concertation inclusive à travers l'*ésoak*, sorte de conciliabule traditionnelle des notables, dirigée par le *zomloa*, l'aveu public, le pardon, la pénitence et la réconciliation festive.

S'agissant de la lutte contre la crise écologique actuelle, retenons que pour être plus efficace, il importe d'intégrer dans les politiques de lutte contre le dérèglement climatique et la disparition des écosystèmes naturels, certaines croyances ancestrales telles que: tout être vivant, animal ou végétal, est détenteur d'une force vitale qu'on capte pour se protéger, se soigner, se défendre, prospérer et s'épanouir. Raison pour laquelle il convient de les nourrir, de prendre soin d'eux ; et pour certains êtres emblématiques, il faut comme les aïeux, les honorer, les associer à la résolution des crises à travers des démarches métaphysiques ; utiliser les ressources naturelles de façon religieuse, simple, naturelle et limitée à la subsistance et non spéculative. A cet égard, figure en annexe de ce travail un répertoire des essences végétales avec leurs vertus ; ce document que d'autres études pourraient enrichir peut inspirer les programmes de conservation et de protection de la biodiversité et de l'environnement, sans oublier les travaux sur la pharmacopée naturelle. Il s'agit des preuves irréfutables de l'intelligence des peuples dits « primitifs » à vivre en symbiose avec la nature, sans la détruire par une économie de l'environnement qui fait de plus en plus défaut au monde contemporain. Il est donc évident que la croyance aux liens étroits millénaires entre les mondes humain, végétal et animal,

religieusement entretenus par des formes d'interdépendance comme le totémisme, le nagualisme, la vénération des composantes de la nature considérées comme sacrées seraient parmi les clés de sortie de la crise écologique planétaire actuelle. Dans cette optique on gardera en mémoire comme les anciens *ewondo*, que chaque être vivant dispose d'une énergie vitale, dont a besoin la médecine pour venir à bout des pandémies de plus en plus meurtrières.

Aussi, la savante exploitation religieuse de la nature en y prenant, par des techniques non dévastatrices, que ce qui nous fait vivre, amène à repenser les systèmes économiques productivistes à outrance, utilisant des technologies de pointe, pour des projets compétitifs visant à surexploiter à tout prix des espaces naturels et cosmiques afin de se hisser au-dessus des autres. Ce faisant, en ignorant le caractère sacré de ces espaces au nom de l'orgueil humain, les grandes puissances industrielles en compétition effreinée risque de détruire ce dont dépend notre vie : la nature. C'est justement dans ce sens que Bergson disait que la science a fait de nous des Dieux avant que nous ne méritions d'être des hommes. D'où l'urgence de la sensibilisation des institutions nationales et multinationales en faveur de la prise en compte du caractère sacré des forêts, des collines, des montagnes, des sources d'eau et bien entendu de la terre que les civilisations pré industrielles en général et les *Ewondo* en particulier, ont su préserver en les transformant en temples et viviers naturels, au risque d'assister à leur dégradation complète qui sonnerait le glas de l'humanité. Dans cette veine, on peut multiplier en Afrique des parcs d'espèces végétales et animales dont les vertus ont été révélées par cette étude, puis s'inspirer des méthodes et pensées éco-religieuses des civilisations premières¹⁸⁴. De cette manière, l'on participerait indubitablement davantage à la préservation de la biodiversité avant que celle-ci ne disparaisse et ce faisant, avec nous. De notre point de vue, n'est-ce pas là un cas d'école de l'identité religieuse des *Ewondo* qu'il convient d'appliquer de toute urgence, eu égard aux multiples catastrophes actuelles sur notre planète terre?

B. Pour une réhabilitation du culte des ancêtres

En Afrique noire, chez les *Beti* en l'occurrence, l'ancêtre est l'archétype de référence pour la lignée car, l'humain s'étant fixé une distance éloignée entre Dieu et le monde des vivants ; en proie au mal, chaque segment lignager recourt à ses ancêtres, ultimes intermédiaires

¹⁸⁴Cf. Annexe N°22 présentant un répertoire des arbres et herbes ainsi que leurs vertus respectives.

entre les humains et Dieu¹⁸⁵. Mais les ancêtres ne sont pas que de simples médiateurs, il leur est reconnu au demeurant un pouvoir religieux très puissant d'où leur vénération. Le professeur V.-L. Thomas les hisse plus haut et pense que certains ancêtres finissent par devenir des divinités secondaires¹⁸⁶. D'où l'impérieuse nécessité de s'approprier de la généalogie de sa lignée afin d'identifier ses propres ancêtres. La tradition africaine accorde une place de choix aux griots et aux patriarches qui ont la charge de rappeler l'arbre généalogique à chaque descendant. Eu égard à leur statut particulier, les ancêtres méritent que nous leur accordions de la vénération et de la sollicitude dans nos turpitudes quotidiennes à l'effet d'interceder voire de plaider pour nous auprès du divin. J. M. Ela ne pense pas autrement :

Au lieu que les chrétiens d'Afrique se contentent d'invoquer les "saints" dont ils ignorent parfois tout, il nous faut, à partir de notre expérience de communication totale avec ceux qui, pour la tradition africaine, ne sont pas des dieux mais des médiateurs de la vie et des bienfaits dont Dieu seul est la source¹⁸⁷.

J. Mbiti le réitère:

*People feel themselves to be very small in the sight of God. In approaching him sometimes need the help of someone else, just as in social life it is often the custom to approach someone of high stations through someone else. For that reason, some African people make use of helpers in approaching God, although they also approach him directly*¹⁸⁸.

Le rituel pour entrer en contact et communiquer avec les ancêtres peut se faire en rêve, en transe ou par des signes particuliers. Le vivant en difficulté n'hésitera pas à les interjecter en invoquant le nom de son ancêtre. Dans bien de cas, ce sont des devins, des guérisseurs et autres officiants qui sont habilités à permettre aux vivants de dialoguer avec les morts. Ce qui fait dire à Benezet Bujo: "*Stress that the African traditional religion is a religion of a communicarianism the relationship between the ancestors (living-dead) the living and those not-yet born. Human being must have solidarity with their ancestors*"¹⁸⁹.

Dans le même ordre d'idée, R. Bureau insiste sur la communication entre les Africains et leurs ancêtres, à travers par exemple l'arbre énigmatique Eboga dont la consommation met l'initié en transe, durant laquelle il échange avec le monde des morts¹⁹⁰. De nos entretiens le 25 mai 2019 avec Nnanga Victorine, une initiée et fille d'une cheftaine de l'éboga à Nsimalen, au sud de Yaoundé, il ressort que le patient, après avoir consommé une potion d'éboga, entre en

¹⁸⁵On peut lire à ce sujet L. Mbarga-Foé, *Petit memento de l'Ati*, Paris, ronéotypé, 1967, p. 56, cité dans le site de la communauté missionnaire : *Redemptor hominis*. [Http://www. missionerh.com](http://www.missionerh.com) consulté le 12 mars 2019.

¹⁸⁶Hebga, *Emancipation d'Eglises*..., p. 126.

¹⁸⁷Ela, *Ma foi d'Africain* ..., p. 50.

¹⁸⁸ Mbiti, *African religions and philosophy*..., p. 109.

¹⁸⁹Benezet Bujo cité par Owono, "Pauvreté ou paupérisation en Afrique"..., p. 53.

¹⁹⁰ Bureau, "La religion d'éboga. Essais sur le bwiti-fang"..., pp. 10-18.

transe et converse avec ses parents et grands-parents défunts, au sujet de sa maladie et de ses vœux. Zenker témoigne dans son journal avoir assisté à une séance de divination le 3 mai 1890 à Yaoundé chez le devin *ewondo* Fuda Ela. Pendant un moment, le grand initié resta silencieux, marmonna des mots incompréhensibles (...) et au bout d'un quart d'heure il donne la réponse sur l'objet de la question posée. En toute vraisemblance, cette réponse résultait des échanges entre le devin et les ancêtres¹⁹¹. Un autre témoignage encore plus éloquent est celui de notre grand-mère qui fit consulter sa fille souffrante de très violents maux de tête en 1977 par Abama, tradi-praticien du village Ndong, aux enclabures de Soa à une vingtaine de kilomètres de Yaoundé. Comme dans le rituel de transe de *l'éboga*, on pouvait suivre des messages adressés aux pénitents par des défunts que faisait venir et parler le devin, à la tombée de la nuit, après une tranche de musique du *mvett*, mêlée de chansons et de paroles ésotériques, on entendait sans les voir, les défunts indiquer la cause de la maladie ainsi que les remèdes appropriés¹⁹².

Depuis les années 1990, eu égard à la prolifération de nouvelles organisations religieuses et surtout aux dégâts collatéraux enregistrés tels que les extorsions de biens, les trafics de toutes sortes, les suicides et les meurtres, il n'est pas sans intérêt de se ressourcer et se réapproprier du culte des ancêtres, qui pendant des millénaires était le rempart face à tout mal. Ainsi, il ne fait aucun doute que les ancêtres, puissants et ultimes médiateurs entre le divin et les humains, méritent comme les Saints du catholicisme et d'autres religions des supplications pour leur plaidoyer auprès de Dieu, et espérer des réponses favorables aux vicissitudes quotidiennes. Comme nous l'avons pu constater, chaque rite traditionnel comporte au moins une séquence consacrée à la vénération des ancêtres¹⁹³. Raison pour laquelle réitère L.V. Thomas au congrès sur les religions africaines tenu à Abidjan en Côte d'Ivoire, au mois d'avril 1961 :

¹⁹¹ Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés secrètes...*, pp. 131-132.

¹⁹² Clémentine Essomba, 90 ans, Ménagère, Ebomsi, 07 février 2020. La senteur de l'odeur des fourmis appelées *mintotoé*, est signe de la présence dans le voisinage des ancêtres, à qui l'on peut, quand on le souhaite, exprimer ses doléances.

¹⁹³ Hormis les 9 rites retenus dans notre enquête d'autres exemples ont mis en relief le credo des *Ewondo* à la puissance et à la médiation des ancêtres. C'est le cas du *byeri*, l'une des pratiques religieuses familiales les plus anciennes des Pahouins, permettant d'obtenir une protection quotidienne de la part des défunts du lignage. Soigneusement placé près de la couche du chef de famille, chaque relique (crâne de l'ancêtre) était constituée de deux parties : "le ventre" (*nsekh o byeri*), une haute boîte en écorce cousue, recevant les ossements nettoyés, et la tête (*eyema o byeri*), figurine sculptée surmontant la boîte. Dans le *byeri* (nom également donné aux reliques) qui témoignent de cette pratique, l'effigie de bois sculpté peut être en tête, en torse, ou en pied, alors assise sur l'un des bords de la boîte. Certaines statuette telles que celles d'origine ntumu peuvent disposer d'incrustations métalliques à l'emplacement des yeux, du front et des oreilles, cf. "les Fang" Microsoft ® Encarta ® 2009.

Nous avons signalé à plusieurs reprises que l'animisme était davantage une attitude philosophique qu'une démarche religieuse...Ce qui compte dans la religion, ce n'est pas seulement la vie ou la force, c'est la vie ou la force de la divinité¹⁹⁴.

Dans sa communication intitulée *L'état actuel et futur de l'animisme*, l'intervenant réagissait ainsi avec force à l'encontre des préjugés assez troublants de certains participants sur la méprise des croyances traditionnelles négro-africaines, le culte des ancêtres en l'occurrence. Pour sa part, Melville Herkovits, un autre participant en vue lors de ce congrès relève cette remarque pertinente :

Il est nécessaire d'examiner ce concept d'animisme si largement employé comme un pot-pourri, pour désigner le système africain de croyances. Il fut développé pour la première fois par l'anthropologue britannique d'Edward B. Tylor : qui le définit comme la doctrine des âmes et autres êtres spirituels en général. Plus tard, dans son œuvre, il élargit le concept et regarde l'animisme comme la forme première de toute religion¹⁹⁵.

On le voit, le congrès d'Abidjan qui réunissant des savants et spécialistes de l'histoire des religions se penchait sur le bien-fondé des croyances africaines et surtout le culte des ancêtres, taxés péjorativement "animistes". Mais les positions de Herzkovits comme celle de L.V. Thomas et celle de K. Dickson dont l'intervention portait sur les fondements éthiques de l'animisme sont révélatrice de la portée sociale des croyances ancestrales africaines. Tous les intervenants à ces importantes assises postulent en faveur des croyances et pratiques religieuses africaines en soutenant la vénération des ancêtres afin de bénéficier des assurances quant à leurs préoccupations. Le culte des ancêtres n'est donc pas un animisme athée. Il s'intègre bien dans ce qui compte pour une religion, tel que rappelé dans le cadre conceptuel et théorique de cette étude.

Soulignons que cette conception africaine des ancêtres est présente dans bien de religions antiques. Diodore de Sicile va plus loin que leurs assimilations à des divinités grecques et africaines par Hérodote, en reconnaissant l'antériorité du culte des ancêtres chez les Africains : "C'est en premier lieu des Nègres, affirme-t-il, qui ont enseigné à honorer les dieux, à leur offrir des sacrifices, des processions, des fêtes, les plus agréables à la puissance divine"¹⁹⁶. C'est ce qui fait dire au Père M. Hebga que la religion est un ensemble d'attitudes intérieures et extérieures engendrées par le sentiment individuel et communautaire d'une dépendance de l'homme vis-à-vis des puissances supérieures¹⁹⁷. Dans cette perspective, les croyances ewondo

¹⁹⁴ Hebga, *Emancipation des Eglises...*, p. 145.

¹⁹⁵ Ibid.

¹⁹⁶ Mveng, *Les sources grecques de l'histoire...*, p. 215. On peut également consulter A. Bourgeois, *La Grèce antique devant la négritude*, Paris, Présence Africaine, 1991, p. 100.

¹⁹⁷ Hebga, *Emancipation des Eglises...*, p.146.

précédemment étudiées, en l'occurrence les pouvoirs et le culte des ancêtres, méritent d'être prises en compte dans la quête des solutions aux problèmes quotidiens, hier, aujourd'hui et demain. Ainsi, il serait exagéré comme lors de la première évangélisation, de placer le culte de nos ancêtres à un niveau inférieur à celui des célèbres "saints" ou médiums des religions non africaines. Les Africains d'aujourd'hui et de demain ne sauraient donc faire piètre figure parmi les peuples qui consacrent des rituels de vénération à leurs ancêtres, car les exemples d'autres religions sont tout aussi instructifs depuis l'Égypte pharaonique jusqu'à nos jours. Plus récemment dans l'Église catholique romaine, Pie XII n'a-t-il pas constitué Notre Dame-de-Lorette en Italie, patronne céleste des aviateurs, et l'Archange Gabriel protecteur des télécommunications ?

Depuis l'antiquité donc, chaque religion immortalise ses héros qui sont chez nous les patriarches défunts. Le culte des ancêtres constitue l'un des fondements de l'identité religieuse africaine. Pour une renaissance de la religion ancestrale, il convient d'immortaliser les ancêtres *ewondo*, par exemple à l'aide des figurines de différentes formes d'art, associées aux croyances et aux rites. C'est dans ce sens que le Père Hebga recommande sans ambages aux peuples Noirs d'Afrique :

Les Africains continueront de vénérer leurs ancêtres, et désormais de préférence à ceux des pays honorés sous le nom de saints, bienheureux ou vénérables". Il conclut : "C'est là un impératif de l'authenticité africaine"¹⁹⁸.

On se souvient que ce fut l'une des résolutions du colloque d'Abidjan en 1961 sur les religions, rapportée ainsi :

Bien que le culte des ancêtres nous introduise dans le secret de la religion africaine, il faut voir en lui une conception philosophique de la vie, un instrument au service de la société, un mode d'accès au divin : il n'est encore que la forme externe de la religion"¹⁹⁹.

De ce qui précède, on peut dire sans détours que les *Ewondo* comme d'autres peuples, y compris leurs anciens colonisateurs, gagneraient à connaître leurs ancêtres, les représenter et leur adresser leurs supplications. Les monuments à leur honneur seraient alors des biens sacrés pour les pèlerinages qui n'auraient rien à envier à ceux des ancêtres non africains. Ce qui contribuerait sans doute à la conservation, à la promotion et à la transmission du patrimoine culturel. De là le tourisme culturel puiserait un important capital religieux.

Dans une perspective pédagogique, revêtir la dignité d'un ancêtre après sa mort ferait un cas d'école. Et lorsqu'on sait que pour bénéficier du statut d'ancêtre voire d'un patriarche,

¹⁹⁸ Hebga, *Emancipation des Eglises...*, p.146.

¹⁹⁹ M. Hebga, *Colloque sur les religions*, Paris, Présence Africaine, 1962.

autant pour bénéficier de leur bienveillance, suppose que l'on excelle dans la pratique de la vertu ou le cas échéant, que l'on se débarrasse des souillures par des rites expiatoires et propitiatoires. La grande intimité établie entre les *Ewondo* comme les autres *Ekang* et leurs ancêtres a fait dire à P. Verger qu' :

En Afrique, la liaison mystique avec les ancêtres divinisés est constante et active. Rien ne se fait sans les consulter et s'assurer de leur protection ; les hommes vivent dans l'abondance et dans la prospérité s'ils ont su les satisfaire : par contre, les catastrophes et les calamités se succèdent sur terre si ces dieux ont été négligés ou offensés²⁰⁰.

Il n'est donc pas superflu de postuler que dans la quête de la paix et de la prospérité tant souhaitées, ce paradigme du religieux *ewondo* voire africain, inspire les générations présentes et futures.

C. Pour une restauration du tam-tam (*nkul*) et du code d'appel (*ndàn*)

Comme on le sait, la communication et l'information sont de tout temps indispensables aux échanges, au rapprochement et aux promptes prises de décisions. Cette réalité s'impose mieux aujourd'hui dans le contexte de la mondialisation ; mais elle se heurte de plus en plus à des handicaps tels que : l'indiscrétion dans les technologies modernes de communication, la piraterie, la cybercriminalité, la pauvreté d'une grande frange des populations du Tiers-Monde pour se doter des moyens de communication de pointe et de l'énergie adéquate. Et pourtant, notre enquête a révélé les techniques anciennes de transmission de messages à l'aide du tam-tam et des codes d'appel ésotériques chez les anciens *Ewondo*. Il convient donc de faire renaître cet héritage et s'en approprier afin d'en faire un levier de rapprochement et d'échanges entre les *Ekang* et d'autres peuples qui s'y initieraient. Car ce mode de communication, comme le dit le patriarche Etoundi, s'est éteint faute de joueurs de tam-tam téléphone. L'existence de quelques rares joueurs est donc loin de promouvoir cet instrument, car il manque ceux qui désirent apprendre à jouer²⁰¹.

Autant l'usage des codes d'appels est une invention ancestrale répondant au souci sécuritaire qu'impose la discrétion voire l'ésotérisme. En fait, à l'aide du *ndàn*, les membres d'un *mvog* communiquaient en toute confidentialité. Par là, les *Ewondo* ont pu élaborer un réseau de communication authentique, simple et naturel que l'on peut promouvoir, par exemple

²⁰⁰ Verger, *Dieux d'Afrique...*, p. 9.

²⁰¹ Fouda Etoundi, *La tradition Beti...*, pp. 115-116.

dans les salons et les expositions des techniques originales d'information et de communication ainsi que dans les écoles d'art.

D. L'impératif de restaurer la symbiose entre l'homme et la nature

Les fondements métaphysiques de la religion *ewondo* établissent le lien, voire l'harmonie entre la société primitive *ewondo* et la biosphère. Ceci constitue le fondement-clé de leur équilibre. La prise de conscience de cette harmonie d'antan et sa réappropriation contribuerait sans doute à résorber les problèmes liés à la destabilisation des écosystèmes de notre planète à savoir : la disparition de nombreuses espèces tant végétales qu'animales, cédant la place à des êtres répugnés comme des virus et microbes, vecteurs de pandémies ; la rareté et l'ignorance de la pharmacopée traditionnelle à base des espèces végétales et animales reconnues pour leurs vertus. Aussi, la promotion des liens sacrés entre les humains et les autres composantes de nos écosystèmes, nous ferait sortir de l'incertitude, la vulnérabilité et l'angoisse. Car aujourd'hui il devient de plus en plus clair que la rupture de la symbiose entre les mondes, végétal, animal et humain expose chaque composant de l'écosystème à de menaces multiformes. Cette rupture est jour après jour accélérée par la "guerre des mondes" des entreprises multinationales polluantes, ainsi que par le réchauffement croissant de la planète, le dérèglement climatique, l'explosion démographique et l'utilisation des pesticides. Dans ces conditions de destruction de l'environnement à vaste échelle, le défi majeur demeure, de notre point de vue, le retour aux équilibres préexistant dans les civilisations « primitives » à l'instar des *Ewondo* avant le contact avec l'Occident, et grâce, on l'a vu, à des formes d'interdépendance comme le totémisme et le nagualisme²⁰². C'est ce qui fait dire à O. Vallet que "Si l'homme moderne sait depuis Darwin (1809-1882), qu'il descend de l'animal, l'homme primitif sait qu'il en dépend, et doit vivre en symbiose avec lui. Et la religion organise cette symbiose"²⁰³.

E. La connaissance et le respect des généalogies

Cette connaissance s'impose en vue de bénéficier des avantages qu'elles procuraient dans la société traditionnelle : la fraternité, les échanges à larges spectres, des unions non incestueuses, cause génétique des calamités. À cet égard, l'appropriation des généalogies

²⁰² E Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise. Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1986, p. 157 et J.C. Botbadjock, *Clairières métaphysiques africaines. Essai sur la philosophie et la religion chez les Bantou du Sud-Cameroun*, Paris, Présence Africaine, 1967, pp. 17-24.

²⁰³ Vallet, *L'héritage des religions...*, p. 71.

permettrait d'éviter en perspective les actes paricides et incestueux récurrents de nos jours, et dont les conséquences fâcheuses sont des abominations de la désolation. Afin de mieux inscrire le concept parenté dans la temporalité, il nous est apparu opportun de restituer en annexe l'arbre de la parenté ainsi que l'arbre généalogique de certains groupes *ewondo*²⁰⁴. Il sert de modèle d'inspiration pour d'autres sociétés, en guise du respect de la loi universelle de la parenté qui réduirait, à défaut de les arrêter, les conflits interminables qui ensanglantent l'humanité. Tant il est pertinent de relever qu'en remontant les arbres généalogiques aux origines préhistoriques de l'humanité on trouverait à coup sûr des liens de parenté que les hommes eux-mêmes, pour des contingences diverses à un moment de l'histoire, ont oblitérés. Il va sans dire que cet effort combinant l'histoire à l'anthropologie, contribuerait à rapprocher et reconcilier des peuples meurtris par des guerres fratricides et qui se rendraient compte qu'ils sont avant tout des frères consanguins. Ils, s'activeraient donc à sonner le glas des génocides et de leurs effets désastreux que les aïeux des *Beti* appellaient *tso* et qu'ils stoppaient net par le rite approprié : *tso'o*

F. La gestion de la question genre

On peut estimer que le *mevungu* affirme à la fois le pouvoir de la femme africaine et sa complémentarité avec l'homme. Ce rite féminin célèbre la beauté, la fécondité, et le pouvoir de la femme négro-africaine. Il va sans dire qu'une mise en pratique des rituels du *mevungu* peut aider à gérer les conflits de genre qui se posent avec acuité dans la société contemporaine. En l'occurrence, la discrétion, l'honnêteté, le respect du code éthique traditionnel comportant des interdits de la religion traditionnelle *ewondo* : ne pas tuer, ne pas voler, ne pas trahir, ne pas mentir, ne pas se prostituer, satisfaire son mari sur les plans culinaire, sexuels, esthétiques.

G. La connaissance des fondements religieux de l'art traditionnel

Il s'agit là d'un pan essentiel, à l'effet de s'approprier au-delà des apparences vulgaires ou folkloriques, les importants messages culturels, économiques et psychologiques que véhicule l'art *ewondo*. C'est ainsi que nombre d'artistes initiés aux symboles, signes et couleurs feront de leurs métiers des sources de la promotion des valeurs authentiques du patrimoine ancestrale

²⁰⁴ Cf. Annexe n°14, arbre généalogique des Ewondo.

et partent de richesse. Il en est ainsi de la danse, de la musique, de la sculpture, de la peinture, de la coiffure...

CONCLUSION GENERALE

En entreprenant l'étude sur l'évolution de la religion *ewondo* entre 1901 et 1998, soit environ un siècle d'histoire, nous nous sommes fixés un triple objectif :

- d'abord restituer la pensée et les pratiques religieuses authentiques du peuple *ewondo*, à l'heure où il entre en contact avec les missionnaires catholiques pallotins le 13 février 1901 et partant, avec la culture occidentale chrétienne ;

- ensuite déterminer au mieux les facteurs d'évolution des croyances et rites chez les *Ewondo* depuis 1901, année où s'installe à Yaoundé la première mission catholique, jusqu'en 1998 lorsque décède le premier archevêque métropolitain camerounais Mgr Jean Zoa au demeurant un *Beti* ;

- puis dégager l'impact de cette évolution tant au niveau religieux, que social, psychologique, économique et environnemental, pour enfin formuler des propositions en vue d'une réappropriation du patrimoine religieux ancestral.

Après avoir étayé les fondements de la religion traditionnelle des *Ewondo*, il nous est apparu qu'elle est monothéiste et prône les interdits, la lutte permanente entre le bien et le mal, la survie de l'âme après la mort, le culte des ancêtres, le jugement divin *post mortem*. Les onze principaux rites expressions de ces croyances, socle de l'identité religieuse *ewondo* que nous avons décryptés sont : *esob nyol, esié, tso 'o, eva 'a metè, mevungu, ongunda, edzeb mbîm, akus, so, melan et ngi*.

Or, il se trouve qu'à peine ancrés dans leur pays actuel dans les années 1850, les *Ewondo* font face à l'expansion coloniale occidentale chrétienne, d'abord sous la houlette des missionnaires catholiques Pallotins dès 1901, puis des Spiritains en 1916, rejoints à Yaoundé en 1922 par les Américains de la MPA et d'autres confessions étrangères. Il convient seulement de tenir compte de la plus forte influence de la mission catholique ici, eu égard à la politique des zones d'influence instituée par le gouvernement allemand. De l'application de ce régime colonial, la contrée de Yaoundé et ses environs, fief des *Ewondo*, fut le champ missionnaire accordé aux catholiques pallotins. Dès lors, à partir du XX^{ème} siècle, la religion traditionnelle amorce un tournant décisif qui conduit vers son altérité voire sa dégradation.

Nos recherches et analyses ont mis en évidence des facteurs ainsi que des acteurs tant exogènes et endogènes de cette altérité.

Au plan exogène, on a pu déceler que les forces coloniales et en premier la mission catholique implantée à partir de 1901 à Mvolyé, sont en grande partie responsables de la dégradation de la religion traditionnelle. La collaboration entre les forces religieuses et l'administration a été mise à contribution dans ce processus d'éradication du patrimoine religieux. C'est à ce niveau que se révèle la connivence entre des forces religieuses et administratives, nonobstant quelques divergences en terre coloniale, dans le processus de la « mission civilisatrice ». Ainsi avons-nous trouvé ici une application en terre camerounaise du principe sacro-saint médiéval *ejus regio cujus religio* qui veut simplement dire que « le colonisé doit être de même obédience religieuse que le colonisateur ». C'est sans doute l'explication juridique de la succession en pays *ewondo* des Pallotins et des Spiritains ainsi que de leur collaboration avec les administrations respectivement germaniques (1884-1916), puis françaises (1916-1960). Au demeurant, les cadres juridiques de l'Acte de Berlin, des régimes de mandat et de tutelle garantissant la liberté des missions de toute nationalité et leur légitime contribution à l'œuvre civilisatrice de l'Occident chrétien ne sont pas à négliger. Mais la politique des zones d'influence définie à Buéa en 1916 fit du pays *ewondo* la chasse gardée de la mission catholique. Ici la rigueur des forces religieuses et administratives allemandes dans la croisade s'illustre à travers notamment l'exécution des notables *ewondo* ayant pratiqué un rite ancestral le 11 avril 1907 et des expéditions punitives contre les pratiquants de l'anthropophagie et des sacrifices humains sous la houlette de Hans Dominik.

Aussi, la collaboration du premier Chef supérieur des *Ewondo* et des *Bene*, Charles Atangana Ntsama, désigné par les autorités administratives, fut remarquable tant aux côtés de la mission catholique qu'auprès de l'administration, allemande puis française. Son action est relayée au niveau des villages par les Chefs de groupements et de cantons, tous désignés par l'administration. À cet égard, il nous est apparu indéniable que le succès fulgurant de l'éradication des rites *ewondo* n'aurait pas eu lieu sans la contribution efficace des auxiliaires africains au premier rang desquels les autorités indigènes, les catéchistes et le clergé. Sous leurs ordres, tout « bon chrétien » devrait renoncer aux pratiques religieuses de ses ancêtres taxés de fétiches voire d'idôlatries pour recevoir des sacrements et en premier, le baptême qui consacre l'adhésion au christianisme, sous peine d'être déclaré *persona non grata*. D'où ce serment de fidélité à prononcer solennellement par tout candidat au sacrement : « je refuse les rites païens », (*Matep Mekën me Häiden*). Conformément aux décrets du Saint-Siège, et dans l'esprit du

concile de Trente, (1545-1563), les Évêques se doivent d'y veiller scrupuleusement¹. Localement en pays *ewondo*, le clergé passe à l'action directe par l'exclusion voire la mise en quarantaine des polygames et pratiquants de rites ancestraux, en commençant par les villages à proximité des principales stations missionnaires comme Mvolyé, Minlaaba. Ces localités proches de la mission furent surnommées à cet effet "villages chrétiens". En tout cas, il faut se prémunir d'une carte de baptême, être monogame pour prétendre bénéficier non seulement des sacrements mais aussi des services de la mission. On devient alors "un bon chrétien" disposé à donner gracieusement les legs de la tradition ancestrale aux missionnaires. C'est dans cette mouvance que la plupart des vestiges du patrimoine religieux ancestral ont été emportés. D'où l'urgence à les rapatrier et les revaloriser. Par ailleurs, c'est à partir de l'exécution publique à Yaoundé en avril 1907 de six notables *ewondo* ayant organisé un rite traditionnel pour assassiner Charles Atangana Ntsama, que la croisade va s'opérer violemment. Elle atteint le paroxysme entre 1907 et 1910. Le cas de l'exécution publique des pratiquants des rites à Yaoundé n'est pas isolé. C'est avec la même hargne et une égale sévérité que le Major allemand Hans Dominik, remplaçant de Zenker au poste administratif de Yaoundé depuis 1895, dirige *manu militari* des expéditions punitives dans les villages où certaines personnes sont accusées d'assassinat ou de cannibalisme. Les villages suspectés sont rasés par la *Schutztruppe*. Il est intéressant de souligner que ces expéditions militaires punitives, tout comme la condamnation à mort des notables *ewondo* en avril 1907, n'eurent aucune désapprobation des missions chrétiennes. Preuve de l'union sacrée entre missions chrétiennes et administration coloniale en faveur de la fameuse "mission civilisatrice" de l'Occident chrétien. Il est évident que ces sanctions eurent un écho retentissant dans tout le pays *ewondo*, qui, jusque-là, n'avait connu de tels événements horribles dans le passé, à l'encontre des pratiquants des rites traditionnels. Dès lors, les messagers de Charles Atangana, Chef supérieur des *Ewondo* et des *Bene*, vont annoncer partout que les rites *so*, *mevungu*, *ngi* et autres "superstitions" sont officiellement interdits, et que tout contrevenant s'expose à une sanction sévère. Ces interdictions des rites ancestraux sont bien comprises et observées non sans mélancolie par leurs organisateurs. Dans la même lancée,

¹ Dans cette dynamique, les Pallotins sous le pontificat de Léon XIII (1878-1903), puis les Spiritains dès 1917 vont exécuter *strictosensu* ces très hautes instructions de la hiérarchie catholique. Le souverain Pontif le rappelle avec clarté et fermeté dans sa lettre apostolique *Ad Extermas*, datée du 24 juin 1893. Les encycliques qui sont à la base de la missiologie, notamment *Maximum Illud* (30 novembre 1919 du pape Benoît XV), *Rerum Ecclesiae* (28 février 1926 de Pie XII) et bien d'autres décrets pontificaux réitérèrent l'application sans faille des instructions du Saint-siège, suivant les textes conciliaires de Trente et de Vatican I.

on se souvient en pays *ewondo* que le Chef Supérieur des *Ewondo* et des Bene lui-même accompagnait le chef du poste militaire et administratif de Yaoundé dans des expéditions de pacification du pays. Son bilinguisme d'Allemand et d'*Ewondo*, son dévouement à la cause de l'oeuvre civilisatrice européenne, surtout sa conversion et sa fidélité au catholicisme font de lui, l'un des principaux collaborateurs de la table-rase de la religion *ewondo* ancestrale. Dès lors, on peut affirmer sans hésitation que dans les sociétés lignagères forestière du Sud-Cameroun la nomination d'une autorité supra-lignagère en la personne de Charles Atangana Ntsma fut l'une des clés de l'acculturation des peuples *Beti*.

En outre, par l'approche comparative des interventions des forces religieuses et de l'administration dans la croisade, notre enquête dévoile deux faits majeurs :

- *Primo*, la différence de stratégies entre protestants américains et catholiques allemands : les premiers pétris de la culture libérale calviniste et démocratique américaine, utilisent plus la persuasion que la violence physique. Tandis que les Pères Pallotins, fortement imprégnés du pangermanisme et de la *Kulturkampf*, appliquent à la lettre et avec brutalité les instructions du Magistère de l'Eglise catholique, conformément à la doctrine des conciles de Trente et de Vatican I (1869- 1870), en vigueur jusqu'au concile Vatican II (1962-1965). Ce courant conservatoire instruit en substance : la prohibition des dieux « païens » et de l'exhibition de la nudité, la vénération et l'invocation des Saints, et du Christ, seuls médiateurs auprès de Dieu. Toute croyance ne se reconnaissant pas en ces dogmes est purement et simplement de l'idolâtrie et ses adeptes des impies. Eu égard à l'infailibilité du pape consacré par Vatican I, dénoncé par ailleurs par la Réforme, les décisions du Saint-Siège dans l'optique de la Contre Réforme, ne doivent souffrir d'aucune délibération dans le champ de la croisade. Dans la même optique, l'usage des langues locales, certes un moteur de l'évangélisation au Sud-Cameroun du fait de l'apparentement linguistique des dialectes des Pahouins de l'aire culturelle bantou *Eakang*, n'a pas été encouragé suivant l'esprit de Trente en faveur du latin. En traduisant la Bible, les chants ainsi que les cantiques et le catéchisme en *ewondo*, les missionnaires catholiques réussirent néanmoins à communiquer aisément et à s'implanter plus rapidement au-delà de leur fief de Yaoundé à l'est, du centre au sud du Cameroun, bien que chez les catholiques le latin, l'allemand puis le français perdurent jusqu'au concile Vatican II (1962-1965) et même au-delà. Appliquées ainsi dans le champ d'apostolat en pays *ewondo*, les différentes stratégies missionnaires, protestante américaine et catholique en l'occurrence, ont eu des effets contrastés : l'acculturation par assimilation apparaît moins violente et plus rapide

dans la zone d'influence de la MPA du Sud Cameroun que dans la zone d'influence des Pallotins dans la région du Centre. Ce faisant, chaque mission se conformait au demeurant aux deux principes séculiers de l'ensemble des institutions religieuses à savoir : le principe de l'École thomiste *Omne generans generat simili sibi*, "Le généré est de même nature que le géniteur" et celui d'Augsbourg, *Ejus regio cujus religio*. On y décèle par conséquent le prolongement des traditions étrangères dans la mission d'évangélisation chrétienne. Ce qui amène à remettre sur le champ de l'histoire des civilisations et des religions la problématique de la frontière entre la religion et la tradition.

Toutefois, en dépit des différences liées aux origines des missionnaires et à leurs cultures, il va sans dire que dans le contexte historique international du XX^e siècle tout agent d'une mission chrétienne, quelle soit protestante ou catholique, européenne ou américaine, militait pour un objectif global unique : éradiquer les croyances et rites non-chrétiens taxés de "païens" pour les remplacer par les croyances et rites chrétiens. L'école, le *sixa*, les oeuvres caritatives et l'art occidental visaient ce même objectif ; ils exerçaient un effet de charme chez les populations et plus particulièrement les jeunes, les femmes et les esclaves. Ces derniers avides de se libérer de l'ordre coutumier voyaient dans le christianisme un exutoire. Ce faisant, nombreux parmi eux deviendront des élites locales acquises au christianisme. Ce qui a entraîné le déracinement culturel et la christianisation transgénérationnels des consciences. Dans cette optique, la croisade menée au tout début du protectorat allemand fut donc déterminante dans le processus de la déperdition de la religion authentique des *Ewondo*. Celle-ci perdit en revanche toute sa légitimité. Ce fut le début d'une "chasse aux sorcières" des remparts authentiques des Africains.

Et pourtant, nos recherches et analyses révèlent que cette sorte de croisade n'aurait pas été aisée si le peuple *ewondo* lui-même n'avait pas des prédispositions en faveur de la conversion au christianisme. C'est à ce niveau que notre enquête fait état de facteurs endogènes ayant catalysé l'adhésion de nombreux *Ewondo* au christianisme. Nous retenons en l'occurrence : le mythe « des revenants Blancs », les angoisses, l'ésotérisme, les frustrations, et les rapprochements entre le christianisme et la religion *ewondo*. Sans oublier certains points tels que : certains sacrifices horribles des rites traditionnels, et la promesse de la résurrection des morts lors de l'avènement de Jésus Christ.

La combinaison de ces facteurs et acteurs tant exogènes qu'endogènes catalysa la sympathie de nombreux *Ewondo* à l'endroit de l'évangile et vis-à-vis des missionnaires chrétiens. Elle galvanise autant la vocation des missionnaires trouvant ici un terrain propice. Ces derniers apparaissent de prime abord comme des messies que les aïeux attendent depuis des lustres.

Tout porte donc à croire qu'il s'opère alors à la rencontre des deux traditions religieuses, une confusion entre "le blanc, défunt revenant" (*Nanga kôn*), mécène que les *Ewondo* attendent depuis longtemps et le missionnaire européen ou américain de race blanche (*Ntangân*), apôtre de l'évangile de Jésus-Christ. Dans la dynamique historique, il en résulte quatre faits majeurs :

- L'euphorie des conversions massives des *Ewondo*, manifestées à travers les nombreuses demandes de baptême et d'autres sacrements : première communion, (*kumliun ôsu*), confirmation, (*Efira amu*), mariage à l'Église (*alug tsoé*), l'extrême onction des malades, (*mbôn mvua*), mais conditionnés par le renoncement solennel aux rites "païens", (*mekèn me häiden*).

- L'absence d'une guerre religieuse ouverte entre missionnaires et les *Ewondo* à la dimension des croisades de l'époque médiévale.

- Le surgissement de deux complexes opposés : d'un côté le complexe d'infériorité du colonisé qui voit en l'homme « blanc » le démiurge porteur des réponses à tous les problèmes, et de l'autre, le complexe de supériorité du colonisateur apparu ici en libérateur providentiel.

- Ce double complexe d'infériorité et de supériorité va durablement se répercuter sur l'ensemble des relations entre les Africains et les peuples occidentaux chrétiens, à l'image du phénomène de tropisme qui situe le colonisé dans la caverne, scrutant la lumière du colonisateur, ce dernier porteur de la lumière comme dans "le mythe de la caverne" décrit par Platon (v. 428-347 av. J.C.).

De ce qui précède, nous avons de bonnes raisons d'affirmer que le double complexe d'infériorité et de supériorité entre les races, entretenu par le mythe du « revenant blanc », est le point de départ de la dépendance extérieure des Africains, vis-à-vis des peuples non Noirs dont les Occidentaux dont l'aspect fondamental, nous semble-il, est d'ordre psychologique. D'où la nécessité pour une renaissance africaine profonde de décomplexer et l'Africain lui-même et ses partenaires étrangers de race blanche.

Seulement dans la perspective de l'évolution de la religion *ewondo* entre 1901 et 1988, il convient d'admettre que les apparentements entre les religions chrétienne et celle *ewondo* ont contribué à éviter un choc de civilisations violent. Dans ces conditions, les sympathisants indigènes aux nouveaux venus ne trouvaient aucun inconvénient à adhérer au catholicisme. Mieux, de prime abord la christianisation parut aux yeux des déshérités comme un exutoire pour espérer se libérer des tares de la société précoloniale. Les missionnaires surent en tirer profit pour implanter le christianisme. Dans cette perspective n'est-il donc pas à craindre que les crises socio-économiques récurrentes et les sollicitations accrues de l'aide étrangère ne plongent encore plus durablement les Africains dans l'acculturation. On assisterait donc là à une évolution cyclique du mythe du « revenant blanc ».

En tout état de cause, après un siècle d'évangélisation, force est de constater des mutations allant dans le sens de l'acculturation née de la domination occidentale chrétienne. Notre enquête met en lumière assez d'indices révélateurs.

Au plan religieux *stricto sensu* ; les sacrements catholiques se substituent peu ou prou aux rites traditionnels ; les *Ewondo*, comme d'autres ouailles, affichent quatre tendances ou attitudes religieuses : la résistance à la conversion, le délaissement des rites traditionnels, le syncrétisme et la dualité -tradition et autre confession- .

-La résistance est manifestée par les privilégiés de l'ancien ordre religieux que sont : les hommes de rites, les guérisseurs, les devins et les polygames qui voient la mort dans l'âme l'interdiction des cérémonies rituelles, sources de leur richesse et de leur pouvoir.

-Le délaissement de la religion ancestrale au profit du christianisme : c'est l'option des déshérités et des discriminés de la société traditionnelle : les femmes, les dépendants, les célibataires, les orphelins et autres laissés-pour-compte. Ces derniers figurent parmi les tout premiers néophytes de la christianisation dont ils espèrent enfin leur libération. Cette tendance est réconfortée par l'offre religieuse de la rédemption et caritative des œuvres médicales et humanitaires des missions chrétiennes.

-La tendance syncrétique : c'est la fusion voire le mélange des rituels ancestraux avec des croyances et pratiques des religions étrangères, chrétienne notamment. Cette tendance se manifeste par une implosion de nouvelles pratiques de rites, célébrés par des prêtres dits exorcistes et les tradi-praticiens. Elle s'exprime par des essais d'intégration des rituels et de

l'art traditionnel dans la célébration de l'eucharistie et les séances de guérison. Cependant, il en découle des déviances criardes telles que des extorsions de biens et d'argent, le détournement des malades. Et ce, malgré les appels au discernement et à l'approfondissement de la foi chrétienne, réitérés par Mgr J. Zoa (1922-1998), alors Archevêque métropolitain de Yaoundé. Signalons que cette tendance émerge en fait dans le contexte d'émancipation et de l'ouverture de l'Église catholique romaine à l'issue du concile Vatican II (1962-1965). On assiste au départ à un clivage au niveau pastoral, entre d'un côté les prêtres "progressistes", défendant l'inculturation à la lettre, et de l'autre côté les conservateurs. Les premiers auront finalement gain de cause puisque actuellement l'eucharistie et la célébration des autres sacrements chrétiens adoptent nombre de produits artistiques de la tradition africaine (danse, musique, couleurs, balafon, tam-tam, double-cloche, chasse-mouche...) ainsi que certains rituels *ésani*, *éva'ameté* et *akus*. Le soutien du pape Jean-Paul II (1920-2005) à l'inculturation va donner un coup d'accélérateur au courant syncrétiste. Il se veut héritier du concile Vatican II, en se montrant favorable à une large ouverture de l'Église catholique aux cultures étrangères et au dialogue interreligieux. Son discours en date du 13 août 1985 à Yaoundé, au terme de sa visite au Cameroun du 10 au 14 août 1985 en est révélateur. Il indique que l'inculturation doit trouver son application dans les traces séculaires. Les valeurs spirituelles de l'homme africain doivent être davantage intégrées dans la liturgie catholique.

-La dualité quant à elle renvoie au comportement parallèle, dont les pratiquants ont tantôt recours aux guérisseurs dits traditionnels, tantôt aux prêtres, ou encore aux prophètes de tous bords. Cette tendance à pratiquer une autre religion en plus de celle ancestrale, prend son essor à partir des années 1990, eu égard à la crise économique qui engendre le désarroi parmi des couches les plus démunies, à la mondialisation propulsée par les nouvelles technologies d'information et de communication (radio, télévision, internet...). Il est intéressant de souligner au plan historique que la décrépitude des structures caritatives des missions chrétiennes de la première évangélisation qui, jusqu'aux années 1960 exerçaient un effet de charme eu égard à leur compétence, au dévouement et aux équipements importants, a ouvert un boulevard vers diverses offres religieuses. Le cosmopolitisme lié à la mondialisation est un ferment de l'osmose des religions.

Au plan social, en réalité le départ des missionnaires consécutif à l'indépendances des églises locales, l'africanisation voire l'indigénisation du clergé et des cadres qui s'en est suivie, l'insuffisance des ressources financières et la mauvaise gouvernance ont précipité le déclin des

centres hospitaliers et scolaires de renom qui accompagnaient la christianisation. Les médecins, les enseignants et les bienfaiteurs occidentaux comme Gregor Stenzel, Paul Mayer, Johann Baumann, Simon Rosenhuber, Michael Scöttl, Karl Schneider, Louis Paul Aujoulat, Anderson, Freeman, Wolf, Adams, Shanks, Schwab, Lehman, Hill, Amato, Amspoker, Anker, Brook, Harris, Mrs Charles et bien d'autres, ne sont plus que des souvenirs évoqués avec nostalgie. Les difficultés qu'éprouvent aujourd'hui les structures hospitalières, scolaires et d'assistance sociale à apporter des réponses aux multiples problèmes que rencontre une population de plus en plus galopante et jeune, sont autant de raisons qui expliquent davantage l'adhésion aux églises dites "de réveil", pentecôtistes ainsi qu'aux phénomènes nouveaux tels que les séances d'exorcisme, de prières, de dévotions, observées ici et là. L'un de ceux qui drainent le plus de foules de milliers de dévots, quelle que soit l'appartenance confessionnelle de départ, est le phénomène de Nsimalen, à proximité de l'aéroport de Yaoundé, où a été construit un sanctuaire déclaré lieu d'apparition de la Sainte Vierge Marie, mère de Jésus-Christ, le 13 mai 1985. En dépit de l'attente d'une reconnaissance officielle de cette apparition par la congrégation pour la doctrine de la foi au Vatican, Nsimalen est depuis le 13 mai 1985 le théâtre de dévotion mariale et de prières de guérison. Dans cette propension à d'autres systèmes religieux, la religion musulmane n'est pas en reste. Notre enquête révèle la construction de plus en plus de mosquées dans la quasi-totalité des villes du Sud-Cameroun, souvent non loin des chapelles ou des églises. Fait nouveau, y fréquentent de plus en plus des *Ewondo* et les *Beti* en général.

Une conclusion est donc à la fois évidente et digne d'intérêt : l'*Ewondo*, comme les autres *Beti*, face aux périls de la vie quotidienne, adoptent toute croyance ou pratique religieuse, susceptible d'améliorer au mieux et dans l'immédiat ses conditions de vie. L'adhésion massive à de nouvelles formes de rites de purification, de guérison, de protection et de prospérité que notre étude a décryptées résultent rationnellement de l'évolution fluctuante des intérêts des individus par rapport aux réalités sociales, économiques et psychologiques de l'heure, et surtout à leur souci majeur de la quête du bonheur. Par là, on peut estimer que la pratique religieuse des *Ewondo* est opportuniste, utilitariste et individualiste. Il apparaît en définitive que l'adhésion à une religion, quels que généreux et audacieux que puissent être les principes doctrinaux de celle-ci, finit, face à des transformations sociales, économiques, environnementales et psychologiques, par changer. Il devient de plus en plus clair que les adeptes à une religion changent de chapelle dès qu'ils espèrent satisfaire durablement leurs besoins dans d'autres religions, quelle que soit leur origine. Par conséquent, de religion en

religion, après un siècle d'évangélisation, les *Ewondo* pratiquent une transhumance religieuse qui débouche à la déperdition des valeurs de leur culture ancestrale. Ainsi un examen approfondi de l'expérience de la transition des *Ewondo* de l'identité à l'altérité religieuse révèle le lien entre la religion, la société, l'économie et la psychologie.

Ainsi toutes les mutations religieuses ne manquent pas d'avoir un impact sur plusieurs plans.

D'abord au plan social, force est de constater du fait de l'altérité religieuse, la recrudescence des vices : l'individualisme voire l'égoïsme à outrance, les divisions, la haine et des crimes de sang interdits et conjurés par la religion traditionnelle. Nous l'avons découvert, ces travers étaient évités et vaincus jadis par des rites appropriés. A cause de la disparition de ceux-ci, le mal multiforme mine de plus en plus les équilibres et l'harmonie, naguère entretenus par les croyances et rites ancestraux.

Au plan économique, la disparition de l'entr'aide, du strict respect de la chose d'autrui, de la transparence dont les transgressions étaient autrefois sanctionnées par les ordalies et les rites inquisitoriaux, sans omettre l'ignorance des rites d'initiation, de prospérité et de fécondité par les nouvelles générations, plombent aujourd'hui le développement. Dans le même sillage, l'ignorance et la méprise du caractère sacré de la nature rendent indifférents les pollueurs et les destructeurs de l'environnement, vivier religieux des aïeux. Dans cette veine, il apparaît que la dépossession des terres, la profanation des tombes, ainsi que la disparition des essences végétales et animales dont l'importance a été mise en évidence dans cette étude, doivent devenir des préoccupations prioritaires écologiques.

Aussi au plan écologique, l'écosystème de la forêt primaire du Sud-Cameroun, dont fait partie le pays ewondo, si varié et florissant est de plus en plus dégradé du fait de l'urbanisation, de l'explosion démographique, des travaux de construction et d'aménagement du territoire, sans oublier la surexploitation de la biodiversité et les cultures de rentes. Toutes ces mutations désacrisent et détruisent les sites naturels : collines, cours d'eau, forêt considérés dans la religion ancestrale comme des temples authentiques et des lieux vénérés. Dans le même registre nous trouvons la dépossession et la spéculation des terres, la disparition des essences végétales et animales emblématiques, l'assèchement des cours d'eau du fait du réchauffement de la planète et la pollution ambiante. Ils constituent autant de causes de l'aliénation du patrimoine religieux écologique.

Au plan psychologique, il en résulte de l'angoisse voire de l'anxiété chez les *Ewondo* qui ne savent plus à quels saints se vouer. Quel avenir ?

La présente étude constitue donc une interpellation à la prise de conscience des valeurs du patrimoine ancestral et des valeurs positives des croyances et rites traditionnels qui, pendant des millénaires, ont constitué des remparts contre toute menace à la santé, la paix, la cohésion sociale et la symbiose entre les règnes, animal, végétal et humain. Pourquoi ne pas s'approprier de cet héritage religieux de nos aïeux pour relever les défis de la mondialisation et du dérèglement climatique ?

En définitive, dans la triple vocation de l'histoire à restituer le passé pour construire le présent et préparer l'avenir, il revient en premier à l'historien de faire de son étude un outil qui propose des solutions aux problèmes des hommes de notre temps et de notre milieu. L'histoire étant faite par les hommes et pour les hommes, il convient de puiser dans les résultats les plus pertinents de notre recherche pour formuler des propositions adéquates, en vue de relever, nous l'espérons, des défis voire les crises d'ordre environnemental, socio politique, économique et psychologique de l'heure. C'est ainsi que six axes de propositions ont été pensés pour la dynamique prospective de l'histoire :

- une approche coutumière de sortie de crises socio politique, économique et écologique ;
- une réhabilitation du culte des ancêtres ;
- une restauration des techniques traditionnelles d'information et de communication ;
- une réappropriation des arbres généalogiques ;
- une appropriation des rôles des cheftaines des rites féminins dans la gestion des questions de genre, ainsi qu'une exploration des symboles, des couleurs et des signes authentiques de l'art traditionnel, à l'effet d'en faire un levier de promotion de la culture africaine et de la production des richesses.

Autant de propositions qui inscrivent la présente étude parmi les contributions au rendez-vous du donner et du recevoir. Ce faisant, nous partageons cette affirmation de Cheikh Anta Diop : “Ce qui est indispensable à mon peuple pour mieux orienter son évolution, c'est de connaître ses origines, quelles qu'elles soient.”². Il s'agit là, à notre avis, d'un devoir de mémoire et d'un défi majeur de notre temps. Dans la même veine, notre souhait est de voir les

² Diop, *Nations Nègres et culture...*, p.19.

Ewondo et d'autres peuples s'engager dans la renaissance africaine à travers une revalorisation de l'héritage millénaire africain au risque d'être phagocyté par le train de la mondialisation.



ANNEXES

Annexe n° 1 : Recrudescence des comportements fratricides chez les *Béti* à l'ère de l'altérité religieuse

DE 1982 A 2012

Voyage au cœur de la tragédie des Béti orchestrée par les Béti



DEUX ILLUSTRATIONS DE CÉCILE ALBÉGA ET DE MATHIEU PAUL BIYA. CECILE ALBÉGA, 300 pages, 1982, 1500 F. MATHIEU PAUL BIYA, 100 pages, 1982, 500 F.

Dans son nombre de livres d'histoire, ces communautés constituent les populations des régions du Centre, du Sud et de manière plus large de l'Est du pays. Dans l'Afrique post indépendance du Cameroun, elles ont joué un rôle important voire déterminant dans tous les pans de la vie sociale du pays. Tout sous le régime du feu président Ahmadou Ahidjo qui de son successeur Paul Biya. Mais, cette tribu, à contrario d'autres, à la solidarité légendaire telle que celles des régions du Grand-Nord, de l'Ouest et des parties anglophones... qui avait peuplé le « berceau de nos ancêtres », le peuple Béti semble s'illustrer par un instinct de trahison qui veut que derrière la chute sociale, administrative, politique... de ses fils, se cachent les mains de leurs frères. Une sorte de « Beticide ». Un état de chose fort bien résumé par Séverin Cécile Albéga, un écrivain Béti en ces termes : « Ce qui tue la biche est sur sa patte, dans l'ant de ses ancêtres. » Médin mawoulu si kô, mo nanyam kô », dit un proverbe. Eussada, une des langues Béti pour signifier que c'est l'un qui aide le poisson à se déplacer qui contribue également à la cuisson dudit poisson. Des fils de cette partie du pays dans la conduite des affaires du pays, et la plupart du temps à des postes stratégiques, la zone concernée reste largement sous-développée. Au Cameroun, quand on évoque la paresse, la fourberie, la férocité, la jalousie, l'ivrognerie, la sorcellerie... point besoin de regarder ailleurs que chez les Béti. La géopolitique nationale des prises de l'opération « Eperrier » faisant des Béti la tribu la plus pourvoyeuse en prisonniers donnerait à tout esprit sceptique l'illustration démonstrative de

vérification empirique. Dans sa chronique hebdomadaire à la page 2 de notre journal, Anicèle Bibana ne manque pas de lier le peuple Béti aux Bétéisés. Est-il vrai que les Béti n'ont pas le développement ? La trahison est-elle le propre des Béti ? Se demande non seulement les Béti eux-mêmes mais aussi les autres communautés du pays, un constat d'une réalité devenue historique. Dans ce dossier qui parcourt l'histoire du Cameroun non pas de manière exhaustive, et au moment où la question de la succession de Paul Biya, un élite fils Béti, à la magistrature suprême ne doit plus être au débat et où il est loisible pour tout sociologue d'observer une espèce de regroupement sincère dans chacune des autres communautés dans la perspective de la course au fauteuil présidentiel après Paul Biya, le journal l'Ancêtre vous fait voyager au cœur de la tragédie du peuple Béti orchestrée par les Béti depuis des décennies. Nous nous excusons d'être et déjà surpris de certains de nos lecteurs qui pourraient juger subjectif notre choix des personnalités décédées, en prison, au gâchis ou au pas et dont les malheurs sont liés à leurs frères. Nous martelons aussi qu'il ne saurait être question pour nous de laisser entendre que les fils Béti emprisonnés aujourd'hui sont innocents ou coupables de quoi que ce soit. Derrière le « On dit que » que nous utilisons tout au long de la démonstration se cache le résultat d'une enquête bien fouillée. Lisez plutôt.

LA REDACTION



Paul Biya, président... malgré l'opposition de certains frères...

On dit que certaines portes Béti du régime du feu président de la République avaient utilisé tous les stratagèmes même les plus imaginables pour décourager le feu président Ahmadou Ahidjo dans sa décision de confier les rênes du pays à Paul Biya. Au moment où ce que l'originaire de Garoua avait choisi comme son successeur à la magistrature suprême son premier ministre. On dit que les Béti chuchotèrent à Ahidjo, « Il n'est pas un vrai Béti », « Il ne peut pas diriger ce pays », « Monsieur le président de la République, voulez-vous laisser à la tête du Cameroun le fils d'un vulgaire catéchiste ? »... telles étaient racontées-t-on avec véhémence dans les milieux Béti, quelques arguments déployés par les élites Béti les plus écoutées par Ahmadou Ahidjo pour l'inciter à revenir sur sa décision de laisser le pays entre les mains de Paul Biya en 1982.

La sorcellerie et nous

Le sujet intrigue et passionne, au point d'être au centre d'un colloque fort couru à Yaoundé, la semaine dernière.

Il y a eu de la sorcellerie autour de sexe des anges. Elle intrigue, fait couler beaucoup d'encre et de salive. Étonnamment, ceux qui en connaissent véritablement ne savent pas ce qu'ils font. Ils se contentent d'affirmer que oui, elle existe, certaines de leurs déclarations passent pour des énonciations d'écrit sacré. Les religions, dont les religions en la matière remontent à la nuit des temps, ne sont pas non d'accord sur son existence. Tout comme sociologues et autres scientifiques d'ailleurs, avec leur esprit cartésien. Rejet des victoires, habitants des villes et campagnes, qui ont fait par ce fagot leur propre opinion, au regard de certaines manifestations inexpliquées. Elles se recroisent dans toutes les sphères de la société et surtout dans les affaires de la sorcellerie dans des domaines aussi divers que la santé, la reproduction, les finances, les carrières, les études, les affaires. Parfois, le docteur ou le médecin et même plus.

Avant la peste, la syphilis généralisée, les divisions dans les familles, ce sont-ils des auteurs responsables ayant consacré l'abbé Jean Bernard Saka, doyen de la faculté de théologie, à organiser un colloque international sur le sujet. C'était la semaine dernière à l'Université catholique d'Afrique centrale (UCAC) à Mbalmayo (Yaoundé). Thèmes principaux des travaux : « Religion, théologie et sorcellerie en Afrique : défis théologiques et pastoraux ». Pour un théologien, différentes personnalités-membres ont été convoquées : membres d'églises, psychologues, journalistes, activistes, laïcs engagés. De Mgr Jean Misago, archevêque métropolitain de Yaoundé à Mgr Pitra, responsable national de l'Association chrétienne catholique du Bénin, en passant par Célestin Bonye, auteur à succès, De Bettie Lohé, psychologue praticien hospitalier.

Pendant trois jours, les 20 orateurs invités ont tenté de baliser une finale venue rétrospective.

Enfance de l'Université dans l'Afrique africaine, impact de la croyance à la sorcellerie dans la vie des congrégés, Afrique des possessions hétéroclites, salutaire et exorcisme dans les sociétés africaines, croyances à la sorcellerie et destructrice de la grande famille... Les orateurs ont essayé d'éclairer le sujet. Seulement, tout comme dans l'histoire, les différents intervenants se sont pas sur la même longueur d'onde. D'un côté on est mordu en l'existence de la sorcellerie et son impact sur les populations. Pour d'autres, ce n'est que chimère. « La sorcellerie apparaît comme une réalité existentielle et irrationnelle, parfois magique, vécue par des milliers de personnes dans le fondement est au pouvoir occulte (on en est sûr) mais pas la réalité, le divin, le prêtre et le sorcier dans leurs sphères d'action respectives et dans les modes d'action peuvent être des manifestations d'hommes en amon, le catholisme mystique... », a insisté Pierre Chéri Nkiki, épéologue, enseignant associé à l'UCAC, sur la base des travaux du théologien Père Hubert, docteur. Pour De Bettie Lohé, « les manifestations sorcériques se retrouvent dans le langage des systèmes religieux dans les sociétés africaines ». Le terrain était ainsi tracé par des esprits hagles sur des connaissances personnelles, clichés et autres préjugés, il a été très difficile de ne pas renvoyer les participants dans la rue. Chacun finit par ses positions, sachant plus ou moins comment en débattre. Entre prêtres exorcistes, pasteurs, curés, prêtres, usage des sacrements, reproches à des trad-praticiens ou autres plus passionnés que l'artiquat.

Yves NIKI-KIKI

« Il faut compter sur Dieu »

Père Pierre Tsala Olama, prêtre exorciste de l'archidiocèse de Yaoundé.

La sorcellerie existe-t-elle vraiment ou il s'agit-il d'histoires imaginaires ? Elle existe. Mais avant des mentions de la sorcellerie dans la Bible. Dans l'ancien testament, dans le nouveau Testament. Si on parle de la sorcellerie dans les Sacraments, c'est parce qu'elle existe. Des anthropologues et sociologues ont également écrit et même les affirmations reconnait sa existence. Donc, on se peut plus la nier.

Comment peut-on reconnaître un acte de sorcellerie ? Lorsque je faisais mes études, j'avais rencontré un homme. La métropole. C'est la connaissance des affaires de la nuit. C'est une connaissance propre aux sorciers. Il y a un qui agit sans pour faire du mal, répéter l'évocation. De ce moment, la sorcellerie s'élève à la magie.

Ceux qui posent ces questions ne le font pas le jour. On ose même seulement les affirmer. Par exemple, si quelqu'un perd sa santé alors qu'à l'hôpital, on trouve que tout fonctionne à merveille ou bien si dans une famille, quatre enfants meurent ou meurt, c'est de la sorcellerie. Et un jour, j'ai rencontré un enfant qui avait été abandonné. Lorsque je lui ai posé la question de savoir s'il devait mourir, il a dit oui. Quand je lui ai demandé comment il a été exposé à la sorcellerie, il a dit qu'il avait été exposé à la nuit.

Quels aspects de la vie les sorciers touchent le plus ? Les affaires regards de la sorcellerie touchent à tous les



Père Pierre Tsala Olama : « Je conseille aux catholiques de chercher Dieu et non des interventions... »

aspects de la vie. Les gens ne peuvent pas résoudre des problèmes de santé qu'on s'explique pas dans les hôpitaux. D'autres disent que c'est un acte de sorcellerie... Dans l'ensemble, des s'échappe aux sciences. Nous avons eu questions, des témoignages anciens.

Vous arrive-t-il souvent de résoudre les problèmes des victimes ?

Lorsque on vient à nous des personnes possédées par le démon, avec la prière elles arrivent à trouver la délivrance. J'ai également déjà eu des cas où des élèves des sorciers ont exorcisés sans que cela ne s'explique. Après de nombreuses prières, ils ont eu leurs problèmes. Il y a des personnes souffrantes alors qu'à l'hôpital, les médecins ne diagnostiquent aucune maladie. Mais

une fois plongés dans une salle de prière, elles obtiennent un changement. Donc, je peux dire que l'on vient souvent à nous d'actes de sorcellerie. Quels conseils pour se protéger des agissements des sorciers ? Il faut compter sur Dieu. Ceux qui vont chez les sorciers, regardent ou écoutent après une attaque de sorcellerie se trompent. Ils ont des prières dans l'évangile on dit que Satan ne peut pas se chasser lui-même. Il faut un autre plus fort pour le vaincre. Ainsi, je conseille aux catholiques de chercher Dieu et non des interventions.

Propos recueillis par Elise ZIAMBE

« C'est un imaginaire con »

Pr Claude Abe, sociologue

La sorcellerie était au centre d'un colloque la semaine dernière à l'Université catholique de l'Afrique centrale. Faut-il croire à ce phénomène ou pas ?

La sorcellerie n'existe pas. C'est un imaginaire qui se construit autour de l'existence des peurs des individus et des enjeux du quotidien. Ce phénomène a été remis en question par des sociologues et autres de violence. L'existence d'un produit, en effet, une signification hypertextuelle que l'esprit humain est pris au repousser des autres réponses. Malheureusement, ce qui échappe à l'existence des individus. In le voit bien également comme étant de la sorcellerie.

Qu'est-ce qui amène à ne pas croire à l'existence de la sorcellerie ? Il y a un certain nombre de faits objectifs collectés qui vous l'indiquent. A titre



Pr Claude Abe : « Tous les phénomènes psychologiques ne sont pas liés à la sorcellerie »

d'illustration : dans un village, il y avait un individu qui avait des problèmes de sommeil, soi-disant qu'il se transformait en poisson pour dormir de jour comme de nuit des habitants. Cet individu a manqué

Sorcery Act

Though the Penal Code provides for punishment...

Believe it or not, witchcraft or sorcery does exist, and the full impact of its practice on innocent lives is enormous. While different people opt for various solutions to the problem like seeking protection from witch doctors or spiritualists, and deliverance from men and women of God, the State has provided legal safeguards against the ravage of witchcraft. According to Barthelemy Nkwana Njoye of the Penal Code in Section 251, which states that "Whoever commits any act of witchcraft, magic or divination liable to criminal penalty under or in violation of the laws relating to the person, property or substance, whether by the taking of a reward or otherwise, shall be punished with imprisonment for

from two to ten years, and a fine of 100,000 CFA francs. The case of proof lies with State Counsel, who carries the case. Barthelemy Nkwana Njoye with criminal offences, "an ingredients of the offence. That is, to establish both the 'Actus reus' being within the item 74 (2) of the Penal Code they are challenged with up with witchcraft practices. Barthelemy Nkwana Njoye further awaiting the court.

Sa

51 milliards de F pour

C'est le montant offert par le Fonds mondial de l'...

Le palatinat. Cette maladie est chronique et émerge en l'histoire, en la forme, encore moins l'histoire. C'est donc pour la victoire qu'à l'occasion de la 16e journée mondiale contre le palatinat, s'élève sur un défi que le ministre de la Santé publique (Ministère) André Marie Foua, a interpellé tous les Camerounais à donner sous les motivations impérieuses. Pour sur le thème : « Lutte contre le palatinat : victoire de la palatinat ». André Marie Foua, a déclaré que la lutte n'est possible que si le financement total est proportionnel aux besoins. C'est dans cette perspective que le Fonds mondial pour le palatinat vient de mettre à la disposition du Cameroun 51 milliards de F pour la période 2015-2017. « Avec ces paiements, nous avons besoin d'aller plus rapidement (rapidement) de possession des familles contre les pathogènes du palatinat », a déclaré le Ministre. Ordonné à ce financement, il sera question d'organiser une deuxième campagne de lutte en vue de la destruction

de plus de 17 millions de moustiques (moustiques) sur toute l'étendue du territoire. « Un Camerounais sur deux devrait dormir sous une moustiquaire », a déclaré André Marie Foua. C'est ainsi que la première phase qui commence en juin prochain va cibler quatre régions : Est, Nord-Ouest, Sud et Sud-Ouest. Tandis que la seconde va couvrir tout le territoire et la troisième phase : Centre, Littoral et Ouest. Ceci en vue de contrôler les agents pathogènes. De 2010 à 2014, les hospitalisations liées à cette maladie ont passé de 30% à moins de 30%. L'on a également observé une baisse de la mortalité de 0,5% en 2010 à 0,2% en 2015 au niveau national. Chez les enfants de moins de cinq ans, le taux de mortalité est au maximum de six mois auparavant à 0,5%. A travers une vaste gamme de soins, le Ministre a pu apprécier le matériel mis en place dans les sites de santé pour lutter contre le palatinat K.O.

Sorcery GUEDEMIANG & BISSONG

Annexe n° 4 : Le rite traditionnel *Tso'o* présenté par l'Abbé Léon Messi

Abbé Léon Messi

25 /08/ 1982.

*TSOO BETI*AVANT PROPOS

Selon la croyance de Nos ancêtres, ces religieux naturels, le *Tsoo* est un rite d'expiation pour le délinquant, un rite de purification pour les membres de sa communauté de sang, un rite de réconciliation avec l'ordre cosmique et l'ordre moral, un rite de réintégration du coupable dans la société. Pour nos ancêtres le péché trouble tout ordre, ou rapport et attire sur tout et tous des calamités qui se manifestent en conséquences néfastes sur les membres de la communauté du criminel. Le péché de la mort dite du sang (*Awu Meki*) crie vengeance et c'est la justice immanente. D'où le proverbe : (*Awu labem kalan*).

De ce fait, le péché est à la fois personnel et communautaire ; ainsi que ses conséquences. Car tous les hommes du clan ont une commune origine, (*Abiali*) un destin commun (*avuman*), et une fin ultime commune (*Awu, Nkaad*). De ce fait, il existe une interférence et une interaction des forces dans une interdépendance universelle.

D'où ces dénominations du péché, qui prouvent le sens profond que nos ancêtres ont eu du péché :

- 1°) – *Evus* : c'est l'erreur, car le coupable s'est trompé de la voie qui mène à la vie.
- 2°) – *Nsem* : c'est l'horreur qui déchaîne les clameurs, car on a coupé le cordon ombilical avec la vie commune.

personnes quand on leur adresse des reproches à propos d'un acte, pourquoi me blâmer tant, ai-je tuer un homme ? (*Ane va dze ye me woe mod.*)

Voici la définition qu'en donne le vénérable Abbé Théodore Tsala dans son dictionnaire Ewondo : Le *Tsoo* dit-il, est un rite fétichiste à base d'excréments. Nous lui pardonnons cela, car il était habité par l'esprit de l'époque. Epoque où il fallait condamner et même damner tout rite fétichiste des païens sauvages et barbares. En tout cas dire que le rite *tsoo* est à base d'excrément, c'est autant dire que le baptême rite chrétien est à base de salive.

III- Les péchés de *Tsoo*

C'est tout ce qui concerne cette valeur par excellence, la vie au cas où le sang humain en général et le sang parent en particulier a été versé à terre, volontairement ou par imprudence ou par violence. Ainsi nous avons :

1°) – Père -Mère, Frère- Sœur, Cousin – Neveu, Oncle – Tante, en double lignage paternel et maternel.

2°) – Fratricide : Eu égard à la grande famille africaine (*Mod Avuman*)

3°) – Suicide : par pendaison : *Etimi- Ekoe*

: Par noyade : *Awu Osoe*

: Par abattage : *Awu Obaè*

: Par chute d'arbre : *Eku Yob*

: Par chasse : *Awu Nsom*

: Par poison : *Awu Nsu*

: Par lutte : *Awu Messiñ*

: Par feu : *Awu Nsan, Ndoan*

: Par dispute : *Awu Ndum*

Aujourd'hui, accident mortel de circulation : *Awu Metoa*

4°) – Inceste : Ici surtout entre parents et leurs enfants. Père – Fille, Mère – Fils.

Tandis qu'entre frères et sœurs, cousins et cousines... c'est le rite (*Ekôgôdô Ntomba*) qu'il faut. On foule un mouton au pied jusqu'à le tuer à deux par

essoufflement- Ce rite encore actuel mérite une étude spéciale. Ainsi que le rite *Ndziba* qui concerne l'inceste au sens large de la parenté.

IV- Matières du rite *Tsoo*

Nous savons qu'il existe dans la nature des vertus, curatives et des vertus nutritives. C'est pour cela que nos ancêtres ont eu recours aux écorces d'arbres et aux feuilles d'herbes- Mais j'avoue en toute probité intellectuelle que je ne peux rien affirmer en fait médical scientifique, par contre je reconnais en fait que cela a une valeur psychologique. Ceci étant entendu, voyons à présent quelles herbes et quelles écorces d'arbres étaient cueillies. La cueillette de ces matières se nomme en Beti : *Efoe bile bi Tsoo*- Nous donnons la liste suivante non exhaustive certes et leurs symboliques :

1°) - *E.nié, Mian* : Herbes au goût aigre-doux ; symbole d'affabilité. On s'en sert aussi pour la bénédiction patriarcale avec la salive et la noix de cola.

2°) - *el bel* : Ecorce et noix, symbole d'amitié.

3°) - *El m* : Arbre à écorce vénéneuse, employée aussi en ordinaire dans l'épreuve judiciaire, symbole d'innocence retrouvée.

4°) - *Esingañ* : Arbre géant de (si), effrayer (*ngan*) magie. Symbole de pérennité.

5°) - *Naoñ* : Espèce de poivre, symbole de courage.

6°) - *Ek ab Zóg* : Peau d'éléphant, symbole de force et d'abondance.

7°) - *Ek ik* : Arbre à liquide amer - Symbole de purification de la malice du cœur.

8°) - *lboe* : Arbrisseau qui porte de grappes de grains- symbole de fructification abondante.

9°) - *At i Zeyañ* : Charbon de poudre dit en Beti *Abi Zeyan*, qu'on mêle aux excréments séchés de l'homme (...). Symbole de la force vitale. Il y a ici rappel de la loi d'appartenance d'une partie au tout et du tout à une partie. Soit dit en passant on se sert aussi de ce charbon de la poudre pour s'apparenter à la foudre

(sic) – Et c'est peut être à cause de cela qu'on a défini le *Tsoo* comme rite fétichiste à base d'excréments.

10°) – Tômbô : Symbole de solidité et de fermeté. D'où l'habitude de les planter près des tombes (*Mbi-kamba* = pérennité).

11°) – Cendre de la tête et des carapaces de tortue : Symbole de sagesse et de prudence.

12°) – Enfin Meki me Eyem : Le sang de la bête immolée et offert en victime vicariale. Ceci nous rappelle le bouc émissaire que l'on chargeait de tous les crimes des hommes – Ici la bête mourait à la place du délinquant lequel recouvrait la santé physique et l'innocence perdue, ainsi que tous les siens.

Sépulture réservée aux morts du rite *Tsoo*

Par crainte de toucher au sang parent, nos ancêtres ensevelissaient les morts de ce genre à l'endroit même :

- Le pendu, au pied de l'arbre de la pendaison.
- Le noyer, au bord du fleuve.
- L'accidenté en cours de chasse, au lieu même de l'accident. D'où le proverbe : "*Dañ Meki a Yob*," passer par-dessus le sang parent, c'est-à-dire on ne peut fouler impunément le sang parent. On sait que pour nos ancêtres le sang c'est-à-dire le siège de l'énergie vitale – C'est donc chose sacrée à ne pas profaner, à ne pas souiller d'où le nom, mort de sang (*Awu Meki*).

Ainsi toute défense sacrée se nomme *Eki*, interdit, tabou, poser un acte tabou se dira passer par-dessus le sacré : (*Dañ Eki*) – Et c'est pour cette raison que l'enseignement sur les conséquences néfastes du péché de nos premiers parents Adam et Eve a été vite et bien compris.

(...)

Source Archives de la Centrale Diocésaine des Œuvres, dossier n°71, Sorcellerie, Eva'u Mete, *Tsoo* et Religion Traditionnelle, *Tsoo*.

Annexe n° 5 : Note pastorale de Mgr Jean Zoa condamnant la pratique du rite *Tso'o* par le clergé catholique

POURQUOI L'ARCHEVEQUE DE YAOUNDE CONDAMNE-T-IL LE TSOO DANS SON DIOCESE

Le conseil épiscopal a débattu amplement de cette question en septembre 1984.

- 1) Les orientations pastorales portant le titre « radiographie » rappellent un certain nombre de principes très simples pour guider le discernement des pasteurs et des fidèles dans ce domaine précis.
- 2) Le conseil épiscopal (p.3) invite d'abord tous les "opérateurs" pastoraux à passer de la simple "radiographie" à une véritable "radioscopie." Celle-ci veut être "l'effort spirituel que fait une Eglise pour écouter et accepter le regard vivifiant, purifiant et rectifiant de l'agneau de l'Apocalypse qui interpelle avec vigueur."

Dans cette partie radioscopique, il s'agit de procéder à une sorte de révision de vie ecclésiale pour découvrir nos points faibles, nos pierres d'Achoppement spirituel afin qu'à partir de cet examen de conscience ; nous découvriions les aspects de la Révélation chrétienne que nous devrions privilégier et approfondir sur le plan doctrinal pour mieux assurer notre croissance spirituelle.

Viennent alors les onze points retenus comme devant faire l'objet d'une attention particulière de tous, compte tenu de l'âge spirituel de notre diocèse et du contexte historique dans lequel il vit et opère.

Le quatrième point est ainsi présenté : "Sens chrétien de la souffrance, des épreuves et des échecs à la lumière du mystère de la croix (Le chrétien e le rite du *Tsoo*)".

Aux pages 8 à 10, le livret rappelle les études existantes sur le sujet. A la page 9, il rappelle l'attitude d'accueil et de respect de l'Eglise post conciliaire vis-à-vis des cultures et des coutumes des différents peuples, à certaines conditions indiquées en page 10.

Ce que je reproche à ces quelques prêtres qui sont devenus les "ministres spécialistes" du Tsoo :

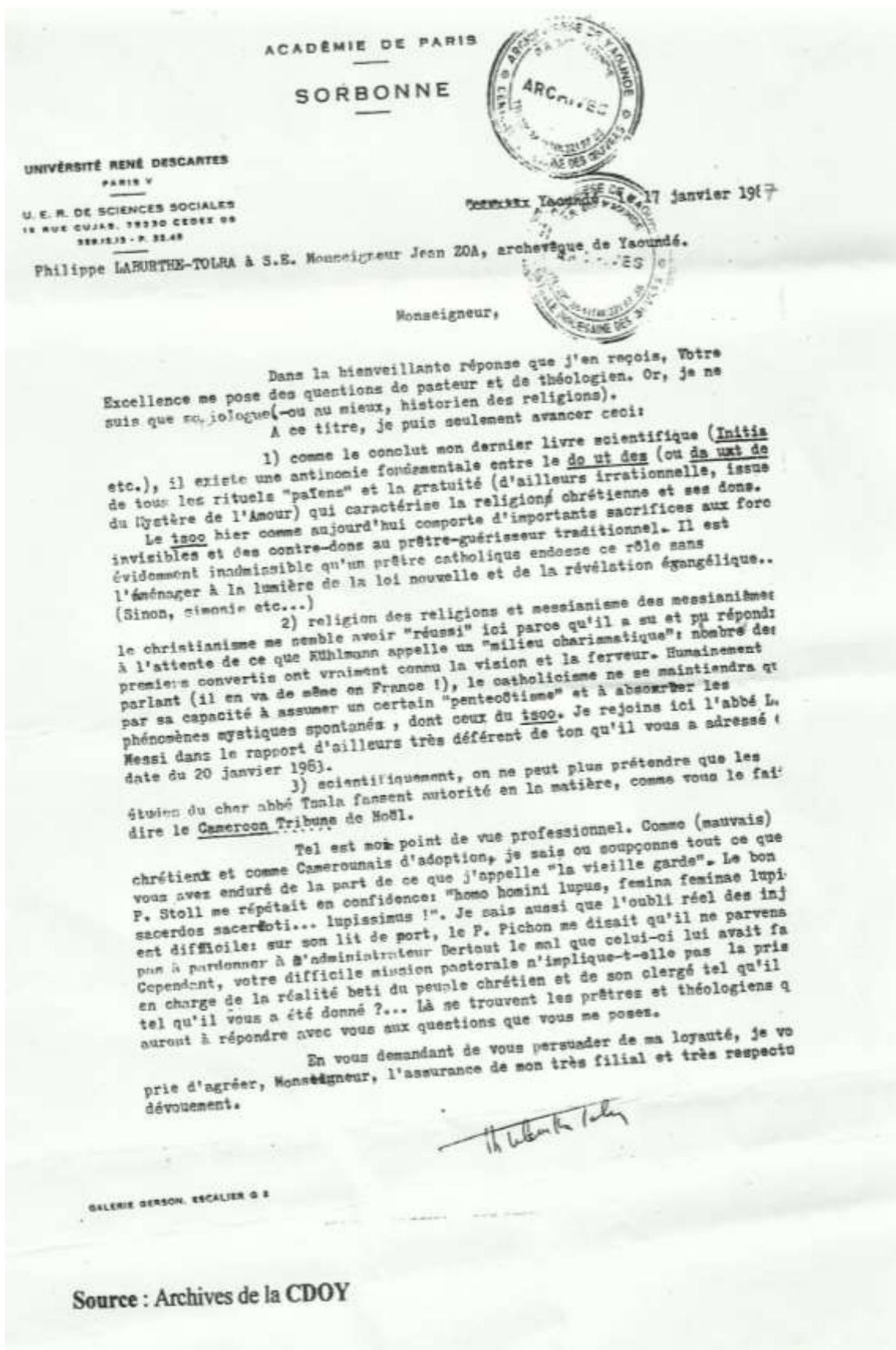
- I. Je n'ai pas reçu de réponse valable aux trois questions posées à la page 10.
- II. Les pratiques de certains confrères et leur précipitation font fi des étapes et démarches indiquées sur le plan disciplinaire.
- III. Cette précipitation crée des confusions doctrinales : que signifie le sang d'un cabri au cours d'une Eucharistie ?
- IV. Elle rejoint la pratique des charlatans qui prétendent "conjuré le malheur".
- V. Elle stoppe du même coup le progrès spirituel possible chez les personnes et les familles éprouvées en tentant d'occulter et "d'évacuer" selon Paul, le mystère de la croix : *"Car christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais annoncer l'évangile, et sans recourir à la sagesse du discours, pour ne pas réduire à néant la croix du Christ. Le langage de la croix, en effet, est folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui sont entraînés d'être sauvés, pour nous il est puissance de Dieu."* (1 cor. 1,17-18, TOB).
- VI. La pratique du Tsoo est équivoque et crée des ambiguïtés doctrinales.
 - Au nom de qui intervient le prêtre :
 - 1) Au nom de l'Evêque qui lui a imposé les mains ?
 - 2) ou alors au nom d'un pouvoir traditionnel hérité de son ethnie ?
 - Pourquoi faire croire aux gens que tel prêtre peut célébrer une messe efficace à l'occasion d'un malheur ?

Et de toute catastrophe prenaient appui sur l'attitude de ses confrères pour écraser davantage les personnes et les groupes que l'épreuve a visitée.

Je viens donc, par cette Note pastorale, mettre en garde Pasteurs et fidèles contre ces ambiguïtés dangereuses et nuisibles. Les prêtres qui persévèrent dans ces pratiques devront "choisir".

Source Archives de la Centrale Diocésaine des Œuvres, dossier n°71, Sorcellerie, Eva'a Mete, Tsoo et Religion Traditionnelle, *Tsoo*.

Annexe n° 6 : Lettre de Philippe Laburthe-Tolra à Mgr Jean Zoa sur le rite Tso'ò



Annexe n° 7 : Nouvelle pratique du *Tsoo* à la lumière de l'inculturation

Supplément en cas de "Tso"

Exhortation

Développer, outre les points mentionnés plus haut (P.3), d'autres aspects de la doctrine chrétienne : Jésus est l'Agneau de Dieu dont le Sang nous purifie de toutes souillures. Jésus siège à la droite du Père, priant pour nous.

Je ne ferai donc pas le tso beti que je ne connais d'ailleurs pas : Nnomo Amvoe alod ya ! (i.e. l'Ancienne Alliance est dépassée cf. Lauda, Sion n° 7 et 8). Pas de pêche pour saisir un poisson que l'on reviendrait s'évertuer à repêcher dans x temps. Notre "Poisson", c'est Jésus-Iktus. Ce qui compte donc, c'est le cri que, en votre nom, je vais lancer vers le Sauveur, avec les Paroles que le livre de Dieu met dans ma bouche et qui ne sont pas de simples paroles d'une histoire passée : "Circumdederunt me fluctus mortis... In tribulatione mea invocavi Dominum... et audivit de templo vocem meam... (Ps. 18/17: 5-7). Nous n'avons donc pas d'autre chebin : il ne doit plus y avoir de "OkAn beti", (maladie beti i.e. d'origine obscure), tout doit être ramené au Christ Jésus "car il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel il nous faille être sauvés" (Act. 4 : 12).

Ière partie

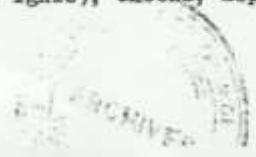
Après la bénédiction "Introeat", demander aux gens de poser les mains sur la tête, en signe de deuil. Choix de Ps. : Deus meus (22), Ad te Domino confugio (30), Diligo te (17), Deus, venerunt gentes (78)... Asperision.

IIe Partie : ut supra.

IIIe Partie : Bénédiction du feu

Fils de la lumière, Jésus est la lumière du monde et les chrétiens célèbrent sa Résurrection en bénissant d'abord le feu et le Cierge pascal. Au cours de nos cérémonies religieuses, nous allumons toujours les Cierges en l'honneur de notre Dieu ou de nos Saints. J'ai toujours vu les fidèles nettoyer en un temps-éclair le lieu où l'on a béni le feu de la Vigile pascal : vous pourrez donc emporter cette terre bénite, l'utiliser et la garder à la place des "choses" des sorciers.

Matériel : amas de terre, feu de bois dessus et des brindilles. Ps. 42 : Jus redde mihi... Bénédiction Domine Deus (Bened. ignis), encens, asperision (du feu).



IVe Partie : Cérémonie des palmes

Quatre palmes, tenues par deux hommes et deux femmes. Aspercion (Ascendat ad te, Domine oratio mea, et descendat super nos misericordia tua). Les approcher du feu, puis se tenir derrière les gens, aux quatre angles (Croix).

Ier moment : les abaisser en signe de deuil. Ps. Deus, auribus nostris (45)...

IIe moment : les redresser et les secouer en signe de vie et de bénédiction que nous attendons de Dieu. Ps Bonum est celebrare Dominum (91)...

IIIe moment : les poser à terre, derrière les gens : clôture de Dieu...
Ps. Qui confidunt in Domino (124)...

Ve Partie : Holocauste à Dieu.

Les mêmes quatre personnes viennent avec les sacrifices à Dieu. Aspercion (Deus misereatur nostri et bened. Ps. 66). Ils tournent avec les sacrifices (cabri, deux jarres de vin, liqueur) trois fois autour du feu en l'honneur de la Sainte Trinité. Biave Zamba metunha ai akab asu ye na bibi ngab abe Nye. Ps Conserva me Ntondobe ans ngab elig toe (15). (Nous faisons des sacrifices et des dons à Dieu afin d'avoir part à ses largesses).

VIe Partie : Absorption de l'eau bénite

Lui donner la couleur du sang, avec du vin rouge.

À la fin, une fois relevés, les gens vont se réchauffer au feu de Dieu et vont se faire remettre une feuille de palmier par ceux qui tenaient les palmes.

Ceux qui ne sont pas directement intéressés viennent à ce moment se faire asperger, se réchauffer, boivent l'eau et reçoivent une feuille de palmier.

Tradition des "mebui" (rameaux) au chef de famille. Action de grâces, ut supra, après la bénédiction finale.

Nota : Aspercion du village, avant la présentation des holocaustes. Quatre directions, en forme de Croix.

Des fois, j'ai fait planter une Croix, comme jadis dans les villages chrétiens, Bénédiction Rogamus te... Tous viennent se prosterner devant le Signe du salut : Adoramus te

LANTETUR DOMINUS DE OPERIBUS SUI

Barthélemy TSILLA, Prêtre.

Annexe n° 8 : Plaidoyer de l'Abbé B. TSILLA en faveur de l'inculturation du Tso'ò

NGUMU, ce 25/7/1981

Excellences,

Je CROIS à Jésus Christ, le Sauveur, le Libérateur, hier, aujourd'hui et demain.

Je CROIS au rôle du prêtre comme porte-parole de Dieu devant les hommes et porte-parole des hommes devant Dieu.

Et j'ai vécu cela depuis les débuts de mon ministère sacerdotal.

En effet, je CROIS à la valeur, devant Dieu, des prières de la Sainte Eglise (Psaumes de la Bible et Bénédiction du Rituel) et des gestes et rites qu'elle fait, à la suite du Seigneur Jésus qui n'a pas agi seulement "verbo". Il a fait de la boue, il a imposé les mains et nous a prescrit d'en faire autant, en son nom : il a inventé la cérémonie de l'Ephpheta, alors qu'on ne lui demandait que l'imposition des mains...

Nous savons que tous n'ont pas attribué à Dieu l'action de Jésus, et chez nous, on dit dans le peuple que personne ne peut devenir prêtre s'il n'a pas l'evu.

Il est certain qu'il n'y a pas de prêtre qui, sollicité, n'ait imposé les mains (et soufflé) en priant sur un enfant — souvent, nous le faisons spontanément — ou béni une case face aux inquiétudes des habitants.

Et qui n'a pas entendu cette accusation que nous détenons des pouvoirs que nous ne voulons pas utiliser la plupart du temps et que nous forçons à nos fidèles à s'adresser à contre-cœur à des charlatans.

Notre archevêque n'a-t-il pas invité ses prêtres, le Jeudi-Saint de 1974, je crois, à libérer les Fidèles des peurs ambiantes ? Et lors d'une rencontre de zone avec lui et Mgr BALA à NKOLMESSI, je disais les efforts que je déploie pour que les chrétiens aient recours positivement au Dieu TOUT-PUISSANT, face au retour généralisé au paganisme. Et l'Evêque de BAFIA constatait que, dans son Diocèse, il ne parle pas de "retour", mais de "continuation".



Annexe n° 9 : Lettre de l'Abbé L. MANGA à Mgr Jean ZOA au sujet de l'inculturation

Yaoundé, le 25 Février 1991

Monseigneur,

Nous pensons qu'il est temps de formuler des règles pratiques pour orienter nos recherches dans le domaine de l'inculturation du Message du salut. Il y a, en effet, un peu partout dans le Diocèse, outre un charlatanisme burlesque et superstitieux (que vous n'avez cessé de déplorer), des essais honnêtes et sains d'adaptation du Message, mais qui restent superficiels et partant irrecevables.

Nous voudrions suggérer quelques pistes de cheminement en inculturation, telles que la Constitution AD Gentes nous les présente. Il s'agit, en somme, de la connaissance approfondie du "Fulu nnam" à inculturer ; de la compréhension exhaustive de ses fonctions sociales ; et du jugement à porter en rapport avec le Message, c'est-à-dire, déceler ses points de désaccord avec la foi chrétienne.

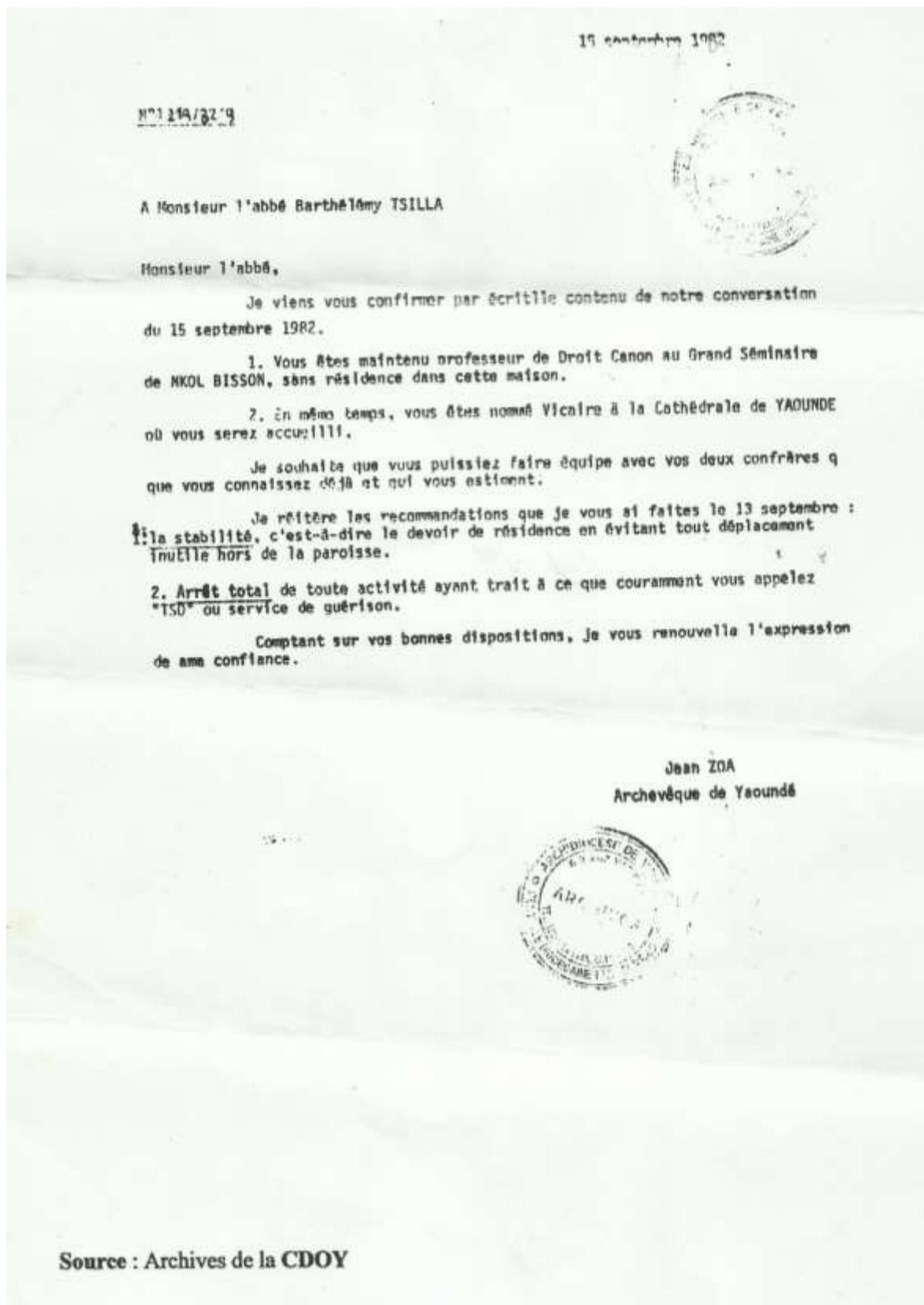
Ce travail achevé, on le soumettra à l'autorité diocésaine pour des prises de positions pratiques. Nous pouvons proposer un exemple de ce genre de recherche sur l'"akus Beti". Si vous êtes d'accord, nous sommes prêt à présenter ce travail aux confrères (pour une critique concertée et constructive), à l'occasion de notre journée sacerdotale du 21 mars prochain. *Lucie Evangelique*

Veillez agréer, Monseigneur, l'assurance de notre entière disponibilité.



- Lucien MANGA -

Annexe n° 10 : Sommation de Mgr Jean ZOA à l'Abbé B. TSILLA sur l'arrêt du Tso'o



Annexe n° 11 : Extrait d'une lettre de Ph. Laburthe-Tolra à Mgr Jean Zoa au sujet du Tso'o

2. L'abbé Tsala, que ma femme et moi avons beaucoup aimé, était (comme l'est probablement Votre Excellence) un "rationaliste", en ce sens que rien ne lui paraissait plus urgent que de détourner ses frères des croyances illusoires et des superstitions; il traitait donc ces croyances par le mépris et par préterition. Vous ne trouverez ~~rien~~ rien dans ses écrits (ou presque) sur un phénomène aussi important que la sorcellerie et la croyance à l'evu... Donc rien de bon sur le tsoo, qui est, au sens technique que nous donnons à ce mot en anthropologie religieuse, un exorcisme de l'evu, avant tout. Même ce qu'en dit le P. Rosenhuber en 1912 (Siern von Afrika p. 49 sq) me paraît meilleur que Tsala, il dit déjà ce que souhaite Léon Messi, à savoir que le tsoo débouche sur la Nness comme culte du Précieux Sang. Comme autorités après Tsala, vous avez ce qu'ont écrit vos abbés ~~xxxxx~~ (L. Messi, Mvienna, Ngongo), le livre de Mallart Médecine et pharmacopée evuak (et aussi son livre sur l'evu: Ni dos, ni ventre), des indications dans Koch, Médecine et Magie au Cameroun, enfin mon article des Stks Cahiers d'Etudes africaines que je vous ai envoyé; si vous le voulez, je pourrais aussi vous communiquer en intégral les 60 pp. sur le tsoo de 1966 dont j'ai remis les conclusions (pour vous) au P. Ossama... Voir aussi les cérémonies semblables chez les Duala (de Rosny).

3. Dans le document que j'ai obtenu des PP. de Libermann, à Douala, signé de L. Messi, il y a exactement ce que vous souhaitez dans votre p. 9: "propositions à l'autorité compétente". Je vous en envoie le liminaire, on dirait que vous ne l'avez jamais lu. En tout cas, l'abbé prétend que vous ne lui auriez jamais répondu... (Excusez-moi de parler encore de lui, je ne parle que de ce que je connais; or l'abbé L. Messi a été pour ma femme, lors de ses 5 ans à Yaoundé, ce que l'abbé Martin Atangana fut pour moi depuis 1966: le confident, le confesseur, le père, celui qui nous a donné une haute estime et une profonde affection pour l'âme sacerdotale africaine...). Ceci répond aussi à votre point 4. : je suis de l'école de Boudon, celle de l'"individualisme méthodologique" en sociologie. Un cas approfondi peut être plus significatif que de nombreuses généralités abstraites. Et au point 5. S'il en est ainsi, pourquoi n'avoir pas reçu en tête-à-tête, fraternellement, avec bonté, chacun des prêtres concernés, avant de porter l'affaire coram populo? Ne serait-ce que pour leur avertir que vous vous sentez obligé de le faire... Il y a là quelque chose qui m'échappe. (La mediatio a tous ses efforts qu'on ne peut pas que "de malin")

6. Monseigneur, vous n'avez pas à vous justifier vis-à-vis de moi ! Je sais que beaucoup de choses m'échappent. C'est bien contre mon gré que j'ai été impliqué par vous (et en particulier par le Bamiléké de Cameroon Tl) à votre sujet (on sait que je vous ai toujours défendu depuis bientôt 23 ans que j'ai eu la chance de vous rencontrer !). Reconnaissez vos vrais amis (ceux qui, comme les "parents du So", vous diront vraiment à la fois ce qu'ils pensent et ce que les autres disent de vous...)

7. Vous avez donc pris exactement le point de vue de Mgr Graffin... Ce n'est pas ainsi que S. Martin a converti mes aïeux, mais en allant combattre leurs dieux (même ridicules) sur leur propre terrain. Un vieux rituel de confession et de réconciliation n'est pas méprisable (cf. encore de Rosny). De plus (comme dans le mouvement Jéssaa décrit par Fabian au Katanga, que je viens d'étudier pour mon cours à la Catho), vous avez affaire à un peuple fidèle, à la fois nativiste (et dont votre attitude va défier cette tendance) et épris de communisme et d'unités en Eglise; à mon avis, il fallait saisir cette chance venant d'en bas (la hiérarchie saïrois l'a refusée, les sectes pullulent...).

8. Ce qu'est le tsoo aujourd'hui est clair dans mes travaux scientifiques présents et futurs, qui sont tout à votre disposition ainsi que moi-même. Si vous désirez me voir à l'occasion d'un voyage en Europe, n'hésitez pas à me convoquer. Je vous assure que je souffre beaucoup de ce qui m'apparaît maintenant, hélas, comme un peu plus qu'un malentendu et que je demeure, cependant, votre bien filialement et profondément dévoué.

Ph. Laburthe-Tolra

Annexe n°12 : Lettre de l'Abbé L. Anya Noa plaidant pour la réintroduction du rite funéraire *Esani* lors de la célébration de la passion du Christ, dans l'esprit de l'inculturation prônée par le Concile Vatican II

Objet : Suspension de l'*esani*

Excellence,

Je vous envoie cet article sur la suspension de l'*esani*. J'ai pensé qu'il était juste et honnête de ma part de vous les présenter avant sa publication dans les journaux. Je vous saurais gré de me communiquer librement votre sentiment à ce sujet.

Veuillez agréer, Monseigneur, l'expression de ma haute considération et de ma fidélité filiale.

Abbé Lucien ANYA NOA,



Prêtre.

Source : Archives de la CDOY

Annexes n° 13 : Réaction de Ph. Laburthe-Tolra contre la condamnation par Mgr Jean Zoa de l'introduction du rite *Tsoo* dans la liturgie catholique

ACADEMIE DE PARIS

SORBONNE

RENE DESCARTES

Paris V

SCIENCES SOCIALES

Paris CEDEX 05

B. p. 32, 44

PARIS, LE 20 février 1987.

Philippe-TOLRA

A S. E. Monseigneur Zoa, Yaoundé,

Monseigneur,

Merci de vos lettres des 10 et 11 février. Je reçois en même temps l'avis de la rectification que vous avez fait paraître dans le Cameroun Tribune du 17 février. Il nous faudrait éviter les ruses du Diable qui est, comme vous savez, le grand diviseur. Je vous propose donc, si vous le voulez bien et si vous le jugez bon, de transmettre de ma part à ce journal le mot ci-joint ; je vous en remercie d'avance.- Pourtant :

Je ne me sens pas fuyant dans mes lettres. Ma théologie personnelle (peut-être fausse !) est très claire à mes yeux. Par contre, il est vrai que je me sens embarrassé d'être en désaccord avec un archevêque, et surtout un archevêque tel que vous, dont Howlett (un agnostique) me disait qu'il était l'un des esprits les plus lucides et les plus brillants qu'il ait rencontrés. J'ai pensé seulement que vous étiez mal informés, du moins sur certains points ; et j'ai

cherché une genèse à ce parti pris. Je vous demande pardons si cela vous a offensé. Mais désirez-vous être informé ? Je suis étonné de ce que vous me dites sur les droits de l'homme : quand les prisonniers politiques (ou autres) sont officiellement interdits de correspondance et de visite, de contact avec l'extérieur, et que tout secours spirituel leur est refusé, de l'aveu même de mon ami Adalbert Owona, quel doute peut subsister ? Je sais qu'on a arraché à mon ancien étudiant Mazou, infirme des deux jambes et pieux croyant, son Coran, son chapelet et son tapis de prières. Quand l'archevêque de Yaoundé aura été le bénir ou lui serrer la main, je saurai que les droits de l'homme commencent à être respectés dans notre cher Cameroun.

Pour le reste, j'ai parlé de votre correspondance au P. Criaud, avec qui j'ai travaillé ces jours-ci ; je m'en remets à lui, à vous, ... et à Dieu ! Je me contente de répondre ponctuellement aux questions que vous me posez, dans la mesure où je le peux.

1. Votre propos est pastoral : deux simples notes à ce sujet :

- a) Comment être pasteur sans votre clergé ? de tous les prêtres qui, sous le choc de votre sermon de Noël, m'ont parlé- jeunes ou vieux, intellectuels ou non, blancs ou noirs, séculiers ou réguliers, je n'en ai trouvé qu'un seul qui vous approuve et vous soutienne, votre Vicaire Général ; tous étaient consternés, affligés, etc.
- b) Vue de l'extérieur, la pastorale catholique en Afrique laisse perplexe : ici, les évêques interdisent la dot sous peine de péché mortel, là (chez les Tiv), ils tentent au contraire de l'établir (contre le mariage traditionnel par échange) ; tantôt ils interdisent la musique traditionnelle, tantôt ils la promeuvent ; ici (évêques du Bénin, d'Afrique méridionale) ils encouragent les chrétiens à se rendre à l'initiation, là (Cameroun), ils l'ont interdite sous peine de péché mortel, etc. (sous la Guinée de Sékou Touré, l'Eglise a organisé l'initiation païenne en secret, et ce fut un grand succès pastoral, nous avons eu une très belle communication d'un prêtre guinéen

sur ce point au CREDIC (Centre d'Etude pour l'Inculturation du Christianisme) ...

2. L'abbé Tsala, que ma femme et moi avons beaucoup aimé était (comme l'est probablement Votre excellence) un "rationaliste", en sens que rien ne lui paraissait plus urgent que de détourner ses frères des croyances illusoires et des superstitions ; il traitait donc ces croyances par le mépris et par prétérition .vous ne trouverez rien dans ces écrits (ou presque) sur un phénomène aussi important que la sorcellerie et la croyance à l'Evu... donc rien de bon sur le Tsoo, qui est, au sens technique que nous donnons à ce mot en anthropologie religieuse, un exorcisme de l'Evu, avant tout. Même ce qu'en dit le P. Rosenhuber en la (Stern von Afrika p. 49 sq) me paraît meilleur que Tsala, il dit déjà ce que souhaite Léon Messi , à savoir que le Tsoo débouche sur la messe comme culte du précieux Sang. Comme autorités après Tsala , vous avez ce qu'ont écrit vos abbés (L. Messi, Mviena, Ngongo), le livre de Mallart : Médecine et pharmacopée Evuzok (et aussi son livre sur l'Evu : ni dos ni ventre) , des indications dans Koch, Médecine et magie au Cameroun, enfin mon article des Cahiers d'Etudes africaines que je vous ai envoyé ; si vous le voulez, je pourrais aussi vous communiquer en intégral les 60 pages sur le Tsoo de 1966 dont j'ai remis les conclusions (pour vous) au P. Ossama... Voir aussi les cérémonies semblables chez les Douala (de Rosenhuber)

3. dans le document que j'ai obtenu des PP. de Liberman à Douala, signé de L. Messi, il y a exactement ce que vous souhaitez à votre p. 9 : "propositions à l'autorité compétente". Je vous en envoie le liminaire, on dirait que vous ne l'avez jamais lu. En tout cas, l'abbé prétend que vous ne lui auriez jamais répondu... (Excusez-moi de parler encore de lui, je ne parle que de ce que je connais ; or l'abbé L. Messi a été pour ma femme, lors de ses 5 ans à Yaoundé, ce que l'abbé Martin Paul Atangana fut pour moi depuis 1996 : le confident, le confesseur, le prêtre, celui qui nous a donné une haute estime et

VII. Comment ne pas signaler tous les trafics sordides qui ont lieu à ces occasions : en nature et en espèces ?

VII. Voici ce que dit l'Abbé TSALA :

TSOO :1) rite fétichiste à base d'excréments. Fluxion pour le *me*

2) fluxion de poitrine considérée comme une punition pour le meurtre d'un parent ou tout autre membre de la parenté. Bile bi - : médicaments destinés à soigner de pareilles fluxions.

Nous ajoutons que ces pratiques du Tsoo sont sollicitées aujourd'hui pour une mort violente ou accidentelle, ou parce qu'il y a eu succession de plusieurs décès dans la même famille.

Je sais que, dans son ensemble, le clergé réprouve ces pratiques syncrétistes et que le peuple de Dieu est troublé. Je m'abstiens de citer ici les noms de prêtres qui m'ont été rapportés comme se prêtant aux sollicitations (parfois même les provoquant) des personnes éprouvées que des groupes de pressions forcent à organiser le Tsoo. Leur recours dans ces moments désarroi spirituels devrait rencontrer chez le pasteur accueil, écoute et recours au discernement spirituel pour les aider à reconnaître :

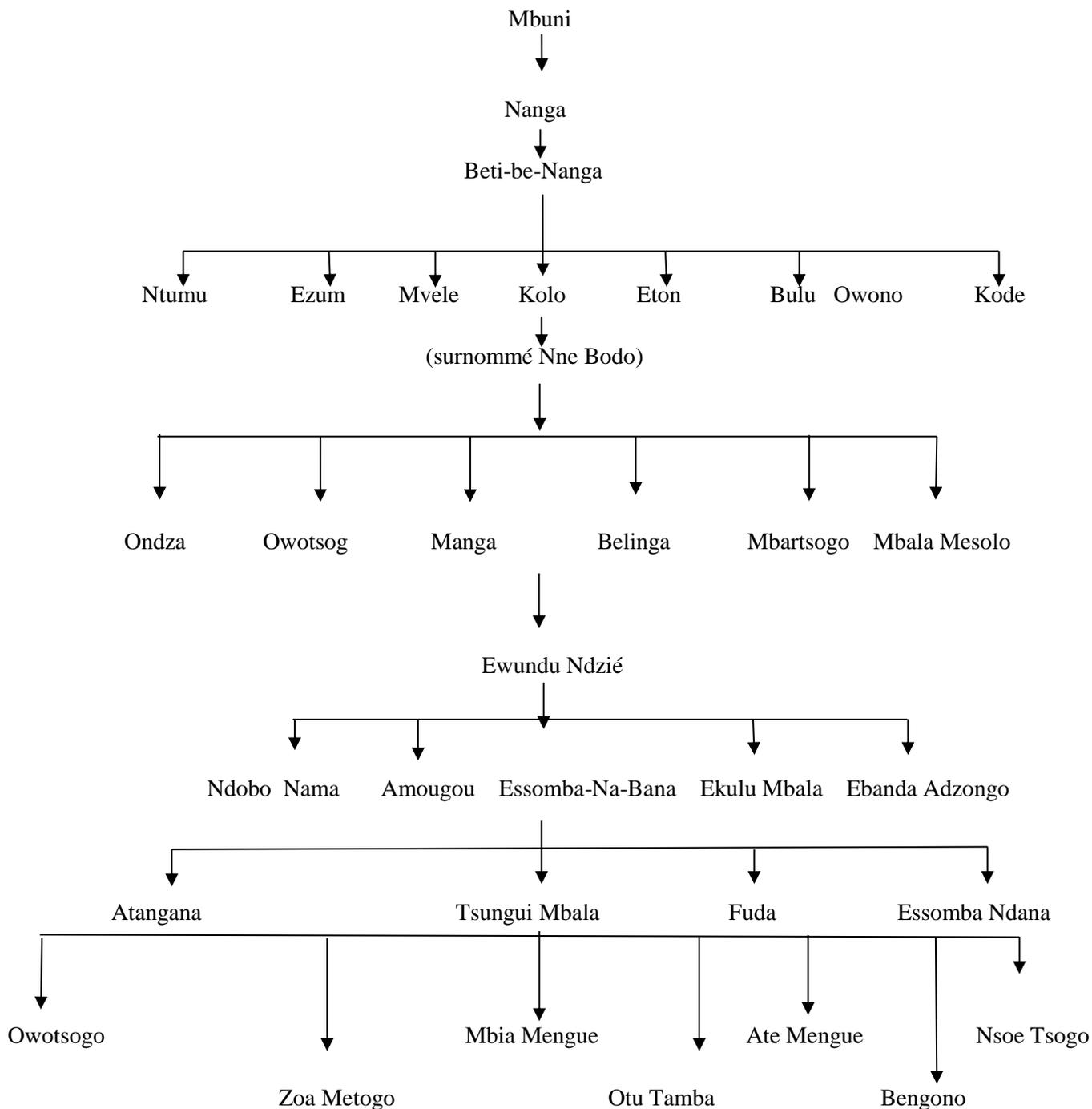
- a) Les causalités naturelles ;
- b) La condition précaire de l'homme sur la terre ;
- c) Le sens des épreuves et des croix dans la vie du chrétien ;
- d) L'exemple de Marie, mère des douleurs dont le fils connu la mort la plus brutale, évoqué et médité avec ces âmes en peine a la vertu de remonter leur courage et de les armer pour affronter les pressions intéressées de certains groupes.

Quel malheur, si les charlatans qui sont à l'affût de toute inquiétude humaine

hélas, comme un peu plus qu'un malentendu et que je demeure, cependant,
votre bien filialement et profondément.

Source Archives de la Centrale Diocésaine des Œuvres, dossier n°71, Sorcellerie, Eva'a Mete,
Tsoo et Religion Traditionnelle.

Annexe n° 14 : Extrait de l'arbre généalogique des *Ewondo*



Source : Arbre généalogique établi à partir de H. Ngoa, “Tentative de reconstitution de l’histoire des Ewondo.”, C.Tardits (Ed.), Contribution à la recherche ethnologique à l’histoire des civilisations du Cameroun, Vol.2, Paris, C.N.R.S, 1973, p. 27, et G. Atangana, *Charles Atangana, ouverture a la modernité*, Yaoundé, Edition du Flambeau, 1982.

Annexe n° 15 : Mission Catholique de Mvolye dans les années 1910



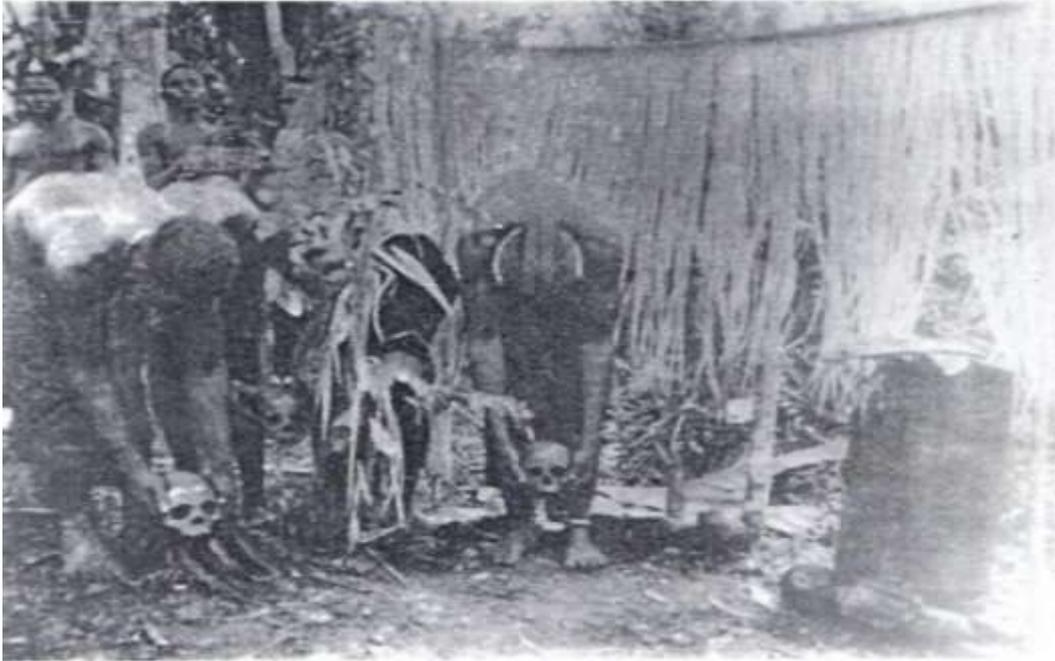
Source : Cameroun Retro –photos du passé

Annexe n° 16 : la Mission Catholique de Mvolé vers 1910



Source : E. Mveng, *Album du centenaire : 1890-1990, L'Eglise catholique au Cameroun, 100 ans d'évangélisation*, Bologne, Editions Déhoniennes, 1990, p.75.

Annexe n° 17: Vénération des crânes d'ancêtres *Beti* lors des rites *ngi* et *melan* strictement interdits par les missions chrétiennes et l'administration coloniale.



Source : Ph. Labuthe-Tolra, *Initiation et sociétés secrètes au Cameroun : essai sur la religion bété*, Paris, Karthala, 1985, p. 254.

Annexe n° 18 : Frère Alphonse Quemeneur au chantier de destruction de la mission catholique d'Akono en 1932



Source : Cameroun Retro –photos du passé. Anonyme.

Annexe n° 19 : Jeunes catéchumènes catholiques *Ewondo*



Source : Cameroun Retro –photos du passé

**Annexe n° 20 : Tableau synoptique des pratiques anciennes et nouvelles des rites chez les
*Ewondo***

Formes de purification, de guérison et de bénédiction	Circonstances	Éléments des rituels	Séquences	Lieux	Officiants
Formes traditionnelles	ecs, disgrâces, ruines, stérilités, déchéances, maladies, parricides, suicides, accidents mortels, empoisonnements, incestes, toux sanguinolentes, morts brusques, célibats prolongés d'un grand nombre de jeunes, morts précoces ou de maladies brèves, pertes successives des enfants, sorcellerie, adultères, vols, veuvages.	Eau de source, essences végétales, animales purificatrices et thérapeutiques, bêtes immolées, paroles incantatoires, instruments traditionnels de musique et de communication (balafons, tambours, tam-tams, <i>mvet</i> ...).	Aveu public, pénitence, offrandes, invocation des ancêtres, pardon, bénédiction, lavage, absorption des remèdes, repas communiels, chants, danses, et fête.	Collines, ruisseaux, rivières, forêt, tombeaux, maisons.	Le <i>nguegan</i> ou guérisseur.
Formes nouvelles	En plus des circonstances des formes anciennes nous pouvons citer : les promotions sociales, les succès, l'inauguration et l'occupation d'une nouvelle maison.	Bible, eau bénite, huile d'olive, sel bénit, vin rouge, crucifix, bougies, chapelet, encens, palmes, instruments traditionnels de musique (balafon, tambour, tam-tam...), et instruments modernes (cloches, pianos, trompettes, flûtes, microphones, haut-parleurs...)	Confession, exorcisme, pardon, pénitence, offrandes, prières adressées à Jésus-Christ et aux Saints reconnues par l'Eglise catholique, imposition des mains, aspersion, et sacrements.	Chapelles, maisons.	Prêtres ou pasteurs exorcistes.

Sources : Tableau reconstitué à partir de nos entretiens et des séances de purification auxquelles nous avons assisté, ainsi que des correspondances des archives de la Centrale Diocésaine des Oeuvres de Yaoundé.

Annexe n°21 : Une scierie des Pères Pallotins vers les années 1910 illustrant la participation des missions chrétiennes dans la dégradation de l'écosystème sauvage de la forêt primaire au Sud Cameroun



Source : E. Mveng, *Album du centenaire : 1890-1990, L'Eglise catholique au Cameroun, 100 ans d'évangélisation*, Bologne, Editions Déhoniennes, 1990, p. 328.

Annexe n°22 : Répertoire des essences végétales en pays *Beti* avec leurs vertus

Noms des essences	Vertus
- <i>Obolsi</i> - <i>Abomedzan</i> - <i>Ayan</i>	Fécondité Oignon protecteur
- <i>Oven, copalier, guibourtia tessmanii</i>	Richesse et prospérité
- <i>Ngon</i> - <i>Obogobozèn</i> - <i>Ezezannlod</i> - <i>Avuna</i>	Fécondité
- <i>Elon</i>	Arbre à jugement pour établir la culpabilité ou l'innocence
- <i>Abel</i>	Symbole de l'amitié
- <i>Mian</i>	Pour la bénédiction
- <i>Esingan</i>	Pérérité et prospérité de la lignée
- <i>Ndôn</i>	Espèce de poivre, source de courage ; on l'utilise pour traiter nombre de maladies comme la faiblesse sexuelle, l'envoûtement d'une jeune fille <i>akiaï</i> .
- <i>Ekuk</i>	Arbre à liquide amer. Evacue la malice du cœur.
- <i>Aboé</i>	Arbuisseau qui porte de grappes de graines. Stimule une fructification abondante
- <i>Asas</i> - <i>Engakom, appelé aussi mebenga</i>	Arbuste aux fruits rouges, possède de larges feuilles sur des branches à alvéoles. Dans ces alvéoles il y'a des fourmis piquantes. Elles sont utilisées dans le <i>so</i> dans l'épreuve de passage des candidats <i>mvoms so</i> ainsi que dans les rites de protection.
- <i>Abizeyan</i>	Force vitale
<i>Esie :</i> <i>Eba :</i>	Bois rouge dont la fumée permet de désinfecter les blessures. disperse les sorciers.
<i>Esingân</i>	Arbre géant, dérive de <i>si</i> , effrayer et <i>ngan</i> , magieremède ; d'où son appellation "Effroi des rites" ; c'est l'autre nom de l' <i>oven</i> .
<i>Sén</i>	Il provoque des diarrées aux sorciers.
<i>Engakôm</i>	Arbre aux fourmis venimeux qui piquent les candidats aux rites d'initiation des garçons (<i>so</i>) et les veuves au rite de veuvage (<i>Akus</i>),

<i>Akôm</i>	(du verbe <i>kôm</i> : fabriquer) le fraque favorise une vie longue
<i>Akôn</i>	Une plante herbacée qui ressemble au haricot ; ses feuilles et ses fruits sont irritants. Elles font partie des éléments utilisés dans les rituels de passage des garçons au tunnel du <i>so</i> .
<i>Etotok</i> :	Plante herbacée ayant les mêmes propriétés que l' <i>Akôn</i> et le <i>sas</i> .
<i>Ewomé</i>	Coulacée rend vigoureux.
<i>Asén</i>	Le parasolier diminue la maladie.
<i>Abel</i>	(Cola, vient du verbe, <i>abele</i> : posséder), la donner est un souhait de richesse.
<i>Akôn</i>	(Gousses), Urticant, contre les sorciers.
<i>Ngôn,</i>	Espèce de poivre, symbole de courage ; plante alimentaire féconde.
<i>Ozôzônkombé</i>	(Slanum) aux feuilles acérées dont les petits grains vertssont considérés comme desballes de fusil de la sorcellerie.
<i>Otombô</i>	Ficus planté sur la tombe d'un patriarche, utilisé ans les rites de protection "blindage": renforce la solidité et la fermeté.
<i>Mbi-kam</i>	Pouvoir et perennité.
<i>Akâg</i>	Liliacée dont l'analogue en Europe est le tilleul ; il a la force d'un ombrager qui rafraichit et apaise : une infusion de ses feuilles rend pacifique.
<i>Mfôl</i>	Interdit d'utiliser au feu de bois eu égard à son caractère utilitaire comme médicament contre la sorcellerie ; ces écorces sont utiles dans le traitement de la jaunisse <i>Zôn</i> .
<i>Mvonlo</i>	Mutilisé pour le soin de la sinusite <i>Miezok</i> , en le mélangeant avec le <i>Ndong</i> , la banane <i>Beti OdzoéBeti</i> et l' <i>Ecoui</i> .
<i>Alën</i>	-Palmier à huile dont on extrait des noix produisant l'huile de palme qui porte le nom de l'arbre ; En s'oignant de cette huile ou en

	brûlant ses noix au feu, on chasse les sorciers ou tout vecteur du mal. - Palmier raphia à usage multiple : les bambous sont utilisés dans les rituels divinatoires les épines de ses palmes sont des armes anti-sorciers.
<i>Sas</i>	Sorte d'ortie, une herbe aux feuilles et fleurs irritantes servant à la danse funéraire <i>Esani</i> .
<i>Fe</i>	Assure la croissance et la fécondité
<i>Dibi élok</i>	(Mot à mot : herbe de l'obscurité) Anti-sorcier, soigne le pian et la syphilis.
<i>Oven</i>	Appelé aussi <i>Essingân</i> : son écorce attire la prospérité et combat la sorcellerie.
<i>Asié</i>	Bel arbre ressemblant à l'acajou, à qui l'on attribue la vertu d'affermir et de fortifier
<i>Ondodô</i>	“Le piment” dont le principe religieux d'une bouchée est de brûler <i>l'évu</i> .
<i>Esân</i>	Phyllanthus gracilipes Pax dont on mange les feuilles hâchées, agit comme un antidote de la sorcellerie.
<i>Evie</i>	Agit contre les maux de ventre
<i>Otui</i>	“Résine” : utilisé pour le blindage
<i>Nlôn</i>	Rotin épineux, utilisé pour fabriquer le talisman <i>ngid</i> de protection voire de blindage de la femme enceinte.
<i>Beyem élôg</i>	(Clerodendrom menalocrater verbénacée), “herbe à sorcier” considérée comme le “médicament” par excellence qui commande bien d'autres ; ses feuilles servent de bouclier contre les attaques des ennemis.
<i>Dibi élôg</i>	Adenostema, “l'herbe des ténèbres”, dont les feuilles vertes d'un côté et violettes, reflète sa nature ambiguë.
<i>Asas,</i>	Macaranga spinosa, plante à épines et à piquants, ortie pour combattre les sorciers.
<i>Engakôm</i>	Arbre à fomis dont les tiges étaient autrefois placées sur les toits pour brûler, piquer, empaler les agresseurs
<i>Eyën</i>	Anti-sorcier.

<i>Andog</i>	“ Manguier sauvage”, réputé pour des pouvoirs féconds.
<i>Aboé</i>	Dont les fruits rouges renforcent la fécondité.
<i>Elôn</i>	Arbre terrible des ordalies.
<i>Dûm</i>	Fromager, possède des pouvoirs de gloire (<i>duma</i>).

Sources : Laburthe-Tolra, *Initiations et Sociétés...*, pp. 143-155 ; Fouda Etoundi, *La tradition beti...*, pp. 60-78 ; X. Dijon, *La diversité des pratiques africaines de guérison*, Yaoundé, Presses de l'UCAC n° 48, 2009, pp. 1-6 ; Alvine Akono, 87 ans, Institutrice retraitée, Ebogo, 07 avril 2017, Yvette Ekobena, 90 ans environ, ménagère, Mengueme, 14 mars 2016 et Super Makia, 52 ans, Guérisseur, Yaoundé, 05 mars 2014.



Photo de la messe inculturée célébrée en plein air, à l'aide des produits artistiques africains (musique, danse, chorégraphie, instruments traditionnels et langue *ewondo*) à Ndzong Melen, quartier de l'entrée Ouest de Yaoundé, depuis 1963, en plein concile Vatican II.

Source : E. Mveng, *Album du centenaire : 1890-1990, L'Eglise catholique au Cameroun, 100 ans d'évangélisation*, Bologne, Editions Déhoniennes, 1990, p. 342.

SOURCES ET RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

I) Dictionnaires et encyclopédies

Dictionnaire Axis l'Univers Documentaire, Paris, Hachette, vol.3, 1993, 447 p.

Dictionnaire des mots de la foi chrétienne, 2^{ème} édition, Paris, Edition du Cerf, 1989. 835 p.

Dictionnaire Ewondo-Français, Lyon, Imprimerie Emmanuel Vitte, 1956, 716 p.

Petit Larousse Illustré, Paris, 2000, 1786 p.

Encyclopaedia Universalis, Paris, Édition Encyclopédia Universalis, 2002, 1229 p.

Encyclopédie Universalis, corpus 20, Paris, Larousse, 1996, 1103p.

II) Ouvrages méthodologiques

Beaud, M., *L'art de la thèse*, Paris, La Découverte, 2006, 196 p.

Bloch, M., *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1949, 159 p.

Fueter E., *Histoire de l'historiographie moderne*, Paris, Félix Alcan, 1914, 787 p.

Grawitz, M., *Méthodes des sciences sociales*, Paris, Dalloz, 1993, 870 p.

Halkin, L-E., *Initiation à la critique historique*, Paris, Armand Colin, 1951, 175 p.

Hegel, *La raison dans l'histoire*, Paris, Seuil, 1979, p. 251.

Mace, G. et Pétry, F., *Guide d'élaboration d'un projet de recherche*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2000, 134p.

Marrou, H-I., *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, 1954, 300 p.

N'da, P., *Méthodologie et guide pratique du mémoire de recherche et de la thèse de doctorat*, Paris, l'Harmattan, 2007, 240 p.

Olivier, L., Bédard G., Ferron J., *L'élaboration d'une problématique de recherche*, Paris, L'Harmattan, 2005, 97p.

Pycke, J., *La critique historique*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-academia, 2000, 162p.

Samaran, C., *L'Histoire et ses méthodes*, Paris, Gallimard, 1961, 1790 p.

Seignobos C., *La méthode historique appliquée aux sciences sociales*, Paris, Félix Alcan, 1901, 322 p.

_____, Langlois C-V., *Introduction aux études historiques*, Paris, Hachette, 1897, 284 p.

III) Ouvrages généraux

Abega, C., *Peut-on parler d'une identité culturelle camerounaise au niveau spirituel ?*, Paris, A.B.C., 1985, 153 p.

Abiola, I., *Négritude et condition africaine*, Paris, Karthala, 2008, 189 p.

Abissama Onana, *Débats économiques du Cameroun et d'Afrique*, Yaoundé, Prescripteur, 2003, 631 p.

Alexandre, P., et Binet, J., *Le groupe dit Pahouin (Fang- Boulou-Béti)*, Paris, P.U.F., 1958, 152p.

Anta Diop, C., *Parenté génétique de l'Égypte pharaonique et des langues négro-africaines : processus de sémitisation*, Dakar, les Nouvelles Editions Africaines, 1977, 402 p.

_____, *Nation nègre et culture*, Paris, Présence africaine 1965, 533 p.

_____, *L'unité culturelle de l'Afrique Noire : domaine du patriarcat et du matriarcat dans l'Antiquité classique*, Paris, Présence Africaine, 1982, 219 p.

_____, *Civilisation et Barbarie, Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1981, 526 p.

_____, *L'Afrique noire pré-coloniale*, Paris, Présence Africaine, 1987, 213 p.

Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Le Livre de Poche, 2012, 448 p.

Ateba, C., *Les paradoxes du pays organisateur : élites productrices ou prédatrices : le cas de la province du sud-Cameroun à l'ère Biya (1982-2007)*, Yaoundé, Edition Saint Paul, 222 p.

Augé, M., *Théorie des pouvoirs et idéologies*, Paris, Hermann, 197, 442 p.

_____, *Le génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982, 467 p.

Bahoken J.-C., *Clairières métaphysiques africaines, essai sur la philosophie et la religion chez les Bantou du Sud-Cameroun*, Paris, Présence Africaine, 1967, 124 p.

Balandier G., *Anthropo-logique*, Paris, P.U.F., 1977, 319 p.

_____, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire ; dynamique sociale en Afrique Centrale*, Paris, PUF, 1963, 532 p.

- Bastian, J-P, *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001, 282 p.
- Bénézet Bujo, *The ethnical dimension of community. The African model and the dialogue between North and South*, Nairobi, Paulines Publications Africa, 1998, 237 p.
- Bengono J., *La perdrix blanche : Trois contes moraux*, Yaoundé, Clé, 1966, 80 p.
- Bernard-Marie, *Prières pour les causes difficiles ou désespérées*, Paris, Editions du Chalet, 1985, 127 p.
- Boladji Idowu, *Towards an Ingenous Church*, London and Ibadan, Oxford University Press, 1965, 68 p.
- Bourgeois A., *La Grèce antique devant la négritude*, Paris, Présence Africaine, 1991, 135 p.
- Braudel, F., *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1982, 627 p.
- Brunschwig, H., *Le partage de l'Afrique Noire*, Paris, Flammarion, 1971, 186 p.
- Caillois, R., *L'homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, 1963, (3^{ème}édit.), 246 p.
- Cazeneuve, J., *Les rites et la condition humaine*, Paris, P.U.F., 1958, 500 p.
 _____, *La sociologie du rite (Tabou, magie, sacré)*, Paris, P.U.F., 1971, 271 p.
- Chantebout, B., *Tiers monde*, Paris, Armand Colin, 1986, 184 p.
- Chauleur P., *L'œuvre de la France au Cameroun*, Yaoundé, Imprimerie du Gouvernement, 1936, 258 p.
- Césaire, A., *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1971, 152 p.
- Cornevin, R., *Histoire de la colonisation allemande*, Paris, P.U.F., 1969, 128 p.
- Crampel P., *Le Tour du monde*, Paris, Hachette, 1890, 436 p.
- Criaud, J., Mgr. H. Vieter, *Les premiers pas de l'Eglise au Cameroun, chronique de la Mission catholique 1890-1912*, Yaoundé, Presses de l'Imprimerie Saint-Paul, 1989, 179 p.
- De Frileuze L. M., *Je suis Notre Dame de la paix*, Yaoundé, imprimerie Saint-Paul, 2012, 172 p.
- De Hontheim, A., *Chasseurs de diables et collecteurs d'art : tentatives de conversions des Asmat par les missionnaires pionniers protestants et catholiques*, Bruxelles, Peter Lang, 2008, 317 p.
- Deschamps, H., *Les religions de l'Afrique Noire*, Paris, P.U.F., 1970, 128 p.

- Dominik H., *Kamerun, Sechs Kriegs und Friedensjähre in deutschen tropen*, Berlin, Ernst Siegfried Mittler et Sohn, 1901, 316 p.
- Dijon X., *La diversité des pratiques africaines de guérison. Repères philosophiques et théologiques*, Yaoundé, UCAC, 2009, 216 p.
- Duchaillu P., *L'Afrique occidentale, nouvelles aventures de chasse et de voyage chez les sauvages*, Paris, Michel Lévy, 1868, 311p.
- Dugast, I., *Inventaire ethnique du Sud-Cameroun*, Yaoundé, I. F. A. N., 1945, 159 p.
- Dumont R., *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Seuil, 1962, 286 p.
- _____, *L'Afrique étranglée*, Paris, Le Seuil, 1980, 265 p.
- _____, *Pour l'Afrique j'accuse*, Paris, Pion, 1986, 468 p.
- Durkheim, E., *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, P.U.F, 1981, 149 p.
- _____, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., 1912, 647 p.
- Eboussi Boulaga, F., *Christianisme sans fétiches*, Paris, Présence Africaine, 1981, 219 p.
- Edongo Ntede, P.F., *Ethno-anthropologie des punitions en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2010, 282 p.
- Ela, J.M., *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1980. 180 p.
- _____, *Repenser la théologie africaine : Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, 47p.
- _____, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 2009, 224 p.
- _____, et Luneau R., *Voici le temps des héritiers*, Paris, Karthala, 1981, 269 p.
- _____, *Le sociologue et théologien africain en boubou*, Paris, L'Harmattan, 1999, 107p.
- _____, *La ville en Afrique Noire*, Paris, Karthala, 1983, 219 p.
- Ellul, J., *Histoire des institutions*, T.1, Paris, P.U.F. 1970, 231 p.
- Essono, A.K.P., *L'annonce de l'évangile au Cameroun : l'œuvre missionnaire des Pallotins de 1890 à 1916 et de 1964 à 2010 Mémoire d'église*, Paris, Karthala, 2013, 405 p.
- Edongo Ntede, P.-F., *Ethno-anthrologie des punitions en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 282 p.
- Eno Belinga, M. S., *Littérature et musique populaire en Afrique Noire*, Paris, Editions Cujas, 1965, 260 p.

- Etoga, E. F., *Sur les chemins du développement. Essai d'histoire des faits économiques du Cameroun*, Yaoundé, C.E.P.E.R., 1971, 521 p.
- Evrard, L., *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard, 1972, 642 p.
- _____, *Nuer Religion*, Oxford, Clarendon University Press First published, 1956, 384 p.
- Ezembe, F., *L'enfant africain et ses univers*, Paris, Karthala, 2009, 384 p.
- Fanon, F., *Les damnés de la terre*, Paris, Découvertes, 2002, 311 p.
- Fokam, P., *Et si l'Afrique se réveillait ?*, Paris, Jaguar, 2000, 207 p.
- Fotso, L., *L'exclusion sociale au Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 2004, 220 p.
- Freud, S., *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1916, 443 p.
- Gahungu, M., *La formation dans les séminaires en Afrique : pédagogie des Pères Blancs*, Paris, L'Harmattan, 2008, 277 p.
- Gilles S., *L'effevescencereligieuseenAfrique : la diversité locale des implantations religieuses chrétiennes au Cameroun et au Kenya*, Paris, Khartala, 2004, 282 p.
- Girard, R., *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, 456 p.
- Grondin, J., *La philosophie de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, Que-sais-je ? 2009, 128 p.
- Gustave, M., *L'existence du Cameroun ; Etudes sociales-Etudes médicales-Etudes d'hygiène et de prophylaxie*, Paris, E. Larose, 1921, 530 p.
- Hagenbucher-Sacripandi, F., *Les fondements spirituels du pouvoir au royaume de Loango*, Paris, O.R.S.T.O.M., 1973, 214 p.
- Hampaté Ba, A., *Aspects de la civilisation africaine*, Paris, Présence Africaine, 1972, 140 p.
- Hebga, M., *Emancipation d'Eglise sous-tutelle. Essai sur l'aire post-missionnaire*, Paris, Présence Africaine, 1976, 174p.
- _____, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard, 1972, 667 p.
- _____, *Nuer Religion*, Oxford, Clarendon University Press First published, 1956, 336 p.
- _____, *Croyances et guérison, l'école en Afrique, entre tradition et modernité*, Paris, L'Harmattan, 2013, 151 p.
- Heusch, L., *Pourquoi l'épouser ?*, Paris, Gallimard, 1971, 331 p.
- Hugues, D. et Larcher M., *Pédagogies missionnaires. Traduire Transmettre Transculturer*, Paris, Khartala, 2012, 372 p.

- Hutchinson, T.J., *Ten years wandering among the Ethiopian : with Sketches of the Manners and Customs of the Civised and Uncivilised Tribes from Senegal to Gaboon... of African Studies*, Oxford, Hurst and Blackett, 1861, 329 p.
- Johnson MacNeil, L., *Esquisse des vies missionnaires*, Elat-Ebolowa, Halsey Memmorial Press, 176 p.
- Jokung, O., *InitiativePPTE, quelsenjeuxpourel'Afrique ?* Paris, L'Harmattan, 2005, 176 p.
- Kä Mana, *L'éthique écologique et reconstruction de l'Afrique* Yaoundé, CLE, 1997, 85 p.
- Kane, C.H., *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961, 191 p.
- Kangue Ewane, F., *Semence et moisson coloniales : un regard d'Africain sur l'histoire de la colonisation*, Yaoundé, Clé, 1985, 225p.
- _____, *Lapolitique dans le système religieux catholique romain en Afrique de 1815 à 1960*, Paris, Honoré Champolion, 1976, 513 p.
- Kant, E., *La Religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Editions de Laurent Gallois, 2015, 302 p.
- Ki-Zerbo, J., *Histoire de l'Afrique Noire d'Hier à demain*, Paris, Hatier, 1972, 702 p.
- Koch, H., *Magie et chasse dans la forêt camerounaise*, Paris, Berger-Levrault, 1968, 271 p.
- La Bible de Jérusalem*, Rome, Edition du Cerf, 1999, 1890 p.
- Laburthe-Tolra, P., *A travers le Cameroun du Sud au Nord*, Yaoundé, Presses des ateliers graphiques du Cameroun, 1972, 342 p.
- _____, *Yaoundé d'après Zenker*, Yaoundé, C.R.A., 1970, 113p.
- Le Vine, V. T., *Le Cameroun du Mandat à l'indépendance*, vol.II, Paris, éd. Inter-Nationale, 1970, 236 p.
- Lombard, J., *Autorité traditionnelle et pouvoir européens en Afrique noire. Le déclin d'une aristocratie sous le régime colonial*, Paris, Armand Colin, 1967, 292p.
- Lortz, J., *Histoire de l'Eglise*, Paris, Payot, 1955, 347 p.
- Mac Neil, J. L., *Esquisse de la vie des missionnaires*, Elat-Ebolowa, Halsey Memorial Press, 1954, 138 p.
- Malinowski, B., *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Paris, Payot, 1976. 270p.

- Mallart Guimera, L., *Médecine et pharmacopée Evuzok*, Nanterre, laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, 1977, 261 p.
- _____, *Le thème de l'arbre dans les contes africains*, Paris, selaf, 1969, 92 p.
- Marx, K., *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Editions Sociales, 2018, 348 p.
- _____, *Manuscrits de 1844*, Paris, éd. sociales, 1972, 175 p.
- Mbili, A.A., *D'une Eglise missionnaire à une Eglise Africaine Nationale : l'observatoire du grand séminaire d'Otélé (1949-1968)*, Paris, L'Harmattan, 2009, 387p.
- Mbiti, J., *Religion et philosophie africaine*, Yaoundé, Clé, 1972, 299 p.
- Mebenga Tamba L., *Anthropologie des rites funéraires en milieu urbain au Cameroun*, Paris, l'Harmattan, 2009, 273 p.
- Menard, G., *Petit traité de la vraie religion*, Montréal, Liber, 2007, 215 p.
- Messi Metogo, E., *Dieu peut-il mourir en Afrique ? Essai sur l'incroyance et l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2013, 246p.
- Messina, J.P. et Slageren, J.V., *Histoire du christianisme au Cameroun des origines à nos jours*, Paris, Karthala, 2005, 417 p.
- Miki Kasongo, *Repenser l'école en Afrique entre tradition et modernité*, Paris, L'Harmattan, 2013, 134p.
- Mongo Beti, *Le pauvre Christ de Bomba*, Paris, Laffont, 1956, 370 p.
- _____, *Le roi miraculé*, Paris, Buchet-Chastel, 256 p.
- _____, *Ville cruelle d'Eza Boto*, Paris, Présence Africaine, 1971, 223 p.
- Mpongo, L., *Inculturation-contextualisation face à la théologie classique*, Yaoundé, Presses de l'U.C.A.C., 2004, 105 p.
- Morgan, L.H., *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington, Smithsonian, 1871, 590 p.
- Mulago, V., *Un visage Africain du christianisme : l'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale*, Paris, Présence Africaine, 1965, 264 p.
- Mveng, E., *Histoire des Eglises chrétiennes au Cameroun : les origines*, Yaoundé, Presses de l'imprimerie Saint-Paul, 1990, 111p.
- _____, *L'Afrique dans l'Eglise*, Paris, L'Harmattan, 1985, 228p.

- _____, *L'art de L'Afrique noire, liturgie cosmique et langage religieux*, Yaoundé, Clé, 1964, 158 p.
- _____, *Histoire du Cameroun*, Paris, Présence Africaine, 1963, 533 p.
- _____, *Album du centenaire : 1890-1990, L'Eglise catholique au Cameroun, 100 ans d'évangélisation*, Bologne, Editions Déhoniennes, 1990, 432 p.
- _____, et Lipawing B., *Théologie, libération et cultures africaines*, Paris, Présence Africaines, 2000, 230 p.
- Ngongo, L., *Histoire des forces religieuses au Cameroun : de la première guerre mondiale à l'indépendance. 1916-1955*, Paris, Karthala, 1982, 298 p.
- Ombolo, J.-P., *Etre Beti, un art africain d'être un homme et de vivre en société ? Essai d'analyse de l'esprit d'une population, une étude ethno-historique*, Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, 2000. 111 p.
- Onomo Etaba, R.B., *Rivalités et conflits religieux au Cameroun Problématiques africaines*, Paris, L'Harmattan, 2014, 190 p.
- Ossama, N., *L'Eglise de Yaoundé*, Yaoundé, Aumônerie des lycées et collèges, 1997, 174p.
- Oyono Mbia, G., *Trois prétendants un mari*, Yaoundé, CLE, 1969, 147 p.
- _____, *Chroniques de Mvoutessi*, Yaoundé, CLE, 1972, 96 p.
- _____, *Notre fille ne se mariera pas*, Yaoundé, CLE, 1971, 59 p.
- _____, *Jusqu'à nouvel avis*, Yaoundé, CLE, 1977, 48 p.
- Paulme, D., *Les religions africaines traditionnelles*, Paris, Seuil, 1965, 201p.
- Peil, M., *Consensus and conflict in African societies. An introduction to sociology*, London, Longman, 1977, 396 p.
- Pirotte, J. (dir), *Résistances à l'évangélisation ; interprétation et enjeux*, Paris, Karthala, 2004, 302 p.
- Ricoeur P., *Soi-même comme les autres*, Paris, Le Seuil, 424 p.
- Ruding, R.H., *Germans in the Cameroons 1884-1914, A case study in modern imperialism*, New Haven, Yale University Press, 1938, 456 p.
- Santedi Kinkufu, L., Bissainithe G. et Hebga M. (présenté par), *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après*, Paris, Karthala et Présence Africaine, 2006, 301 p.
- Sapir, E., *Anthropologie : V.1, Culture et Personnalité*, Paris, Edition de Minuit, 1967, 207 p.
- Sartre, J-P., *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, 848 p.

- Savino Palermo, *Cent ans d'évangélisation au Cameroun*, Kinshasa, imprimerie Mediaspaul, 2007, 747 p.
- Schebesta, M., *Le sens religieux des primitifs*, Paris, Mame, 1963, 400 p.
- Skolaster, H., *Die Pallotiner in Kamerun*, Limburg, Lahn, 1924, 316 p.
- Strauss, C-L., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Walter de Gruyter Mouton, 2002, 591 p.
- _____, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, 402 p. ;
- _____, *Du miel aux cendres*, Paris, Plon, 1966, 452 p. ;
- _____, *L'origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968, 478 p.,
- _____, *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971, 687 p.
- Stoll A., *La tonétique des langues bantu et semi-bantou du Cameroun*, Yaoundé, I.F.A.N., 1955, 171 p.
- Tamla, I., *Cameroun enjeux et défis de l'IPPTE*, Yaoundé, Friedrich Ebert, 2004, 210 p.
- Tchegho, J. M., *L'enracinement culturel en Afrique : une nécessité pour le développement durable. Le cas des Bamiléké au Cameroun*, Yaoundé, Edition Démos, 2001, 134 p.
- Thomas, L-V. et Luneau, R., *La terre africaine et ses religions*, Paris, Larousse 1975, 336 p.
- _____, *Les religions d'Afrique noire : textes et traditions sacrées*, Paris, Stock, 1981, 298 p.
- Titi-Nwel, P., *Thong Likeng fondateur de la religion Nyambebantu*, Paris, l'Harmattan, 1986, 238 p.
- _____, *De la corruption au Cameroun*, Yaoundé, Saagraph, 1999, 269 p.
- Vallet, O., *L'héritage des religions premières*, Paris, Gallimard, 2003, 127 p.
- Verger, P., *Dieux d'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1954, 416 p.
- Vincent, J.-F., *Cultes agraires et relations d'autorité chez les Saba*, Yaoundé, O.R.S.T.O.M., 1967, 143 p.
- Wilbois, J., *Le Cameroun les indigènes, les colons, les missions, l'administration française*, Paris, Payot, 1934, 256 p.
- Zahan, D., *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1970, p. 244p.

_____, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, La Haye, 1963, 208 p.

IV) Ouvrages spécialisés

Abéga, C., *L'ésana chez les Beti*, Yaoundé, CLE, 1987, 397 p.

Anya Noah, L., Many G., G. Mfomo, *Enigmes Beti*, Yaoundé, Imprimerie Saint-Paul, 1963, 20 p.

Atangana, G., *Charles Atangana, ouverture à la modernité*, Yaoundé, Edition du Flambeau, 1982, 81p.

Atangana, J.C., *Des us et coutumes de nos ancêtres à l'usage des jeunes générations Asu metum be tara ai be nana De majorum nostrorum usibus*, Yaoundé, Presses de l'Isiprint, 2013, 183 p.

Assoumou Ntoutoume, D., *Du mvett : essai sur la dynastie Ekang Nna*, Paris, L'Harmattan, 1986, 183 p.

Aubame, J-M., *Les Beti du Gabon et d'ailleurs : croyances, us et coutumes*, Paris, L'Harmattan, 2002, 292 p.

Bilongo, B., *Les Pahouins du Sud-Cameroun*, Yaoundé, Clé, 1974, 58 p.

Bingono Bingono, F., *Evu, sorcier : Nouvelles*, Paris, L'Harmattan, 2009, 141 p.

Eze, L.-F., *Textes de la tradition orale beti*, Yaoundé, Publications de la direction des affaires culturelles, 1971, 63 p.

Fouda Etoundi, E., *La tradition beti et la pratique de ses rites*, Yaoundé, Sopecam, 2012, 145p.

Gunter et Tessman, *Die Pangwe: volkerkundliche monographic eines west-afrikanischen negerstammes*, Berlin, Ernst Wasmuth A.-G., 1913, 402 p.

Kpwang, Kpwang.R., *La chefferie "traditionnelle" dans les sociétés de la grande zone forestière du Sud-Cameroun, 1850-2010*, Paris, l'Harmattan, 2011, 490 p.

Laburthe-Tolra, P., *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun essai sur la religion bėti*, Paris, Karthala, 1985, 407p.

_____, *Le So initiation des Beti*, Yaoundé, 1969 ;

_____, *Le rite tsoo chez les Bènè du Cameroun : renaissance de rituels traditionnels chez les catholiques africains*, Paris, l'Harmattan, 2010, 129p.

- _____, *Les Seigneurs de la forêt, Essai sur le Passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Beti du Cameroun*, Paris, Karthala, 1981, 490p.
- _____, *Vers la lumière ? Ou Le désir d'Ariel : A propos de la conversion des Beti du Cameroun : sociologie de la conversion*, Paris, Karthala, 1999, 648 p.
- Mallart, L., *Magie et sorcellerie chez les Ewondo*, Paris X, Nanterre, ronéo, 1971, 430 p.
- Mayrargue C., *Les formes contemporaines du christianisme en Afrique Noire*, Bordeaux, Les bibliographies du Centre d'Etude d'Afrique Noire, n°9, 1966, 65 p.
- Mba Abessole, P., *Aux sources de la culture fang*, Paris, L'Harmattan, 2006, 104 p.
- Mebenga Temba, L., *Anthropologie des rites funéraires en milieu urbain camerounais*, Paris, l'Harmattan, 2009, 270 p.
- Messina, J.P., *Des témoins camerounais de l'évangile : Andréas Kwa Mbange, Pius Otu, Joseph Zoa*, Edition Karthala, 1998, 83 p.
- _____, *La mission catholique de Mvolyé de 1901 à nos jours*, Yaoundé, Presses de l'U.C.A.C., 2001, 103p
- _____, *Jean ZOA, prêtre, archevêque de Yaoundé : 1922-1998*, Paris, Karthala, 2000, 298 p.
- Mfomo E.G., *Au pays des initiés, contes ewondo du Cameroun*, Paris, Karthala, 1982, 174 p.
- Mviena, P., *Univers culturel et religieux du peuple Béti*, Yaoundé, imprimerie Saint Paul, 1970, 207p.
- Nana, A., *Anthropologie Béti et sens chrétien de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2010, 368 p.
- Ombolo, J.P., *Etre Beti, un art africain d'être un homme et de vivre en société ? Essai d'analyse de l'esprit d'une population, une étude ethno-historique*, Presses Universitaire de Yaoundé, Yaoundé, 2000, 111p.
- Ossama, N., *Feg Beti, contes et proverbes ewondo pour l'enseignement*, Douala, Collège Libermann, 1982, 204p.
- Owona, J.F., *Pauvreté ou paupérisation de l'ethnie Beti, une étude exégético-ethnique de la pauvreté chez les Beti-Fang du Cameroun*, Bamberg : University of Bamberg Press, 2011, 283p.
- Mve Ondo, B., *Sagesse et initiation à travers les contes, mythes et légendes fang*, Paris, L'Harmattan, 1991, 215 p.
- Mveng, E., dir., *Album du centenaire (1890-1990). L'Eglise catholique au Cameroun, 100 ans d'évangélisation*, Bologne, Presso Grafiche, 1990, 432 p.

Pepper, H. et Wolf, P., *Un mvét de Zwé Nguema : chant épique fang*, Paris, Armand Colin, 1972, 493 p.

Roche, J.-B., *Au pays des Pahouins, du rio Mouny au Cameroun*, Paris, Lavauzelle, 1904, 202p.

Tabi, I., *La théologie des rites Béti : essai d'explication religieuse des rites Béti et ses implications socio-culturelles*, 1991, 66p.

Tsala-Vincent, *Mille et un proverbes beti : la société à travers ses proverbes*, Yaoundé, ronéotypé, 1973, 240 p.

Vincent, J-F., *Femmes beti entre deux mondes : entretiens dans la forêt du Cameroun*, Paris, Karthala, 2001, 242 p.

V) Articles

Abe, C., "La sorcellerie, un imaginaire construit autour de la peur", *Cameroon Tribune* n°10830/7039.

Abega, P., "Peut-on parler d'une identité culturelle camerounaise au niveau spirituel" in *L'identité culturelle camerounaise*, Paris, A.B.C., 1985, p. 273-277.

_____, "Approches anthropologiques de la sorcellerie", in *Justice et sorcellerie*, Yaoundé, Karthala, 2006, 383 p.

Allegret, E., "Les idées religieuses des Fangs", *Revue de l'histoire des religions In-8°*, sous la direction de J. Reville, Paris, E. Leroux, 1904, 14p.

Alexandre, P., "Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang : essai de synthèse provisoire", in *Cahier d'études Africaines* vol.5, n°20, pp. 503-560.

Anya Noa, L. et Atangana S., "La sagesse beti dans le chant des oiseaux", *Abbia* n° 8 février-mars, 1965, pp. 97-141.

Atangana, C., "Une étude sur la chefferie", in *Abbia*, n° 23, septembre-décembre, 1969.

_____, "Akên So" (le rite *So*) chez les Ewondo-Banés", *Anthropos* XXXVII-LX, 1942-1945, Fribourg, pp.149-157.

Barbier J-C, E. Dorien-Aprill, "Cohabitation et concurrences religieuses dans le golfe de Guinée. Le Sud Bénin, entre vodu, islam et christianisme", in *Bulletin de l'Association des géographes français*, 2002 pp. 223-236.

- Bayart, J.-F., “Les Eglises chrétiennes et la politique du ventre : le partage du gâteau ecclésial” in *Politiques Africaines*, 1989, 349 p.
- Bengono, J., “Beme et l’éléphant”, conte traduit de l’ewondo, in *Abbia*, n°6 août 1964, pp. 204-206.
- Boudon, R. “La rationalité du religieux selon Max Weber”, in *L’année sociologique*, 2001, vol 51, pp. 9-50.
- Bot Ba Njock, H.-M., “Préminences sociales et systèmes politico-religieux dans la société traditionnelle bulu et fang”, in *Journal de la Société des Africanistes*, Paris, Musée de l’Homme 1960, pp. 151-171.
- Bureau, R., “Ombres et lumières en Afrique. Sorcellerie et prophétisme en Afrique Noire”, in *Etudes*, avril 1967, 67 p.
- _____, “Ethno-sociologie religieuse des Duala et apparentés”, in n°8 *Recherches et études camerounaises*, Numéro spécial 7-8. Institut de recherches scientifiques du Cameroun, Yaoundé, 1962, 327 p.
- Cling, J.P., “La Banque mondiale et la lutte contre la pauvreté : tout changer pour que tout reste pareil”, in *Politiques Africaines*, n° 87, octobre 2000, pp. 164-173.
- Curt von Morgen, “A travers le Cameroun du sud au nord. Voyage et exploration dans l’arrière pays de 1889 à 1891.” in *Leipzig, Brockhaus*, Hamburg, 1982, 221 p.
- Deniel, “Croyances religieuses et vie quotidienne. Islam et christianisme à Ouagadougou”, in *Recherches voltaïques*, n° 14, 1970, 95 p.
- Deschamps, H. “L’Afrique Noire précoloniale”, *Que sais-je ?*, n° 241, 126 p.
- Douglas M., *De la souillure, essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Bibliothèque d’Anthropologie Maspero, Paris, La Découverte, 2001, 205 p.
- Dubreuil, P. et al, “Le bassin de la rivière Sanaga, monographie”, *Hydrologiques*, n°3, Paris, ORSTOM, 1975, 350 p.
- Eboussi Boulaga, F., “Pour une catholicité africaine” in *Pour un concile africain*, Paris, Présence Africaine, 1978, 220 p.
- Eyezo’o, S., Didier H. et al. (eds.), “Langues locales, pédagogie missionnaire et diffusion du christianisme au Cameroun (XIX^{ème}-XX^{ème} siècle)”, *actes du 32^{ème} colloque du C.R.E.D.I.C (Centre de Recherche et d’Echange sur la Diffusion et l’Inculturation du Christianisme)*. Lisbonne, 30 août- 03 septembre 2011, Paris, Karthala, 2012, 368 p.
- Faure O., “Missions religieuses, missions médicales et mission civilisatrice : (XIX^{ème} et XX^{ème} siècle) : un regard décalé”, in *Histoire et missions chrétienne*, Paris, Karthala, 2002, n°21/ pp. 5-18.

- Gomsu, J., “La problématique de la collaboration ; les chefs traditionnels dans l’administration coloniale allemande au Sud-Cameroun”, in *Afrika Zamani*, n° 16 et 17, février 1986, pp. 145-163.
- Guillemin, L., “Les superstitions encore en usage en pays Ewondo”, in *Cameroun Catholique*, juillet-août- septembre, 1943, pp. 23-37.
- _____, “Le rite esye”, BSEC n°23-24, pp.71-87.
- Heepe, M., “Yaunde Texte von Atangana und P. Messi”, Hamburg, *Addandlungen des Hamb. Kol. Inst. XXIV*, 321 p.
- Laburthe-Tolra, “Yaoundé d’après Zenker”, *Annales de la F.L.S.H.*, n°2, 1970, 113 p.
- Lavignotte, H., “L’Evur, croyance des Pahouins du Gabon”, Paris, *Cahier Missionnaire* n°20, Société des Missions Evangéliques, 1936, 82 p.
- Leenhardt, M., “Missions étrangères en territoire d’Outre-mer”, *Le Monde chrétien*, n°14, avril-juin 1950. 47 p.
- Mallart, “L’arbre Oven” in *Calame-Griaule, le thème de l’arbre dans les contes négro-africaines*, Paris, Kinksieck, pp. 55- 60.
- Manga Mado, H., “Faut-il rétablir le So ?”, *Conférence prononcée à occasion du Festival des Arts Nègres*, 1966.
- Manga, L., “Education des filles, dot et société féminine chez les Beti”, in *Revue de l’Action populaire*, Paris, 1964, n°180, pp. 822-832.
- Martrou, P.-L., “Les Eki des Fang”, *Anthropos* I, 1906, pp. 745-761 ;
- _____, “Le nomadisme des Fang”, in *Revue de géographie*, III, 1909, pp. 497-524.
- Mayrargues C., “Les formes contemporaines du christianisme en Afrique Noire”, Bordeaux, *Les bibliographies du CEAN*, n°9, 1966, pp.1-65.
- Messi, L., “Le problème du bien et du mal. D’où vient le mal et qui en est la cause ?”, in *Ensemble* n° 90, 1982, pp. 52-79.
- Minerbi I. S., “Le Vatican et l’Afrique”, in *Revue Outre-mer*, 2005, n° 11, pp. 167-175.
- Mveng Ayi, “La formation et l’équipement des armées beti au début du vingtième siècle”, in *Revue camerounaise d’Histoire*, n° 1, octobre 1971, p. 19.
- Mviena, P., “L’univers culturel et religieux du peuple Beti”, *Abbia*, n°8, 1969, 111p.
- Ngoa, H., “Situation historico-généalogique des Ewondo. Etude critique”, *Abbia* n°22, Yaoundé, mai-août, 1969, pp. 65-88.

- Ngongo, L-P., “Signification et portée des rites libérateurs chez les Bèti du Sud-Cameroun”, *Cahiers des Religions africaines*, n°4, pp. 262-288.
- Olivier, G., “Anthropologie comparée des principales tribus de la région de Yaoundé”, BSEC, n° 10, pp. 53-76.
- Ondongo J., “Un regard ethno-psychiatrique”, *Les cahiers du C.T.N.E.R.H.I.*, n° 31, Paris, 1985 ;
- _____, “L’ethnopsychiatrie, ou comment dénouer les liens entre culture et santé mentale”, in *état des sciences*, Paris, La découverte, 1991, pp. 254-255.
- Ropivia, M., “Les Fang dans les Grands Lacs et la vallée du Nil : esquisse d’une géographie historique à partir du Mvett”, in *Présence Africaine*, n°120, 1981, pp. 46-58.
- Singleton, M., “La sorcellerie en Afrique. Qui fait quoi ?”, in *Pro Mundi Vita Dossier, Dossier d’Afrique* n°12, Bruxelles, 1980, 47 p.
- Stoll, A., “La tonétique des langues bantu et semi-bantou du Cameroun”, *Institut Français d’Afrique Noire*, Yaoundé, Mémoire hors-série des Etudes camerounaises, 1955, 171 p.
- Tardits, C., “Femmes à crédits”, in *Echandes et communication*, Paris, Pouillon et Maranda, 1970, pp. 381-390.
- Tessman, G., “Die Pangwe Wolkerkundliche monographische eines West-afrikanischen negrestammes, Ergebnisse der Lübecker Pangwe-Expedition”, Berlin, Ernst Wasmuth, 1913, 275 p.
- Tsala, T., “Les croyances Bèti à la lumière de la sémantique des proverbes”, in *Camelang*, n° 4, 1975, 94 p.
- _____, “Mœurs et coutumes des Ewondo”, in *Etudes camerounaises*, n° 56, 1958, 112 p.
- Zwe Nguema, M., “La guerre d’Akom Mba et d’Abo Mamia”, in *Abbia* n°9/10, pp. 67-68, août 1965, pp. 209-240.

V) Thèses

- Abega, P., “Le préfixe nominal Ewondo”, Thèse de Doctorat III^{ème} cycle, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris, 1968, 199 p.
- Angenot, J.-P., “Aspects de la phonétique et de la morphologie de l’Ewondo”, Thèse de Doctorat en Lettres, Leiden, 1971, 86 p.
- Awouma, J.-M., “Littérature orale et comportements sociaux”, Thèse de Doctorat de III^{ème} cycle, F.L.S.H., Paris, 1970, 423 p.

- Azombo, S., “Séquences et signification des cérémonies d’initiation So”, Thèse de Doctorat d’Etat, Paris, 1971, 684 p.
- Banga, L., “Proverbe et éducation chez les Bulu-Beti-Fang. Une étude socio-éducative des proverbes”, Thèse de III^{ème} cycle en Ethnologie, E.P.H.E. VI^{ème} section, Paris, 478 p.
- Bertaut, M., “Le droit coutumier des Boulous”, Thèse de doctorat en Droit, Paris, Domat-Monchrestien, 1935, 308 p.
- Beyama Beyama, A., “L’Eglise catholique chez les Beti du Cameroun et la problématique de l’inculturation”, Thèse de Doctorat en Histoire, Université de Yaoundé I, 2011, 314 p.
- Boche De Thé, M.P., “Des Sociétés secrètes aux associations modernes (La femme dans la dynamique de la société Beti) 1887-1966”, Thèse de Doctorat III^{ème} cycle en Anthropologie Sociale et Ethnologie, Paris, Université de la Sorbonne (Paris V), 1970, 538p.
- Bomo, E.D., “La colonisation française dans la région de Sangmelima (Cameroun). Administration. Commerce. Missions. Chefferies”, Thèse de Doctorat III^{ème} cycle en Histoire, Paris I, 1984, 352 p.
- Bureau, R., “La religion d’éboga. Essais sur le bwiti-fang”, Thèse de Doctorat d’Etat en Sciences Humaines, Paris V, 1971, 322 p.
- Efoua Mbozo’o, S., “La mission Presbytérienne américaine et les mutations sociales et religieuses chez les peuples du sud-Cameroun : 1919-1939”, Thèse de Doctorat III^{ème} cycle Lyon III., 1981, 327 p.
- Engudu Otu Mbala J.-B., “La sorcellerie dans l’Univers des croyances populaires Beti”, Thèse de Doctorat en Théologie morale spécialisée, Pontifica Universitas Urbaniana De propaganda Fide, Facultas Theologica, Roma, 1974, 241 p.
- Hebga M., “Le concept de métamorphose d’hommes en animaux chez les Bassa, Duala, Ewondo, Bantu du Sud Cameroun”, Thèse de Doctorat de III^{ème} cycle en Philosophie, Université de Rennes, 1968, t1, 311 p., t II, 143 p.
- Laburthe-Tolra, P., “Minlaaba, Histoire et société traditionnelle”, Thèse de Doctorat, Tome2, ParisV, 1977, 1648p.
- Mallart, L., “Magie et sorcellerie chez les Evuzok”, Thèse de Doctorat, Nanterre, 1971.
- Mbala Nguele, “La mission presbytérienne américaine et le nationalisme camerounais 1866-1957”, Thèse de Doctorat de III^{ème} cycle en Histoire, F.L.S.H., Yaoundé, 1989, 330 p.
- Mbala Owono, R., “Transformation culturelle et formation de l’individu au Cameroun (chez les Beti)”, Thèse de Doctorat III^{ème} cycle, Université de Paris V René Descartes, 1974, 380 p.

- _____, “Origine sociale et éducation au Sud-Cameroun”, Thèse de Doctorat d’Etat en Science de l’Education, Université de Paris V, 1986, 1129 p.
- Mveng Ayi, “Anti-Colonial Rebellions in South-Central Cameroon under German Rule 1887-1907”, Thèse de Doctorat en Histoire, Londres, 1980, 598 p.
- Mviena Obama, P., “La conception du péché chez les Béti face à la Révélation Chrétienne”, Thèse de Doctorat en Théologie, Pontificia Universitas Urbaniana, Roma 1964, 240 p.
- Ngoa, H., “Le mariage chez les Ewondo : étude sociologique”, Thèse de Doctorat III^{ème} cycle en Sociologie, Université de Paris, 1968, 229 p.
- Noah, I., “Les contes Beti du Sud-Cameroun : le cycle de Kulu la tortue et de Bémé la phacochère, étude ethno-littéraire”, Thèse de III^{ème} cycle, Université de Paris X (Nanterre), 383 p.
- Noah, P., “La pédagogie de l’évangélisation en Afrique. Etude sémiologique de la symbolique négro-africaine”, Thèse de Doctorat en Théologie, Strasbourg, juin 1999, 427 p.
- Ombolo, J.-P., “Sexualité et histoire en Afrique Noire-Essai sur la dynamique de modernisation du concept de sexualité chez les Pahouings (groupes Fang-Beti et Bulu), Etude ethno-historique et psycho-sociologique.”, Thèse d’Ethnologie, Lyon, II, 1974, 508 p.
- Onambele, M.J., “De l’origine et de la structure sociale des Ewondo”, Thèse de Doctorat en Anthropologie, Yaoundé, 1995, 221 p.
- Owono, J.F., “Pauvreté ou paupérisation en Afrique. Une étude exégético-ethique de la pauvreté chez les Beti-Fang du Cameroun”, University of Bamberg Press, 283 p.
- Samekomba, A.H., “Le laïc camerounais face à une double fidélité, analyse du problème de dichotomie dans la vie du laïc d’aujourd’hui à la lumière de l’histoire du laïc camerounais”, Thèse de doctorat conjoint en Histoire des Religions, Anthropologie Religieuse et en Théologie, Université de Paris-Sorbonne (Paris IV), 542 p.
- Singleton M., “La sorcellerie en Afrique”, in *Dossiers d’Afrique* n° 12, Bruxelles, 1980, 62 p.
- Song, J.R., “Les Missionnaires Presbytériens Américains au Cameroun et leurs collaborateurs camerounais :1866-1957”, Thèse de Doctorat III^{ème} cycle en Histoire, F.L.S.H. de Yaoundé, 1988.

VI) Mémoires

- Bella, E., “ La dynamique historique de croyances dans l’évolution de la société beti du Cameroun”, Mémoire de Maitrise en Histoire, Université de Yaoundé I, 2003.
- Bialo, J.M., “Le syncrétisme religieux au Cameroun : l’exemple du pays Eton”, Mémoire de Maitrise en Sociologie, Université de Yaoundé I, 1987.

- Desmaison, N. S., “Problèmes pygmées dans l’arrondissement de Njom (Cameroun)”, Mémoire pour le Brevet des Hautes Etudes, Essai d’un développement zonal intégré, 1968, 84 p.
- Mbala Nguete, “Charles Atangana et l’administration coloniale (1883 - 1943)”, Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université de Yaoundé, 1986, 231p.
- Ngah Ekani, J.H., “L’impact religieux et socio-économique de l’épiscopat de Monseigneur Paul Etoga sur le développement de la mission catholique de Nlong de 1955 à 1987”. Mémoire de D.I.P.E.S.II, 2007, E.N.S., Université de Yaoundé I, 145p.
- Njokou Ngomedje, E., “L’histoire à travers les monuments cachés de Yaoundé 1887-1963.L’Eglise Saint Laurent de Mvolyé(1906)”, 150 p.
- Okah, M., “Les Beti du Sud-Cameroun et le rituel So” E.P.H.E., Mémoire dactylographié, novembre, 1965, 217 p.
- Song, J.R., “Etude comparée de l’œuvre socio-culturelle des collèges Evangéliques et Sacré-Cœur dans l’arrondissement de Makak 1944-64”, Mémoire de Maîtrise en Histoire, F.S.L.H., Yaoundé, 1982.
- Tsala Tsala, J.P. “Les catéchistes indigènes chez les Béti du sud Cameroun ou la dynamique et les consignes d’une pastorale d’Evangélisation”, Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université de Strasbourg 1981, 147p.

VII) Sources internet

- [Http://artsevensun.unblog.fr](http://artsevensun.unblog.fr), consulté le 04-05-2013 ;
- [Http://www.sedos.org](http://www.sedos.org), consulté le 14-05-2013 ;
- [Http://www.liberdraconies.Garftob.Com](http://www.liberdraconies.Garftob.Com), consulté le 15 mai 2013 ;
- [Http //www.persee.fr](http://www.persee.fr), consulté le 18-05-13 ;
- [Http://www.cameroun.unblog.fr](http://www.cameroun.unblog.fr), consulté le 16-06-2013 ;
- [Http://www.memoireonline.com](http://www.memoireonline.com), consulté le 17-07-2013 ;
- [Http://www.anec.net](http://www.anec.net), *consulté le 20 décembre 2013* ;
- [Http://arisinol.org](http://arisinol.org), consulté le 17-01-2014 ;
- [Http //www.culturevive.com](http://www.culturevive.com), consulté le 17-01-2014 ;
- [Http://fr.wikipedia.org](http://fr.wikipedia.org), consulté le 20-01-2014 ;
- [Http : //www.Paristimes.Net](http://www.Paristimes.Net), consulté le 29-01-2014 ;

[Http://www.remed.org/html/plantes_medicinales.html](http://www.remed.org/html/plantes_medicinales.html), consulté le 29-01-2014 ;

[Http://knautiseautonblogspot.com](http://knautiseautonblogspot.com), consulté le 08-02- 2014 ;

[Http://www.Wordcat.org](http://www.Wordcat.org), consulté le 02-05- 2014 ;

[Http://chretienssocietes.revues.org](http://chretienssocietes.revues.org), consulté le 10-05-2014 ;

[Http://www.mbidaeducation.com](http://www.mbidaeducation.com), consulté le 25-05-14 ;

[Http://www.vatican.va](http://www.vatican.va), consulté le 26 -05-14 ;

[Http://www.Africanindependent.com](http://www.Africanindependent.com), le 10 juin 2014 ;

[Http://www.hanoscultures.com](http://www.hanoscultures.com), consulté le 13-06-14 ;

[Https://www.Universalisfr.com](https://www.Universalisfr.com), consulté le 14-07-2014 ;

[Http://giselmagloire.blogspot.com](http://giselmagloire.blogspot.com), consulté le 30-07-14 ;

[Http://www.Larousse.fr](http://www.Larousse.fr), consulté le 03-08-2014 ;

[Http://www.sculpt.fr](http://www.sculpt.fr), le 10-09-2014 ;

[Http://mythologica.fr](http://mythologica.fr), consulté le 15-12-2014 ;

[Http://www.historel.net](http://www.historel.net), consulté le 20-12-2014 ;

<https://fossette-magazine.com>, consulté le 18-01- 2018.

[Http://www.tamtamdumboa.com](http://www.tamtamdumboa.com) le 18-01-2018 ;

[Http://www.cairn.info](http://www.cairn.info), consulté le 17-03-2018 ;

[Http://www.pinterest.fr](http://www.pinterest.fr),consulté le 17-03-2018 ;

[Http://www.lavoixduNyongetMfoumou.com](http://www.lavoixduNyongetMfoumou.com), consulté le 17-03-2018 ;

[Http://www.art-masque-africain.com](http://www.art-masque-africain.com), consulté le 17-03-2018 ;

[Http://www.galerie-art-africain.com](http://www.galerie-art-africain.com), consulté le 17-03-2018 ;

[Http://www.ebay.fr](http://www.ebay.fr), consulté le 17-03-2018 ;

[Http://www.interencheres.com](http://www.interencheres.com), consulté le 17-03-2018 ;

[Https://journalintegration.com](https://journalintegration.com), consulté le 02-04-2018 ;

[Http://www.missionerh.com](http://www.missionerh.com) consulté le 12 mars 2019 ;

[Http://www.Paristimes.Net](http://www.Paristimes.Net), consulté le 17-01-2019 ;

[Http://fr.wikipedia.org](http://fr.wikipedia.org), consulté le 08-11-2019;

[Https://www.Universalisfr.com](https://www.Universalisfr.com), consulté le 17-08-2019 ;

[Http://www.Larousse.fr](http://www.Larousse.fr), consulté le 18-01-2019;

[Http //www.persee.fr](http://www.persee.fr), consulté le 21-01-2019;

[Http//www.cameroun.unblog.fr](http://www.cameroun.unblog.fr), consulté le 01-02-2019 ;

[Https ://gsbmhenrivieter.net](https://gsbmhenrivieter.net), consulté le 18 mars 2020 ;

Microsoft ® Encarta ® 2009.

VIII) Sources orales

Prénoms et Noms des informateurs	Agés des informateurs	Titres /Professions des informateurs	Lieux des interviews	Date des interviews
Abada Henriette	72 ans	Institutrice retraitée	Kribi	14 avril 2017
Abega Prosper	82 ans	Patriarche	Yaoundé	1 ^{er} mars 2014
Abessolo Carole	80 ans	ménagère	Kribi	18 février 2017
Abessolo Emile	87 ans	Guérisseur	Ebogo	18-05-2018
Abessolo Nicole	80 ans	Ménagère	Yaoundé	28 janvier 2020
Akono Alvine	87 ans	Institutrice retraitée	Ebogo	07 avril 2017
Aluga Germaine	80 ans	Ménagère	Kribi	12 mars 2018
Atangana Appolonie	77 ans	Ménagère	Bikop	17 juin 2018
Atangana Béatrice	88 ans	Ménagère	Ngoulmekong	10 janvier 2019
Atangana Christian	92 ans environ	Infirmier retraité	Mfou	02 janvier 2020
Atangana Clémence	90 ans environ	ménagère	Metet	10 mars 2017
Atangana Gordien	62 ans	Ingénieur retraité	Yaoundé	29 septembre 2014
Atangana Gustave	83 ans	Patriarche	Ambam	17 avril 2017
Atangana Samuel	93 ans environ	Patriarche	Yaoundé	16 février 2014
Ava Françoise	94 ans environ	Ménagère	Ebolowa	02 mars 2018
Azombo Véronique	80 ans	Ménagère	Ngoulmekong	18 février 2017
Bekono Ndi Joséphine Thérèse	91 ans	Ménagère	Minlaaba	16 décembre 2019
Belinga Pierre	43 ans	Philosophe	Yaoundé	10 novembre 2014
Belinga Raymond	40 ans	Vendeur	Yaoundé	19 janvier 2014
Belinga Victoire	95 ans environ	Ménagère	Mbalmayo	23 février 2020
Bessala Marie	50 ans	Catéchiste	Yaoundé	12 avril 2014
Bessala Martine	90 ans	Ménagère	Minlaaba	15 décembre 2019
Bikié Alvine	86 ans environ	Ménagère	Yaoundé	14 mars 2014
Bilola Madeleine	91 ans	Ménagère et ancienne du sixa	Yaoundé	30 octobre 2014.
Bingono Bingono François	55 ans	Anthropologue	Yaoundé	05 septembre 2013
Doum René	97 ans environ	Patriarche	Yaoundé	23 août 2013
Ekobena Yvette	90 ans environ	ménagère	Mengueme	14 mars 2016
Engouté Olivier	40 ans	Prêtre	Yaoundé	02 décembre 2014
Essama Victorine	76 ans	Ménagère	Yaoundé	04 mai 2014
Essomba Abessolo Jeanne	89 ans	Ménagère	Ambam	17 janvier 2017
Essomba Ambroise	79 ans	Guérisseur	Yaoundé	10 février 2020

Essomba Clémentine	90 ans	Ménagère	Ebomsi	07 février 2020
Essomba Jeannette	87 ans	Ancienne du sixa	Yaoundé	14 février 2014
Evina Atangana Marie-Thérèse	80 ans	Ménagère	Dzeng	18 avril 2019
Evina Dorothée	80 ans	Ménagère	Yaoundé	09 avril 2014
Evina Martine	75 ans	ménagère	Akometam	10 juin 2016
Evina Mbarga Essono	81 ans	Ménagère	Yaoundé	17 octobre 2014
Evouna Crescence	76 ans	Ménagère	Bikop	17 juin 2018
Foe Messi Gabriel	70 ans	Fonctionnaire des douanes retraité	Yaoundé	09 mars 2014
Mbala Owona Martine	95 ans environ.	Ménagère	Mfou	14 décembre 2019
Mengue Daline	75 ans	Ménagère	Metet	16 mars 2006
Mengue Delphine	80 ans	Ménagère	Yaoundé	15 août 2014
Mvogo Augustine	72 ans	Institutrice retraitée	Evodoula	17 mai 2017
Ndounda Boniface	75 ans	Catéchiste, ancienne du sixa	Yaoundé	28 novembre 2013
Ngongo Louis-Paul	82 ans	Patriarche	Yaoundé	1 ^{er} mars 2014
Nkili Pascaline	75 ans	Ménagère	Ngoulmekong	28 septembre 2017
Nna Véronique	92 ans environ	Ménagère	Ngoulmekong	04 mars 2018
Nvondo Carine	95 ans environ	Ménagère	Zoetélé	8 mai 2016
Obono Benoît	35 ans	Prêtre	Yaoundé	12 juin 2014
Oloumou Marie-Jeanne	70 ans	Ménagère	Yaoundé	07 juin 2014
Onana Séraphine	45 ans	Ménagère.	Yaoundé	08 janvier 2014
Onana Victoire	71 ans	Institutrice retraitée	Endom	14 avril 2017
Ossama Nicolas	83 ans	Prêtre	Yaoundé	07 novembre 2014
Owona Léon Maurice	52 ans	Chef de quartier Dakar II	Yaoundé	08 février 2014
Owona Martin	80 ans	Instituteur retraité	Nsimalen	15 août 2019
Owono Joséphine	92 ans environ	Ancienne du sixa	Yaoundé	15 août 2014
Super Makia	52 ans	Guérisseur	Yaoundé	05 mars 2014
Zameyo Brigitte	98 ans	Ménagère	Ngoulmekong	18 février 2016

IX) Archives.

Archives de la Centrale Diocésaine des Oeuvres, dossier n°7, “ Le Tso’o béti”. *Eva’aMete*, *Tso’o* et religion traditionnelle.

Archives de la Centrale Diocésaine des Œuvres, Lettre de Laburthe-Tolra à S.E. Mgr. J. Zoa, le 17 Janvier 1987.

Archives de la paroisse de Mvolyé, documents non classés.

Cameroon Tribune, n°10830/7029, du mardi 28 avril 2015, p. 18. Rapport scientifique national de l’étude de faisabilité du projet de tourisme culturel “ La route de l’esclave”, 2010.

TABLE DES MATIÈRES

DEDICACE	i
REMERCIEMENTS	ii
SOMMAIRE	iii
LISTE DES ILLUSTRATIONS	iv
RÉSUMÉ	v
ABSTRACT	vi
LISTE DES ABREVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES	vii
GLOSSAIRE	viii
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
CHAPITRE I :	29
LES FONDEMENTS DE LA RELIGION TRADITIONNELLE EWONDO	29
I- Qui sont les <i>Ewondo</i> ?	31
A. Le cadre géographique	31
1. La situation géographique	31
2. Le relief	32
3. Le climat	32
4. L'hydrographie	32
5. Les sols	33
6. La végétation	33
7. La faune	34
B. Le cadre humain	36
1. Les caractères anthropologiques	37
a. Les caractères anthropologiques physiques	37
b. Les caractères anthropologiques sociaux	38
c. Les caractères anthropologiques linguistiques	39
2. Les données démographiques	40
A. Le cadre historique	42
1. L'origine nilotique	42
2. Les <i>Ewondo</i> : de la vallée du Nil au Nord-Cameroun	44
3. Les <i>Ewondo</i> : de l'Adamaoua au Sud-Cameroun	45
C. Le cadre socio-politique et économique	51
1. La structure lignagère et polysegmentaire	51
2. Les discriminations chez les <i>Ewondo</i> : hypothèques de la paix	53
3. Un système économique d'auto-subsistance	54
II. Les fondements de la religion traditionnelle des <i>Ewondo</i>	59
A. Les fondements géographiques	59
B. Les fondements historiques	67
C. Les fondements d'ordre culturel	72

1.	Les bases anthropologiques _____	72
2.	Les bases socio-politiques de la religion <i>ewondo</i> _____	75
a.	L'impact religieux de la polysegmentation lignagère _____	75
b-	L'influence des discriminations _____	76
3.	Les bases démographiques et économiques de la religion <i>Ewondo</i> _____	79
b-	les bases économiques _____	84
4.	Les bases psychologiques de la religion ancestrale _____	86
a.	Les frustrations dans la société traditionnelle <i>ewondo</i> _____	87
b.	Le mythe des « revenants Blancs » _____	89
5.	Les bases métaphysiques de la religion <i>ewondo</i> _____	90
a.	La cosmogonie _____	90
b.	La divination _____	91
c.	Le totémisme _____	92
d.	Le nagualisme _____	94
e.	Les codes d'appels (<i>medân</i>) _____	95
f.	Les charmes spécifiques _____	96
g.	Les interdits alimentaires _____	98
h.	La base numérologique des <i>Ewondo</i> _____	98
i.	Les bases religieuses de l'hygiène chez les <i>Ewondo</i> _____	99
6.	Les bases morales ou éthiques de la religion traditionnelle _____	101
a.	Le lien entre la morale et la religion chez les <i>Ewondo</i> _____	101
b.	Les bases pédagogiques de la tradition <i>ewondo</i> _____	102
7.	Les bases artistiques de la religion <i>ewondo</i> _____	104
a.	Les couleurs _____	105
b.	Les coiffures et les tatouages _____	106
c.	La nudité dans le système religieux <i>Ewondo</i> _____	107
d.	Danse et musique dans le système religieux <i>ewondo</i> _____	108
e.	La sculpture _____	113
CHAPITRE II : LES CROYANCES ET RITES TRADITIONNELS EWONDO _____		114
I.	Les croyances ancestrales des <i>Ewondo</i> _____	115
A.	Que signifie croyance ? _____	115
B.	La mythologie des Ekang: source de connaissance des croyances ancestrales _____	115
1.	Le mythe de la rupture entre Dieu et les humains _____	118
2.	Le mythe de la responsabilité du mal _____	119
a.	La légende de Dieu avec les humains _____	119
b.	La légende d' <i>Abobo-Ndene</i> , l'araignée et d' <i>Otene-Nka'a</i> , le varan _____	119
C.	Les croyances des <i>Ewondo</i> _____	121
1.	Le monothéisme _____	122
2.	L'évu _____	125
3.	La sorcellerie _____	126
4.	Les interdits _____	130
5.	La mort _____	133
6.	Le culte des ancêtres _____	136
a.	Qu'est-ce qu'un ancêtre ? _____	136
b.	Les pouvoirs des ancêtres _____	137
c.	La célébration du culte des ancêtres _____	138
7.	Les sacrifices _____	138
8.	L'ésotérisme _____	141
II.	Le décriptage des rites <i>Ewondo</i> _____	142
A.	Les rites d'initiation ou de passage _____	142
1.	So _____	142

a.	Le but	143
b.	Le déroulement	144
c.	Le symbolisme des rituels	154
2.	Ongunda	156
a.	Le but	157
b.	Le déroulement	158
B.	Les rites propitiatoires	161
1.	Mevungu	161
a.	Le but	161
b.	Le déroulement	162
c.	Le symbolisme des rituels	165
2.	Melan	169
a.	Le but	169
b.	Le déroulement	170
c.	Le symbolisme des rituels	171
3.	Ngi	173
a.	Le but	173
b.	Le déroulement	175
c.	Le symbolisme des rituels	179
C.	Les rites expiatoires	180
1.	Eva'a mete	180
a.	Le but	181
b.	Le déroulement	181
c.	Le symbolisme des rituels	182
2.	Esob nyol	183
a.	Le but	184
b.	Le déroulement	184
c.	Le symbolisme des rituels	186
3.	Esié	189
a.	Le but	190
b.	Le déroulement	190
c.	Le symbolisme des rituels	194
4.	Edzep mbim	196
a.	Le but	196
b.	Le déroulement	197
c.	Le symbolisme des rituels	203
5.	Tso'o	210
a.	Le but	210
b.	Le déroulement	212
c.	Le symbolisme des rituels	215
6.	Akus	219
a.	Le but	219
b.	Le déroulement	220
c.	Le symbolisme des rituels	222

CHAPITRE III : LES FACTEURS D'ALTERITE RELIGIEUSE CHEZ LES EWONDO

208

I.	Les facteurs exogènes	210
A.	La mission chrétienne	210

1.	Les objectifs de la mission chrétienne _____	211
2.	Les missions chrétiennes en pays <i>Ewondo</i> et leurs principes doctrinaux _____	216
a.	La mission catholique romaine en pays <i>ewondo</i> et ses principes doctrinaux _____	216
a.	La Mission Presbytérienne Américaine en pays <i>ewondo</i> et ses principes doctrinaux _____	221
3.	La doctrine chrétienne face à la religion ancestrale des <i>ewondo</i> _____	223
b.	Les convergences entre le christianisme et la religion ancestrale <i>ewondo</i> _____	224
c.	Les divergences _____	228
4.	Interventions des missions chrétiennes dans les croyances et rites des <i>Ewondo</i> _____	236
a.	Interventions indirectes des missions chrétiennes _____	237
5.	L'impact des œuvres scolaires des missions chrétiennes dans la religion <i>ewondo</i> _____	237
6.	L'influence du <i>sixa</i> _____	245
7.	L'impact des œuvres caritatives des missionnaires chrétiens _____	246
8.	L'impact des œuvres missionnaires de santé _____	247
9.	L'impact des orphelinats et d'autres formes d'assistance à des personnes vulnérables _____	250
10.	L'impact de l'art occidental chrétien _____	255
11.	L'impact des associations chrétiennes _____	261
a.	Interventions directes des missions chrétiennes _____	264
12.	Interventions directes de la mission catholique _____	267
13.	Interventions de l'administration dans la croisade anti-rite _____	277
B.	Les raisons des interventions de l'administration coloniale dans la croisade _____	277
a.	Les raisons historiques _____	278
b.	Les raisons stratégiques _____	280
c.	La divergence des intérêts des uns et des autres. _____	280
d.	Les convergences d'intérêts entre les missions chrétiennes et administration _____	282
C.	Les actions directes de l'administration dans la croisade _____	284
a.	Interdiction des ordalies et de la divination _____	284
b.	Les évènements de Yaoundé en avril 1907 _____	286
c.	Les expéditions punitives de Hans Dominik entre 1907 et 1910 _____	288
d.	Le rôle des chefs traditionnels dans la croisade anti-rites _____	292
e.	Le rôle des auxiliaires indigènes dans la croisade _____	299
D.	L'impact des transformations socio-économiques dans les pratiques religieuses des <i>Ewondo</i> _____	300
II.	Les facteurs endogènes _____	303
A.	Les fractures sociologiques _____	304
B.	L'ésotérisme _____	306
C.	Le mythe des revenants blancs _____	310
CHAPITRE IV: LES MUTATIONS RELIGIEUSES CHEZ LES EWONDO _____		302
A.	Les mutations causées par la première évangélisation en pays <i>Ewondo</i> depuis 1901. _____	303
1.	L'adoption des sacrements chrétiens à la place des rites _____	304
2.	L'abandon des remèdes traditionnels : <i>mebian beti</i> _____	308
3.	La disparition des temples traditionnels _____	309
4.	L'adoption et la vénération des artifices du christianisme _____	310
B.	Les mutations religieuses chez les <i>Ewondo</i> depuis les années 1960 _____	312
I.	La mission catholique à l'ère du « trentisme » de 1545 à 1959. _____	313
a.	Les conclusions du concile de Trente. _____	313
b.	Le trentisme face à la religion traditionnelle <i>Ewondo</i> . _____	315
II.	Le concile Vatican I (1868-1870) et la religion traditionnelle <i>Ewondo</i> _____	317
III.	L'impact des conciles de Trente et de Vatican I sur la religion <i>ewondo</i> . _____	317

III.	L'apport du concile Vatican II (1959-1965) dans l'évolution de la mission catholique en pays <i>ewondo</i> .	320
	a. Le contexte de la convocation du concile Vatican II	321
	b. La particularité du concile Vatican II	329
	c. Les conclusions pertinentes du concile Vatican II	330
IV.	Les pratiques religieuses des <i>Ewondo</i> à l'ère post-concile Vatican II.	340
	1. La nouvelle célébration du rite <i>tso'ò</i>	341
	2. La célébration nouvelle d'autres rites expiatoires et propitiatoires chez les <i>Ewondo</i> .	345
	a. Les ressorts des nouvelles formes de rites expiatoires et propitiatoires	345
	b. Les séquences des nouvelles formes de rites expiatoires et propitiatoires	351
V.	La nouvelle pratique du rite de veuvage : <i>akus</i>	357
VI.	La nouvelle pratique du rite d'inhumation : <i>edzeb mbîm</i>	361
VII.	Les nouvelles attitudes religieuses chez les <i>Ewondo</i>	369
	1. Le délaissement des rites	370
	a. Les raisons	370
	b. Les manifestations	370
	C. La résistance à la conversion chrétienne	370
	D. Le syncrétisme religieux	375
	E. Le dualisme religieux.	380
CHAPITRE V: LES CONSEQUENCES DES MUTATIONS RELIGIEUSES CHEZ LES EWONDO ET LES PERSPECTIVES		352
I-	Les conséquences des mutations religieuses chez les <i>Ewondo</i>	353
	A. Les conséquences religieuses	353
	1. La disparition des rites traditionnels et le regain des pratiques de sorcellerie	354
	2. Le clivage entre syncrétistes et anti-syncrétistes	355
	3. Le pluralisme religieux chez les <i>Ewondo</i> à la fin du XX ^e siècle	365
	a. Les raisons	365
	b. Les manifestations	368
	1. Le pentecôtisme	368
	2. Les pèlerinages	369
	A. Les conséquences sociales	376
	B. Les conséquences psychologiques	390
	C. Les conséquences économiques	394
	D. Les conséquences écologiques	411
II.	Les perspectives	416
	A. Pour une approche coutumière de sortie de crises	417
	B. Pour une réhabilitation du culte des ancêtres	418
	C. Pour une restauration du tam-tam (<i>nkul</i>) et du code d'appel (<i>ndàn</i>)	423
	D. L'impératif de restaurer la symbiose entre l'homme et la nature	424
	E. La connaissance et le respect des généalogies	424
	F. La gestion de la question genre	425

G. La connaissance des fondements religieux de l'art traditionnel _____	425
CONCLUSION GENERALE _____	409
ANNEXES _____	422
SOURCES ET RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES _____	458