

REPUBLIQUE DU CAMEROUN

Paix-Travail-Patrie

UNIVERSITE DE YAOUNDE I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES SOCIALES ET
EDUCATIVES

UNITE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES



REPUBLIC OF CAMEROON

Peace-Work-Fatherland

THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POST GRADUATE SCHOOL
FOR SOCIAL
AND
EDUCATIONAL SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH AND
TRAINING UNIT FOR HUMAN AND
SOCIAL SCIENCES

LES RITUELS FEMININS CHEZ LES BASA'A, MANGUISSA ET BAMOUN :
CONTRIBUTION À UNE ANTHROPOLOGIE DU POUVOIR DE LA FEMME
DANS LES UNIVERS CULTURELS DU CENTRE ET DE L'OUEST DU
CAMEROUN.

Thèse de Doctorat/ Ph.D en Anthropologie

Soutenue le 26 Juillet 2023

Spécialisation : Anthropologie Médicale

par

Jeanne Hortence Jovany NYOGOG

Jury

Président : ONOMO ETABA Roger, Pr

Rapporteur : MBONJI EDJENGUÈLÈ, Pr

Membres : KUM AWAH Paschal, Pr

ABOUNA Paul, MC

NJIKAM OLAYINKA Savage Margaret, MC

Université de Yaoundé I

Université de Yaoundé I

Université de Yaoundé I

Université de Yaoundé I

Université de Douala



Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

Par ailleurs, le Centre de Recherche et de Formation Doctorale en Sciences Humaines, Sociales et Educatives de l'Université de Yaoundé I n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans cette thèse ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur.

À mes parents,

- ❖ TONYE PODGA Julbert et TONYE Jacqueline née NGO
NYOGOG
- ❖ MBONJI EDJENGUÈLÈ ET MBONJI Carole

REMERCIEMENTS

Tout au long de ce travail de recherche, nous ne pouvons nous empêcher de penser à tous ceux qui ont soutenu nos efforts par de multiples orientations et encouragements.

A cet effet, nous remercions d'abord notre Directeur de Thèse, le Professeur MBONJI EDJENGUÈLÈ, qui nous a fait l'honneur d'orchestrer l'enfantement scientifique de ce travail.

Ensuite nos remerciements s'adressent au Chef du département d'Anthropologie de l'Université de Yaoundé I le Pr. Paschal KUM AWAH, ainsi que tout son staff dont les professeurs : Antoine SOCPA, Pierre-François EDONGO NTEDE, Luc MEBENGA TAMBA, Paul ABOUNA, DELI TIZE TERI et Isaiah AFU, et les docteurs Lucie FONJONG, ANTANG YAMO, Germaine NGAH ELOUNDOU, Antoinette EWOLO NGAH, qui n'ont eu de cesse de nous former durant tout notre parcours académique.

Nous remercions également tous nos informateurs, en particulier Marthe NSOO, Bernadette KOUNOU NGONO, NJI NCHARE, NJI MATA pour leur accueil sur le terrain et leur disponibilité durant le travail de terrain.

Nous avons une pensée pour les encouragements constants et le précieux soutien de nos camarades et aînés académiques, il s'agit entre autres de : Abraham OTETA, Awa NJOYA, Brice TSONA, Hugues Raphaël NOAH NOMO, Lucien Enock WOUNA, Moustapha Mohamed NSANGOU, Neville EGBE ENEKE, Pamela MIKAMB MI TOUAMOT, Serge Patient MAKAK et Stéphane Anderson MAKEUGA.

Enfin, outre nos parents, que les sieurs Jacques Emmanuel NYOGOG, Jean Daniel NOUGA NDJIP, Paul Achille NONYOU, Serge Elisée TINGO, Yves Donald BOUKESSE, ainsi que Gertrude NYOGOG, Jacqueline BOUGHA et NGOM PRISO, trouvent en ces lignes l'expression de notre profonde gratitude.

À tous ceux qui ont de près ou de loin contribué à la réalisation du présent travail, nous leur adressons nos sincères remerciements.

RESUME

Notre travail intitulé *les Rituels Féminins chez les Basà'á, Manguissa et Bamoun : Contribution à une Anthropologie du pouvoir de la femme dans les univers culturels du Centre et de l'Ouest du Cameroun* interroge la place de la femme dans les civilisations négro-africaines. Malgré des écrits la réduisant aux rôles reproducteur et domestique, l'historiographie africaine met en exergue des figures féminines politique et militaire. Nonobstant ces statuts, il existe des pouvoirs et fonctions de la femme en surplomb de celui des hommes. La question principale est de savoir quelles sont les pratiques culturelles conférant à la femme un pouvoir sacré fondateur dans les endocultures basà'á, manguissa et bamoun ? À cette dernière s'articulent trois questions secondaires permettant de savoir quels sont les domaines de la vie sociale des Basà'á, Manguissa et Bamoun à être influencés par le sacré initiatique féminin ? S'il existe un rapport entre le sacré initiatique féminin et le sacré initiatique masculin dans les sociocultures basà'á, manguissa et bamoun ? Et la façon avec laquelle les dynamiques internes et externes ont agi sur le sacré initiatique féminin chez les Basà'á, Manguissa et Bamoun ? Respectivement, l'hypothèse principale émise est que les procédures culturelles qui participent à l'acquisition du pouvoir sacré féminin dans les ethnocultures étudiées sont d'abord l'adhésion à une confrérie féminine, ensuite l'initiation à cette caste et enfin l'internalisation et la réalisation des rites et rituels féminins. De manière spécifique, la quasi-totalité des domaines sociaux chez les Basà'á, Manguissa et Bamoun est influencée par le sacré initiatique féminin. Puis, il existe un rapport de complémentarité entre les sacrés initiatiques féminin et masculin. Enfin, les dynamiques sociales ont influencé le sacré initiatique féminin par l'adoption de nouveaux items culturels favorisés par les mutations à la fois endogènes et exogènes dans les trois sociocultures. Pour expliquer le pouvoir de la femme dans les trois sociocultures en étude, ethnographier les procédures initiatiques, les mettre en rapport avec leurs pendants masculins et expliquer les dynamiques internes et externes ont été les objectifs fixés. Le socle qualitatif de notre démarche a combiné la revue documentaire, les entretiens et l'observation participante. Les données ainsi recueillies sont passées sous la grille analytique fonctionnaliste de Robert MERTON et dynamiste de Georges BALANDIER, puis interprétées sous le prisme de la complémentarité antagoniste, de l'actualisation-potentialisation, du dénominateur commun, du micro/macro et du multisymbolisme de MBONJI EDJENGUELE. Cette démarche nous a permis d'aboutir aux résultats suivants : le pouvoir de la femme est à la fois naturel et culturel. Naturel parce que tous les organes féminins sont mis à contribution lors des rituels. Culturel via l'adhésion à une confrérie féminine initiatique où elle internalise et matérialise les rites et rituels lors des cérémonies publiques et sacrées. Le savoir rituel féminin influe sur la quasi-totalité des domaines de la vie sociale en complémentarité et en interaction avec le sacré initiatique masculin. Il y va de l'équilibre social des univers culturels étudiés. Ces institutions initiatiques s'adaptent davantage matériellement que substantiellement aux divers changements sociaux.

Mots-clés : initiation -Femme – pouvoir - rituel –sacré.

ABSTRACT

Our work entitled *Female rituals among the Basà'á, Manguissa and Bamoun: a contribution to an Anthropology of women's power in the cultural universe of the Centre and the West Regions of Cameroon* considers the role of the woman in some Cameroonian cultures beyond the common scope that reduce their significance. Our central question is to know which cultural practices attribute a main sacred power to women in the Basà'á, Manguissa and Bamoun cultural realms? Our principal hypothesis is that conversion to a sisterhood, internalization and mastery of female rite and rituals attribute a main sacred power to women in the three related culture. Specifically, within the related cultures, what are the various social areas depending on female sacred initiation? What is the relationship existing between female and male sacred initiation? How social dynamics have impacted on the female sacred initiation? They are followed by three secondary hypotheses. Thus, almost all areas of social life impacted by female sacred initiation. Then, female and male sacred initiation are complementary. Social dynamics have influenced female sacred initiation by adoption of new cultural items from endogenous and exogenous changes in Basà'á, Manguissa and Bamoun cultural complexes. The objective to these questions were formulated on the basis of the combination of three methodological processes which include data collection, analysis and interpretation of the data. To this combination should be added field surveys, which enabled us to gather analysed data from Robert Merton's Functionalism and Georges Balandier's Anthro-po-sociological dynamism, and interpreted using five principles of African epistemology which include antagonistic complementarity, updating-potential, common denominator, micro/macro and multi-symbolism. This scientific approach enabled us to underline the following results: the woman's power is both natural as per her female morphology and physiology with the contribution of her parts and organs in female rituals and acquired to her conversion to sisterhood which earns her an initiation during which she internalizes and materializes rites and rituals, perceptions and prohibitions linked to the sisterhood and maintenance of her new skills. This rituals knowledge has an impact on almost all areas of social life though sisterhood are not the only ones involved in this areas, as female sacred initiation interacts with male sacred initiation. It is this collaboration and complementarity though antagonistic which contributes to social steadiness. These initiation institutions as well as the women who adhere to them decline with time but adapt to their era and space by reducing the spoofs and adopting new cultural elements.

Key words: Initiation - Empowerment - Ritual - Sacred –Woman.

LISTES

I. Abréviation

av. avant

II. Acronymes

ALCAM	Atlas Linguistique du Cameroun
FALSH	Faculté des Arts, Lettre, et Sciences Humaines
MINRESI	Ministère de la Recherche Scientifique et de l'Innovation
SIL	Section d'Initiation au Langage

III. Sigles

CNRS Conseil National de la Recherche Scientifique

IFC Institut Français du Cameroun

IV. Carte

Carte 1 : Carte ethnique du Cameroun 45

V. Figures

Figure 1: Représentation iconographique du <i>Koo</i> (J.H.J. Nyogog. 08/05/2019)	101
Figure 2: Schéma de l'acquisition du pouvoir par le sacré initiatique féminin dans l'univers culturel basà'á.....	116
Figure 3: Classification des déités du panthéon basà'á	164
Figure 4: Représentation anthropomorphique de la femme chez les Beti	181

VI. Photos

Photo 1 : <i>Ilem ndjéé</i>	160
Photo 2 : <i>Ngweya</i> (<i>Mbongo</i> dans les feuilles)	161
Photo 3 : <i>Mbongo ibəə</i> ou <i>mbongo</i> de la marmite.....	162

VII. Tableau

Tableau 1: Organisation filiale chez les Basà'á (Source : Wonyu, 1975 : 141).....	36
Tableau 2: La fonction de la déité basà'a.....	163

VIII. Schéma

Schéma 1: Enonciation de l'arbre généalogique	132
Schéma 2: Répartition géographique et familiale chez les Basà'á.....	133
Schéma 3: classification des divinités	195
Schéma 4: la gradation des consoeuries masculines chez les Beti.....	205
Schéma 5: lieux d'initiation	225
Schéma 6: autres lieux d'initiation	229
Schéma 7: Les rites de passages de la jeune fille	256
Schéma 8: Connaissance approfondie de la jeune fille	257
Schéma 9: Tridum de la transmission de la connaissance.....	259
Schéma 10: symbolique de la vieillesse.....	260
Schéma 11: symbolique de la mort	260

SOMMAIRE

INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I :LES CADRES NATUREL ET HUMAIN DE LA RECHERCHE CHEZ LES BASA’A, MANGUISSA ET BAMOUN.....	21
CHAPITRE II: L’ETAT DE LA QUESTION SUR LE SACRE INITIATIQUE FEMININ, LE POUVOIR, LES CADRES THEORIQUES ET MODELES D’ANALYSE.....	58
CHAPITRE III :LE DESCRIPTIF DE LA STRUCTURE INITIATIQUE FEMININE DANS L’UNIVERS CULTUREL BASA’A	96
CHAPITRE IV :L’IMMEDIATETE DE VIVRE CHEZ LES BASA’A.....	130
CHAPITRE V :LE MEVUNGU CHEZ LES BETI DU CAMEROUN	170
CHAPITRE VI:L’ETHNOGRAPHIE DU NICHOR INITIATIQUE FEMININ DANS L’ARCHITECTURE SOCIALE DES MANGUISSA.....	209
CHAPITRE VII:LES DOMAINES D’INTERVENTIONS DU SACRE INITIATIQUE FEMININ CHEZ LES MANGUISSA.....	262
CHAPITRE VIII: L’EXPOSE SUR LE SACRUM INITIATIQUE FEMININ DU COMPLEXE CULTUREL BAMOUN	306
CHAPITRE IX:LES REPRESENTATIONS CULTURELLES DES ASSOCIATIONS INITIATIQUES FEMININES CHEZ LES BASAA, MANGUISSA ET BAMOUN.	351
INDEX AUTEURIALS	CDXI
INDEX CONCEPTUEL	CDXI
GLOSSAIRE.....	CDXI
TABLE DES MATIERES	CDXI

INTRODUCTION

Chaque société, chaque culture a des rites et rituels qui lui sont propres. Mais la domination masculine dans les sociétés actuelles fait penser que les hommes sont les seuls à maîtriser les savoirs initiatique et rituel. Or, la gent féminine de ces morphologismes culturels joue également un rôle fondamental. Les pouvoirs masculin et féminin se valent comme nous le verrons tout au long de ce travail de recherche.

1. LE CONTEXTE DE LA RECHERCHE

Toutes les sociétés aussi isolées et différentes soient-elles partagent quelques traits culturels du fait du caractère commun et relatif de la culture. Cette similitude des items culturels est visible dans tous les domaines de la société. Les items culturels sont des invariants sociétaux quel que soit le lieu du globe où on se trouve. Nous pouvons citer à titre d'exemple l'alimentation, le mariage, les rites funéraires, les danses, les sociétés secrètes, etc. Dans le cas échéant des organisations confrériques, il est possible d'en citer en Asie avec : le *Yakuza*, la *Triade*, le *Ta-moko*, etc. En Afrique, c'est le cas entre autres des castes masculines tels que : le *Zangbeto*, l'*Aniota*, le *Foufou*, le *Ngùon*, l'*Ongoutou*, l'*Evoto*, le *Ngé*, le *Njék*, le *Ngambi*, etc., et des confréries féminines à l'occurrence le *Tekumben*, le *Nyembé*, le *Mevungu*, le *Koo*, etc. Régies par des codes de conduite, des rituels, des rites et autres actions, les sociétés secrètes ont une influence tacite et manifeste sur l'organisation sociale des cultures dans lesquelles celles-ci sont exécutées. Ces structures initiatiques sont sous-tendues par des processus immuables et continus tels que les initiations, les rites, les rituels, les chants, les danses, etc., et sont considérés comme des faits sociaux totaux au travers de leurs ramifications à tous les secteurs de la société. Ces regroupements exclusifs d'hommes, de femmes, et parfois inclusifs qui ont survécu au fil des années et des dynamiques culturelles, sont le pinacle de notre travail de recherche. Allant dans ce sens, de nombreuses recherches dans le complexe culturel camerounais ont porté leur attention sur les unes et les autres confréries masculines sus-citées afin de les comprendre et de les expliquer ; mais très peu en ont fait pareil au sujet des associations féminines. C'est la raison pour laquelle, nous nous intéressons à cette thématique depuis le Master. Dans le cadre spécifique de ce travail, nous en circoncrivons notre sphère aux endo cultures basà'á, manguissa et bamoun. L'accent est mis sur le rapport qu'entretient le sacré initiatique féminin avec le pouvoir sacré féminin. Le choix de ce sujet ne s'est pas fait de manière fortuite, nous avons été guidée par des raisons à la fois personnelle et scientifique.

2. LA JUSTIFICATION DU CHOIX DU SUJET

A l'heure où l'actualité fait de plus en plus état des débats et des revendications féministes à travers le monde, nous avons pensé en tant qu'anthropologue, nous pouvons porter un regard non plus sur la femme à travers son rôle dans nos sociétés, mais aussi de proposer un corpus idéal et paradigmatique du sacrum initiatique féminin dans nos univers culturels, ainsi que le rapport de ce dernier au pouvoir des femmes organisées en confrérie. Avant d'y arriver, il a été question pour nous, de présenter succinctement les motivations à la fois personnelle et scientifique qui ont suscité notre réflexion et mené au choix de ce travail de recherche. Nous débuterons par la raison personnelle du choix de ce sujet.

2.1. La raison personnelle

A la suite de notre travail de Master sur le thème « // *Koo bodàa : escargots/ femmes* // Contribution à une lecture anthropologique de la place d'une société secrète féminine dans l'architecture sociale basà'á », dans lequel nous avons montré la place primordiale de la femme à travers une organisation féminine dans l'univers culturel basà'á, nous sommes parvenues à dire que nous avons fait un pas vers la compréhension du rôle de la femme dans l'univers culturel basà'á. Mais plus nous avançons dans la recherche dans différents corps culturels, plus nous nous rendions compte que le malaise était profond et parce que nous ne voulions pas nous conformer au paradigme de l'égalité des sexes, ni même celui de la supériorité de l'homme sur la femme, ou encore de la considération de cette dernière comme sexe « faible » et qui n'est bonne qu'aux tâches ménagères. Au vu de ce constat, nous nous sommes donc mise en quête de raisons logiques et scientifiques qui peuvent expliquer la conception culturelle de la femme et celle de son action initiatico-rituelle en interrogeant bien évidemment la culture des peuples étudiés. L'autre raison personnelle de la sélection de ce sujet participe d'un besoin d'apporter un substrat épistémologique au sacré initiatique féminin, mieux encore sur le pouvoir fondateur de la femme dans l'architecture sociale des univers culturels basà'á, mangoussa et bamoun. A priori, l'hypothèse de l'ancrage séculaire des rites et rituels féminins s'appuie sur leur action influant sur la quasi-totalité des compartiments sociaux, c'est la raison pour laquelle nous mettons un point d'honneur à montrer tout au long du travail comment le sacré rituel agit sur les secteurs de l'alimentation, de la médecine, de la justice, des naissances, de la mort, etc. C'est aussi l'occasion de montrer que les « féministes » revendiquent un pouvoir qu'elles ont déjà, mais par faute de méconnaissance ou de mésestime, elles l'ignorent ou ne s'en servent pas à bon escient.

L'autre pan de compréhension du choix de ce sujet part du fait que nous croyons que la protection et la conservation des cultures africaines et camerounaises est un impératif encore plus important que les considérations personnelles. De ce fait, nous croyons être investie d'une mission qui est celle de participer à la restauration de notre héritage culturel et de celui du sacré initiatique féminin dans nos différents corps culturels.

À cette raison personnelle du choix de notre sujet s'ajoute une justification scientifique.

2.2. La raison scientifique du choix du sujet

La raison scientifique du choix de ce sujet part d'un constat à la fois littéraire et quotidien. Plusieurs ouvrages ont été commis par des auteurs dont la réputation scientifique n'est plus à faire sur les confréries féminines dans les univers culturels étudiés. La structuration de leur travail s'est appuyée sur un aspect ethnographique et principalement centré sur le discours des informateurs, ce qui à notre avis a déteint sur la consistance anthropologique du corpus sur le sacré initiatique féminin. De plus, l'aspect descriptif d'un fait n'étant pas le particularisme de la seule science anthropologique, nous nous servons de l'utilisation de la participation observante ou l'observation participante pour recueillir la substantifique moelle qui se dégage de ces travaux. Dans un processus de continuité, nous voulons montrer qu'après avoir situé la place des organisations confrériques dans un univers culturel, nous allons élargir nos domaines d'action aux univers culturels des Manguissa et Bamoun dans le souci de densifier les données pour plus de résultats. Ce travail continue sa lancée en apportant des enrichissements épistémologiques aux recherches sur le sacré initiatique féminin parce qu'il sera le lieu de montrer la relation qui existe entre les rituels féminins et le pouvoir de la femme, ceci encadré par une méthodologie anthropologique.

A la suite des raisons personnelles et scientifiques, les recherches sur le sacré initiatique féminin fait face à une préoccupation fondamentale que nous présentons dans un système binaire.

3. LE PROBLEME DE RECHERCHE

Une certaine littérature a cantonné la femme au rang de reproductrice, uniquement bonne aux tâches domestiques. Elle est l'objet d'assignation à la maternité, à la sous-alphabétisation, à l'amour, à l'affection, à la tendresse, etc. Cette dernière est très souvent qualifiée de « sexe faible » et par conséquent affectée aux seconds rôles dans la société. Ce sont ces jugements qui ont donné lieu à un regard superficiel faisant de la femme un être qui ne peut

et n'est pas capable de participer à la prise de décisions aussi bien sur le plan familial que communautaire. C'est également cette vision de la femme inférieure qui a fait penser à une catégorie d'auteurs que le rôle de la femme est minoré et que le pouvoir de cette dernière est inexistant au sein de nos communautés. Cette façon de penser a vite évolué grâce à l'historiographie africaine et à une meilleure connaissance de l'Afrique noire qui a mis à jour les postes de responsabilités confiés à la femme comme ce fut le cas avec la reine Nandi de Zululand (première partie de l'actuel Afrique du Sud) qui fit constituer des légions entières spécifiquement féminines sous le règne de son fils Chaka Zulu. Il est important de noter que la présence des reines guerrières n'a pas débuté ou n'a pas été connue uniquement avec l'empire du Zululand, elle remonte à bien des années avant la civilisation égyptienne. Mais dans cette saga nous parlerons spécifiquement de Makeda surnommée reine de Saba. Non loin de là, nous avons l'histoire de la reine Cléopâtre connue comme une négociatrice hors pair qui s'est battue pour protéger l'indépendance de l'Égypte. Nous ne saurions abrégé cette liste qui n'est d'ailleurs pas exhaustive sans évoquer la reine Abla Pokou qui mena le peuple Baoulé du Ghana vers la Côte d'Ivoire dans l'optique de le libérer d'une guerre fratricide pour le contrôle du royaume Ashanti au Ghana ; pour ce faire, elle sacrifia son fils pour traverser un fleuve en furie, nous voyons que la manifestation de l'affect n'est pas le seul rôle dévolu à la femme, elle peut aussi avoir l'esprit de détermination, d'autorité et de sacrifice pour une cause commune. Dans ce même ordre d'idée au Cameroun, nous avons chez les Bamoun le cas de la reine-mère Njapndounke, en monarque téméraire et en attendant que son fils monte au trône a dirigé le pays bamoun ; tandis que chez les Basà'á, nous avons les écrits sur les exploits de deux héroïnes que sont : Ngo Manyim (*ngōnd ndog ñ em*) qui était une tradithérapeute de santé reconnue pour son pouvoir de transfert de la mort et de la maladie des individus aux animaux et Koutima (*ngōnd ndog likung*) qui était une grande prêtresse du *Koo*, excellente dans la divination qui a beaucoup fait parler d'elle du fait de ses exploits pendant le maquis.

Cependant, malgré l'intrépidité et l'héroïcité dont ont fait preuve ces femmes, des pans entiers de leur pouvoir sont minorés en l'occurrence dans le champ du sacré initiatique où le discours social met de plus en exergue les hommes *Mbombog*, *Ngéngé* chez les Basà'á, *Mpèpè* chez les Bakoko, *Ngui* chez les Beti, et *Nji* chez les Bamoun. Pourtant, les femmes initiées sont les garantes de l'alimentation grâce aux rituels de fertilité, de purification cynégétique, halieutique et de sanation agraire. Ces prêtresses des cultes *Koo* et *Mevungu* du fait des rituels de protection dont elles seules détiennent le secret sont les protectrices de nos communautés et de nos avoirs ; ces pythies sont également des expertes en médecine gynécologique, pédiatrique et surtout celle résorbant ou atténuant les bobos de vieillesse. Un tel pouvoir n'est en aucun point comparable à

des responsabilités administratives qui sont attribuées à toutes les femmes. C'est un pouvoir dont l'acquisition requiert le respect de certaines règles initiatiques, ethniques mais aussi confrériques et dont la manipulation nécessite une purification à la fois interne et externe. C'est ce type de pouvoir sélectif dans le choix de ses membres et dans le respect des lois et recommandations génésiaques qui structure la compréhension du sacré initiatique féminin.

4. LA PROBLEMATIQUE

Une certaine presse a cantonné la femme au rang de reproductrice, uniquement bonne aux tâches domestiques. Elle est l'objet d'assignation à la maternité, à la sous-alphabétisation, à l'amour, à l'affection, à la tendresse, etc. Elle est très souvent qualifiée de « sexe faible » et par conséquent affectée aux seconds rôles dans la société. Cette façon de penser a vite évolué grâce à l'historiographie africaine et à une meilleure connaissance de l'Afrique noire qui a mis à jour les postes de responsabilités militaires et administratifs. Cependant, malgré cette reconnaissance, des pans entiers de leur pouvoir sont minorés en l'occurrence dans le champ du sacré initiatique où le discours social met plus en exergue les hommes, Pourtant les femmes initiées sont les garantes de la majorité des domaines sociaux que ce soit l'alimentation par les rituels de fertilité agraire, cynégétique et halieutique ; la médecine avec une spécialité en gynécologie, en pédiatrie, etc., la bénédiction avec les rituels d'abondance ou encore la protection par les rituels de protection des biens et des personnes.

Dans le but d'aider à une meilleure compréhension du fait initiatique féminin, nous allons y apporter des éléments analytiques tirés du Fonctionnalisme avec la notion de « fonction ». La fonction telle qu'explicitée par Bronislaw Malinowski cité par Mbonji Edjenguèlè (2005 : 19), est : *dans tous les types de civilisation, chaque coutume, chaque objet, chaque idée, chaque croyance remplit une fonction vitale, a une tâche à accomplir, représente une partie indispensable d'une totalité organique.* Pour comprendre une réalité quelconque, il faut connaître le rôle joué par cet élément dans un ensemble. Partant de ce principe, il est question de connaître la place qu'occupe le sacré initiatique féminin dans l'architecture culturelle basà'á, manguissa et bamoun. C'est en interrogeant la fonction du sacrum initiatique féminin que nous nous sommes rendue compte que ce dernier a une mission équilibrante, de restauration de l'équilibre social, mais aussi a une emprise sur la quasi-totalité des mouvances sociales telles que la médecine, l'alimentation, la justice, etc. Comme toutes les réalités culturelles, les rituels féminins sont soumis à la loi de la dualité qui présente un aspect visible et accessible à tous des rituels, c'est ce qui nous a permis de les analyser avec la notion de *fonction*

manifeste. Tandis que la *fonction latente* nous aide à comprendre qu'à un moment qui n'est plus accessible de tous et par tous, il y a une catégorie de personnes initiées admises au rituel du fait de leur parcours initiatique et de leur statut dans la confrérie. Ensuite, au Fonctionnalisme s'ajoutent les *dynamiques du dedans* et les *dynamiques du dehors* de l'Anthropo-sociologie dynamiste de Georges Balandier. Néanmoins l'usage des *dynamiques du dedans* et des *dynamiques du dehors* pose un préalable, car l'utilisation de ces axiomes entendus dans leur sens initial n'entre pas dans notre champ de compréhension. Pour l'auteur, l'Afrique étant peu inventif et n'intégrant pas l'idée de changement, il a fallu que les puissances extérieures à l'Afrique apportent le changement et brise de ce fait la routine du traditionalisme. Ce qui n'est pas le cas car les cultures négro-africaines elles-mêmes injectaient déjà des éléments nouveaux par le biais des emprunts et des échanges venant des sociocultures voisines. De ce fait, il y a donc des dynamiques venant d'un extérieur lointain et d'un intérieur proche, c'est dans cette optique que nous nous inscrivons. Enfin, à la suite des éléments d'analyse, nous avons invité les essences théoriques extraites des principes de l'Epistémologie Africaine à l'instar du : *dénominateur commun*, du *multisymbolisme*, de la *complémentarité antagoniste*, du *micro/macro* et de l'*actualisation-potentialisation*.

Afin de produire une analyse structurée et intégrant de manière holistique le sacré initiatique féminin, nous avons soulevé des interrogations que nous portons en estime. Par conséquent, une question fondamentale et trois questions secondaires ont retenu notre attention.

4. LES QUESTIONS DE RECHERCHE

Le problème que pose ce travail de recherche s'articule autour de quatre questions à savoir : une question centrale et trois questions secondaires.

4.1. La question centrale

Quelles sont les pratiques culturelles qui confèrent à la femme un pouvoir sacré fondateur dans les univers culturels basà'á, manguiassa et bamoun ?

4.2 Les questions secondaires

Les questions secondaires qui résultent de cette question centrale sont au nombre de trois

4.2.1. La question secondaire n°1

Quels sont les domaines de la vie sociale des sociocultures basà'á, manguissa et bamoun à être influencés par le sacré initiatique féminin ?

4.2.2. La question secondaire n°2

Existe-t-il un rapport entre le sacré initiatique féminin et le sacré initiatique masculin dans les univers culturels basà'á, manguissa et bamoun ?

4.2.3. La question secondaire n° 3

Comment les dynamiques internes et externes ont-elles influencé le sacré initiatique dans les sociocultures basà'á, manguissa et bamoun ?

A ces questions nous avons joint des tentatives de réponses.

5- LES HYPOTHESES DE RECHERCHE

Nous avons une hypothèse principale et trois hypothèses secondaires.

5.1. L'hypothèse centrale

Les procédures culturelles qui participent à l'acquisition du pouvoir sacré fondateur féminin dans les ethnocultures étudiées sont : de prime à bord l'adhésion à une confrérie féminine, ensuite l'initiation à cette caste, enfin l'internalisation et la matérialisation des rites féminins lors des cérémonies publiques et rituelles.

5.2. Les hypothèses secondaires

Elles sont au nombre de trois :

5.2.1 L'hypothèse secondaire n° 1

La quasi-totalité des domaines de la vie sociale des sociocultures basà'á, manguissa et bamoun tels que la médecine, l'alimentation, le mariage, la spiritualité, l'économie, la justice, l'art, l'architecture, etc., est influencée par le sacré initiatique féminin.

5.2.2. L'hypothèse secondaire n° 2

Il existe un rapport de complémentarité, d'interdépendance entre le sacré initiatique féminin et le sacré initiatique masculin

5.2.3. L'hypothèse secondaire n° 3

Les dynamiques internes et externes ont influencé le sacré initiatique féminin par l'intégration de nouveaux modèles de conversion et de transmission du savoir dans la confrérie féminine. Les dynamiques ont également été prises en compte avec l'adoption de nouveaux items culturels favorisés par les mutations à la fois endogènes et exogènes dans les complexes culturels basà'á, manguissa et bamoun.

6- LES OBJECTIFS DE RECHERCHE

Nous allons articuler notre travail autour d'un objectif principal et de trois objectifs subsidiaires.

6.1. L'objectif central

Énoncer des procédures initiatiques conférant à la femme un pouvoir sacré fondateur dans l'architecture sociale des univers culturels basà'á, manguissa et bamoun.

6.2. Les objectifs secondaires

Notre recherche se fixe trois objectifs secondaires.

6 .2.1 L'objectif secondaire n°1

Décrire les différents domaines de la vie sociale des sociocultures basà'á, manguissa et bamoun à être impactés par le Sacré initiatique féminin.

6 .2.1 L'objectif secondaire n°2

Expliquer le rapport entre les sacrés initiatiques féminin et masculin dans les univers culturels étudiés.

6 .2.1 L'objectif secondaire n°3

Interpréter les dynamiques internes et externes ayant influées le sacré initiatique féminin dans les sociocultures basà'á, manguissa et bamoun.

7. LA METHODOLOGIE DE RECHERCHE

Atteindre les objectifs que nous nous sommes fixée nécessite une démarche dont le socle est essentiellement qualitatif. Elle met l'accent sur les connaissances, les attitudes et les pratiques des informateurs. Cette partie décrit les procédures de collecte, d'analyse et

d'interprétation des données. Pour ce faire, nous avons combiné deux procédés méthodologiques que sont la recherche documentaire et la recherche de terrain.

7.1. La recherche documentaire

Dans son essence première, le recensement des données secondaires va nous aider à faire le dénombrement littéraire de tout de ce qui a été fait et dit avant nous, l'orientation et l'assise spatio-temporelle des thèmes, titres et sujets qui ont de près ou de loin un lien avec notre travail de recherche. La recherche documentaire, quant à elle va consister en l'exploitation et l'analyse des sources écrites tels que les fiches de lecture, les ouvrages généraux, les ouvrages spécifiques. Dans un premier temps, les sources écrites vont faire l'objet d'un travail d'inventaire des lieux d'approvisionnement des documents. Les ouvrages dont nous avons tiré profit du contenu ont divers points de recensement : les bibliothèques universitaires et les bibliothèques de divers centre documentaires et institutions de recherche.

7.1.1. Les bibliothèques universitaires

Il s'agit de :

- La bibliothèque du Cercle de Philosophie, Psychologie, Sociologie et Anthropologie de l'Université de Yaoundé I ;
- La bibliothèque de la Faculté des Arts, Lettre, et Sciences humaines (FALSH) de Yaoundé I.

7.1.2. Les bibliothèques des institutions extra-universitaires

Ces différents centres d'approvisionnements nous ont permis de dresser des fiches bibliographiques et de lecture. Ils comprennent :

- La bibliothèque de l'Institut Français du Cameroun (IFC) ;
- Le centre de documentation du Ministère de la Recherche Scientifique et de l'Innovation (MINRESI) ;
- La bibliothèque de la Fondation Paul Ango Ela à Yaoundé.

7.2. La recherche de terrain

Se rendre sur le terrain implique la nécessité de se fondre dans le décor si l'on veut recueillir des informations. S'immerger dans l'intimité de la socioculture, en être un membre à part entière pour se faire accepter et partager le commun et les secrets de ladite culture a été notre approche de travail. Notre travail va donc s'articuler autour de deux (02) axes : rentrer à

l'école de la connaissance du sacré initiatique féminin des univers culturels basà'á, manguissa et bamoun et devenir par conséquent membre de ces organisations féminines qui sous-tendent l'acquisition du pouvoir sacré féminin afin, de recueillir un maximum d'informations sur tout ce qui concerne le pouvoir, le sacré, le pouvoir sacré, sa portée, ses impacts sur la stabilité communautaire et le bien-être des individus, etc. Pour ce faire, lors de nos entretiens nous avons restreint le périmètre de notre recherche autour des membres initiés de la confrérie en tenant compte de leurs rangs et fonctions respectifs dans la confrérie et en dehors de celle-ci. C'est ainsi que parmi ces membres, nous avons ceux n'ayant pas une fonction spécifique du fait soit du manque d'expérience ou encore du fait de n'avoir pas réuni toutes les conditionnalités les entraînant à passer d'un grade à un autre. Ensuite nous avons des chargés de communication lors des célébrations rituelles car mentionnons l'ici, l'art oratoire n'est pas tant l'éloquence verbale, mais la maîtrise des proverbes et le maniement de la langue rituelle. Il convient de savoir quand parler, quand se taire, quand rebondir, bref maîtriser l'art de la patience. Nous avons la reine pour les confréries hiérarchisées et les matriarches pour celles organisées en regroupement familial et clanique. Les membres d'autres confréries tels que les *Mbombok*, *Ngambi* et chefs de famille nous ont également été d'une grande aide.

Ces personnes interviewées qui nous ont accompagnés tout au long de notre travail scientifique oscillent entre la quarantaine (43 ans) plus précisément pour la plus jeune jusqu'à l'âge de quatre-vingt-quinze (95) ans pour la plus ancienne. Elles sont réparties dans les centres spécialisés confrériques que sont : les ritualistes, les pédiatres, les gynécologues, les purificatrices, les spécialistes des filtres d'amour, les spécialistes de la divination en fonction des supports divinatoires qu'elles maîtrisent mieux comme nous en avons fait l'inventaire tout le long du texte.

Ces collectes de données et rencontres avec nos personnes ressources tiennent lieu en fonction d'un calendrier et d'un chronogramme d'activités qui tient compte des saisons mais surtout de la disponibilité d'une grande majorité. Les dates de ces activités sont les suivantes :

- Du 13 au 20 janvier 2020, nous avons séjourné à Nyanon dans le Département de la Sanaga-Maritime ;
- Du 26 au 02 février 2020, village Nkol-Elouga dans le Département de la Lekie ;
- Du 13 au 19 mai 2020 à Fouban, dans le Département du Noun.

La concrétude et la réalisation des objectifs que nous nous sommes fixée vont dépendre de l'orientation méthodologique, éthique, mais surtout de la sélection des techniques de recherche que nous choisirons pour une maximisation de manière efficiente des données collectées. C'est

ainsi qu'après avoir décrit ce qu'il convenait de faire quant à l'aspect de la recherche de terrain, nous amorcerons le pan des techniques de recherche.

7.3. Les techniques de collecte des données

Les données de la présente recherche vont être recueillies à partir de plusieurs sources. Ces multiples et différentes sources d'informations sont celles qui vont subordonner le choix de nos outils de collecte des données. La nature de ces données va commander un certain nombre de techniques de recueil d'informations. Aussi, les procédés suivants vont-ils être privilégiés : l'observation directe, la participation observante, les entretiens approfondis et l'utilisation des photographies donnant lieu à la production d'une ethnographie visuelle.

7.3.1. L'observation directe

Elle désigne le regard porté sur une situation, une pratique, une réalité culturelle sans que cette dernière ne soit ni modifiée ni même altérée par l'observateur. C'est en cela que le séjour sur le terrain permet d'atteindre cet objectif. Cette observation n'est pas un regard passif, elle est certes dépourvue de réflexion et de questionnements à l'instant parce qu'elle se situe plus dans une phase d'attention pour la rétention et la restitution prochaine des différents éléments collectés du fait observé. C'est un regard actif du fait de la mise à participation de l'aspect sensoriel. Le sens de la vue n'est pas le seul mis à contribution, le chercheur accentue la participation des autres sens au débat de la compréhension du phénomène culturel étudié. Ainsi, le chercheur va vivre l'objet de sa recherche, c'est à dire qu'il ne va négliger aucun détail aussi bien sur le plan tactile que celui de l'odorat, du goût, de l'écoute.

Dans ce cas précis, il sera question de bien observer toutes les étapes qui précèdent et succèdent aux articulations qui fondent l'accession au pouvoir sacré féminin dans ces différents univers culturels. C'est ainsi que nous verrons en quoi consiste le fait d'appartenir à une organisation féminine, les droits et devoirs de l'impétrante, les interdits à observer, etc. Dans cette organisation, ne pouvant pas appartenir à une confrérie sans au préalable avoir été initiée, la femme ritualiste doit passer toutes les étapes de l'initiation qui lui confère automatiquement le statut de membre qui peut et a le droit de connaître les rites et de participer aux rituels, comment maîtriser l'art de la parole pendant les rituels, ainsi que les différents règnes à faire participer pendant les rituels ; comment entrer en contact avec les êtres faisant partis de ces règnes, comment les utiliser de manière efficiente, Etc. L'observation directe se présentant comme technique à part entière mais incomplète dans le cadre de notre travail, à elle sera associée l'observation participante dont le résultat nous semble-t-il est assurément plus représentatif

quant à la finalité escomptée. L'observation participante implique le chercheur dans la collaboration à plusieurs degrés des activités de la communauté d'où l'appellation de participation observante.

7.3.2. L'observation participante

Cette technique permet au chercheur une immersion totale dans la socioculture qu'il étudie en observant et en participant à la pratique culturelle observée, ceci dans le but d'avoir le même ressenti que les acteurs de la réalité culturelle étudiée, tout en gardant une certaine distance du phénomène étudié et de ses participants, d'où le questionnement de la distance entre le chercheur et son objet de recherche. Est-ce une observation participante périphérique ? Active ? Ou complète ? Pour déterminer laquelle de ces observations va nous permettre d'atteindre notre visée, il serait préjudiciable de les définir au préalable. Parlant de l'observation participante périphérique, *un certain degré d'implication est nécessaire, voire indispensable pour saisir de l'intérieur la vision du monde des autres. Ici, le chercheur participe à certaines activités du groupe sans pour autant être admis au cœur de toutes leurs activités* (Mbonji Edjenguèlè, 2001 : 51). À ce stade, nous assistons à une graduation en termes d'implication dans le fait culturel, *in fine* les sommets de la contribution à l'effort participatif permettent une entière adhésion.

7.3.3. L'entretien approfondi

L'entretien approfondi est une entrevue entre le chercheur et l'informateur. Dans le cas de nos tête-à-tête, il sera question d'avoir une conversation avec toutes les femmes des différentes communautés qui contribuent au sacré initiatique en général mais en particulier les plus anciennes ; les hommes également ne sont pas exclus. Dans le souci de mieux comprendre le rôle et la contribution du pouvoir du sacré initiatique féminin à l'épanouissement de la femme et de sa communauté mais surtout bien connaître les différentes mutations qui s'y sont opérées qui se sont ajoutées au processus rituel au fil des années et leur impact à la fois positif et négatif sur le rendement escompté du sacré initiatique féminin sur la communauté, nous nous appesantirons sur le distinguo que les femmes des confréries féminines font entre le sacré initiatique féminin et le sacrum masculin. Après avoir collecté les données, nous nous pencherons sur la voie empruntée pour les analyser, les disséquer, les répartir en groupe en fonction de leur pertinence afin de ressortir leur essentialité fondamentale et apporter à travers

diverses chapelles théoriques une interprétation d'où le prochain titre : les méthodes d'analyse et d'interprétation des données de terrain.

7.4. LES TECHNIQUES D'ANALYSE ET D'INTERPRETATION DES DONNEES

Après la phase de collecte des données, il s'agit ici d'en produire une analyse et une interprétation.

7.4.1. Le traitement et l'analyse des données de terrain

Les données primaires seront dépouillées et classées par thème en suivant les objectifs de la recherche. A chaque catégorie d'informations va correspondre une technique d'analyse particulière.

7.4.1.1. L'analyse des données de terrain

Nous utiliserons l'analyse de contenu et procéderons à la pré-analyse, à l'exploitation du matériel, puis au traitement et à l'interprétation des résultats.

7.4.1.1.1. L'analyse de contenu

L'analyse du contenu est un *examen exhaustif, méthodique, et si possible quantitatif d'un texte ou d'un ensemble d'informations, en vue d'en tirer ce qu'il contient de significatif par rapport aux objectifs de recherche* » (Mucchieli., 1991 : 123). La pré-analyse se structure autour de la genèse de notre travail en s'appuyant uniquement sur les données issues de l'observation directe et participante, l'exploitation du matériel dont le rôle est de s'appuyer sur les données collectées auprès de nos différents informateurs, le traitement et l'interprétation des résultats. Contrairement aux deux premières phases, celle-ci va s'intéresser aux différents résultats et à l'interprétation qui en sera faite.

7.4.1.2. L'interprétation

Elle consiste à donner un sens, une signification aux données de terrain. La symbolique se situe au cœur de la communication et des interactions et permet une compréhension en profondeur des relations sociales. Le cadre théorique s'appuie sur cinq principes de l'Épistémologie Africaine. La *complémentarité antagoniste* de prime abord, nous permettra d'établir un rapport de complémentarité entre le sacré initiatique féminin et celui masculin car, elle établit les fonctions de chaque caste en complément de celles des autres castes non pas parce que chaque confrérie est indépendante sur le plan morphologique et structurel mais parce qu'elle

est dépendante des autres afin de créer des interactions qui sous-tendent la cohésion sociale. A ce principe s'ajoute celui du *dénominateur commun*, ce dernier nous montre le rapport de ressemblance entre les sociétés confrériques des univers culturels étudiés afin de montrer la base commune à toutes les cultures. Ensuite, nous aurons le *micro/macro* dont l'usage sera d'explicitier l'origine des confréries féminines, mais surtout leur rapport aux divinités ; puis, l'utilisation du *multisymbolisme* mettra la charge multi sémique des éléments participant à la réalisation des rituels dans les univers culturels étudiés qui se retrouvent dans d'autres sphères culturelles soit des qualificatifs différents, soit avec des emplois différents, etc. Enfin, nous aurons recours à l'*actualisation-potentialisation* qui montre le caractère ambivalent de toute pratique culturelle en général et celle du sacré initiatique féminin en particulier, car les rituels ont une phase publique et une autre sacrée qui n'admet que les membres de la confrérie féminine. Ce principe intervient aussi quant à la métamorphose anatomique de la femme qui induit un changement de statut aussi bien sur le plan social qu'initiatique, etc.

8. LES INTERETS DE LA RECHERCHE

Cette réflexion a un double intérêt : scientifique et pratique.

8.1. L'intérêt scientifique

Cette thèse, comme son nom l'indique est une proposition sous-tendue par des arguments. A travers ce travail, il va de nouveau nous être permis de donner notre point de vue, notre vision sur une réalité culturelle précise. Cet exercice va porter sur le sacré initiatique féminin et son rapport au pouvoir sacré. A travers ce corpus, nous pourrons apporter amples explications sur les notions de pouvoir, de sacralité, mais surtout de sacré initiatique féminin. Etant donné que ces concepts sont pluridisciplinaires, la difficulté sera de leur apporter une endosémie anthropologique en usant des outils, techniques analytiques et interprétatives liées à la science anthropologique.

8.2. L'intérêt pratique

Ce travail va nous permettre de toucher du doigt les réalités de la femme camerounaise, loin d'un espace public où elle n'a pas forcément la latitude de se montrer telle qu'elle est réellement. Le pouvoir s'inscrit dans la longue lignée des valeurs polarisées, masculinisées, mais avec cette recherche nous allons montrer que le pouvoir peut être sectorisé. L'homme comme la femme a son domaine de leadership ; tout le monde apporte sa pierre à l'édifice, à la

construction de l'équilibre social et communautaire. Cela étant dit, l'amalgame n'est pas de mise.

9. LE PLAN DU TRAVAIL

Ce travail de recherche est divisé en trois (03) grandes parties composées chacune de trois chapitres qui se déclinent comme suit :

- **PREMIERE PARTIE : LA PRESENTATION LITTERAIRE ET ETHNOGRAPHIQUE DU SACRE INITIATIQUE FEMININ CHEZ LES BASA'A.**
 - CHAPITRE I : LE CADRE NATUREL ET HUMAIN DE LA RECHERCHE
 - CHAPITRE II : L'ETAT DE LA QUESTION SUR LE SACRE, LE SACRE INITIATIQUE FEMININ, LE POUVOIR, LES CADRES THEORIQUES ET MODELES D'ANALYSE.
 - CHAPITRE III : LE DESCRIPTIF DE LA STRUCTURE INITIATIQUE FEMININE DANS L'UNIVERS CULTUREL BASA'A
- **DEUXIEME PARTIE : LE CREUSET ETHNOLOGICO-MYTHOLOGIQUE DU SACRUM INITIATIQUE FEMININ CHEZ LES BASA'A, MANGUISSA ET BAMOUN.**
 - CHAPITRE IV : L'IMMEDIATETE DE VIVRE CHEZ LES BASAA
 - CHAPITRE V : LE MEVUNGU CHEZ LES BETI DU CAMEROUN
 - CHAPITRE VI : L'ETHNOGRAPHIE DU NICOIR INITIATIQUE FEMININ DANS L'ARCHITECTURE SOCIALE DES MANGUISSA
- **TROISIEME PARTIE : L'ENDOSEMISATION ET L'INFLUENCE CULTURELLE ET CULTUELLE DU SACRUM INITIATIQUE FEMININ DANS LES UNIVERS CULTURELS ETUDIES**
 - CHAPITRE VII : LES DOMAINES D'INTERVENTIONS DU MEVUNGU CHEZ LES MANGUISSA
 - CHAPITRE VIII : LE SACRUM INITIATIQUE FEMININ DU COMPLEXE CULTUREL BAMOUN
 - CHAPITRE IX : LES REPRESENTATIONS CULTURELLES DES ASSOCIATIONS INITIATIQUES FEMINIENNES CHEZ BASA'A, MANGUISSA ET BAMOUN.

Le travail de thèse dans l'ensemble se subdivise en neuf (09) chapitres et se développe comme suit :

- **CHAPITRE I** : Le cadre naturel et humain de la recherche
- **CHAPITRE II** : L'état de la question sur le sacré initiatique féminin, le pouvoir, les cadres théoriques et modèles d'analyse.
- **CHAPITRE III** : Le descriptif de la structure initiatique féminine dans l'univers culturel basà'á.
- **CHAPITRE IV** : L'immédiateté de vivre chez les Basà'á.
- **CHAPITRE V** : Le *mevungu* chez les Beti
- **CHAPITRE VI** : L'ethnographie du nichoir initiatique féminin dans l'architecture sociale des Manguissa.
- **CHAPITRE VII** : Les domaines d'interventions du *Mevungu* chez les Manguissa.
- **CHAPITRE VIII** : L'exposé du sacré initiatique féminin du complexe culturel bamoun.
- **CHAPITRE IX** : les représentations culturelles des associations initiatiques féminines chez les Basà'á, Manguissa et Bamoun.

Le chapitre 1 porte sur la mise en relief des caractéristiques physiques et humaines de l'aire géographique étudiée. Il sera subdivisé en deux grandes parties qui sont le cadre physique et le cadre humain du site de la recherche. A propos du cadre physique, nous y présenterons tous les éléments liés au sol. Il est également question dans ce fragment de montrer comment le relief et ses récifs montagneux, l'hydrographie et les multiples cours d'eaux, le climat, la flore et la faune participent à la réalisation des rituels féminins. Dans le versant des hominidés, nous exposerons les différents groupes humains qui constituent les univers culturels basà'á, manguissa et bamoun, leurs croyances, leurs activités économiques, leurs itinéraires thérapeutiques, leur alimentation, leur organisation politique, en montrant la relation que l'homme entretient avec ces grands ensembles, les confréries féminines ainsi que les rites que les femmes performant. A la suite de cette brève et succincte esquisse du cadre naturel et humain des univers culturels basà'á, manguissa et bamoun nous introduirons le chapitre suivant sur l'organisation des données de seconde main à savoir la revue de la littérature.

Le chapitre 2 porte sur la question du sacré initiatique féminin, du pouvoir en général et en particulier dans les confréries féminines des univers culturels basà'á, manguissa et bamoun. Ce chapitre fait le recensement de l'essentiel des textes écrits ayant un rapport proche ou distancé des grandes lignes abordées. Il sera déplié sous la façade d'une revue de littérature thématique, c'est-à-dire qu'il évoquera des thèmes qui nous permettront de mieux saisir l'idée développée. Dans la même suite, il s'agira d'assoir les données primaires collectées sur le terrain en le

diligentant vers le pan ethnographique. Du fait de la parité en termes d'énumération des univers culturels à étudier, nous avons pensé mieux de les regrouper en deux chapitres distincts.

Ensuite nous aurons dans le chapitre 3 dans lequel il s'agira de faire un bref rappel du multi symbolique qui entoure le *Koo*, d'abord comme escargot, puis comme danse « *massàk ma koo* », ensuite comme société secrète des femmes escargots « *koo bodàa* », comme jour dédié à la confrérie « *Ngwa/Kēl koo* », comme déesse protectrice des femmes « *Koo* », et enfin comme maladie « *kôn koo* » contractée lorsque l'on brisait le serment de protection d'un espace protégé par les femmes de la confrérie *Koo* et leurs rituels. Pour mieux expliciter les composantes de tous les règnes qui entrent dans la matérialisation des rituels tels que le ciel et la terre, les humains, animaux et le divin, le bois et le fer, le minéral et le végétal, et l'air, étant donné que c'est une structure hiérarchisée, nous nous sommes appesantie sur les différents étapes à traverser afin d'atteindre le grade ultime à savoir le mariage, la naissance pour parler du rôle fécondant de la femme, etc. Pour résumer ces informations nous avons reproduit un schéma qui condense l'acquisition du pouvoir par le sacré initiatique féminin chez les Basà'á. Du fait de leur caractère sacré, les confréries féminines ne performant pas les rituels au hasard ou sur un coup de tête, aussi nous avons énoncé les manifestations culturelles qui entraînent la convocation des rituels du *Koo bodàa* en s'appuyant sur des techniques divinatoires plus différentes les unes des autres. Pour mieux cadrer les descriptions, nous avons procédé par étapes, celles qui constituent le socle des rituels parmi lesquels la purification et ses dérivés (purification physique ou externe et purification interne). Parlant des confréries féminines dans les univers culturels étudiés, Après s'être rassuré que l'impétrante est propice à la convocation de la déesse, il faut que la nouvelle puisse se présenter à la déesse afin que cette dernière reconnaisse les membres de son culte. Cette présentation à la déesse apparaît sous deux portants à savoir : la présentation génésique et la présentation généalogico-initiatique. Lorsque la présence de la déesse est confirmée, la soumission des problèmes et la recherche des solutions est à l'ordre du jour avec pour instance première la confession publique, puis les séances d'expiation, de purification et de bénédiction, le repas communiel ainsi que par des offrandes, les femmes de la confrérie remercient la déesse et la renvoient avec des offrandes, des sacrifices, etc. Nous sommes ainsi arrivées au résultat selon lequel l'influence du sacré initiatique féminin est manifeste sur presque tous les domaines sociaux de la vie des Basà'á en l'occurrence l'art culinaire et la médecine que nous avons pris plaisir à développer en y incluant les apports sur les plans à la fois organique et symbolique. Le même exercice sera reproduit dans le prochain chapitre mais dans les emplacements géographiques différents.

Le chapitre 4 quant à lui porte sur la résolution des problèmes de la quotidienneté par le sacrum initiatique du *Koo Bodàa* en mettant l'accent et en explicitant les étapes rituelles pour atteindre le résultat attendu, de la présentation génésique en passant par celle généalogico-initiatique afin de se faire reconnaître par les devanciers, lesquels nous inscrivent sur leur carte mémoire aussi bien génétique que d'adoption. Suivant un processus bien rôdé, après présentation vient l'épreuve de l'aveu public de ce qui peut ou ne pas être connu, c'est uniquement après avoir rempli ce préalable que la soumission du problème et les séances d'expiation, de purification et de bénédiction peuvent commencer. Passant d'un univers culturel pas très éloigné à un autre, nous laissons les Basà'á pour leur voisin beti

Le chapitre 5 met en relief l'origine du *Mevungu* à travers un texte mythologique de Severin Cécile Abega dans lequel il est clairement explicité la nature de l'évù qui est à la base un sac de savoir et de connaissance. Mais étant donné qu'un mythe est une création humaine donc culturalisé, peut être encenseur ou destructeur. C'est ainsi que la réelle nature d'Evù a été modifiée. Nous avons aussi fait le lien avec des grandes lignes sur des postures et organes précis que nous retrouvions dans le texte et sur le vécu des rituels du *Mevungu*. A la suite de ce travail de décomposition des données, le regard analytique continue avec la suite des chapitres

Dans le chapitre 6, il y a été question de donner une consistance sémantique au concept *Mevungu*, quoi de plus simple que de le décomposer, pour cela nous nous sommes appuyée sur les décompositions de deux auteurs en l'occurrence Pierre Alexandre et Pierre Mviena qui sont tous deux d'accord que le saucissonnage de cette notion donne lieu à la mise en relief des essences telles que « *vul* » qui s'exprime par poil ou toison pubienne, ou « *ngul* » qui s'apparente à « pouvoir ». En gros le *Mevungu* est le pouvoir du poil pubien, de la vulve, ou encore le pouvoir de l'appareil génital de la femme. A la suite de l'approche définitionnelle, nous avons mis l'accent sur la multiplicité des symboles et de sens qui gravitent autour du *Mevungu*. Ainsi nous aurons le *Mevungu* comme un rituel de protection uniquement performé par les femmes de la même confrérie. Comme une confrérie essentiellement féminine, il est aussi pris comme la miniaturisation d'Evu Mana Bodo. Le *Mevungu* est considéré comme un tribunal au cours duquel sont jugées les infractions posées par les femmes. Le *Mevungu* est également un moyen de détection des méfaits à travers son large aspect des supports de divination. Plus bas, le *Mevungu* est le trait d'union qui relie les humains aux entités. Enfin le *Mevungu* est pris comme une institution de formation de la jeune fille, de la femme et de la personne âgée à la connaissance et à la transmission des valeurs ancestrales endogènes. La confrérie est structurée comme suit : la jeune candidate, puis la femme mariée, ensuite la femme

mariée ayant des enfants, enfin la femme âgée n'entretenant plus de rapport sexuel. A la suite de la description de l'item culturel qu'est le sacré initiatique féminin dans les endocultures basà'á, manguissa et bamoun, nous passons à la phase analytique.

Comme chez les Basà'á, le chapitre 7 nous parlons dans cet extrait des différentes interventions du rite *Mevungu* dans les divers domaines de la vie culturelle des Manguissa. De ce fait, nous aurons le *Mevungu* et la fertilité (féminine, agricole, halieutique, cynégétique), le *Mevungu* et la médecine féminine, le *Mevungu* et la protection personnelle et communautaire, le *Mevungu* et la justice, le *Mevungu* et la purification, le *Mevungu* et la sanation, le *Mevungu* et les rituels d'initiation, le *Mevungu* et les rituels de passage, le *Mevungu* et les rites mortuaires, le *Mevungu* et la divination, etc. Comme toute pratique culturelle, le *Mevungu* a connu des transformations liées à la fois à son environnement, à l'ère dans lequel il vit, aussi bien de l'extérieur avec le christianisme que de l'intérieur avec une souplesse observée quant aux moyens d'accès dans la caste, etc. D'un bout à un autre, nous quittons les Manguissa pour les Bamoun.

Dans le chapitre 8 porte sur le répertoire des confréries masculines et leurs rôles étant donné leur complémentarité avec celles des femmes. Dans cette suite, nous avons parlé de la typologie des associations féminines existantes chez les Bamoun et leurs modes d'accès, ainsi nous avons les confréries féminines liées à l'administration et celles initiatiques par le biais de la transmission d'un certain sacrum. Puis, nous avons relevé la multitude des compartiments sociaux influencés par les rituels féminins.

Après avoir disséqué les données collectées sur le terrain, il a fallu dans le chapitre 9 rassembler de nouveau mais avec un aspect épuré pour y apporter une plus-value interprétative avec comme support, les différentes chapelles théoriques telles que les principes de l'épistémologie africaine à savoir : le multisymbolisme, la complémentarité antagoniste, le micro-macro, l'actualisation-potentialisation, et le dénominateur commun afin d'extraire la substantifique essence même du corpus culturel.

CHAPITRE I :

LES CADRES NATUREL ET HUMAIN DE LA

RECHERCHE CHEZ LES BASA'A, MANGUISSA ET

BAMOUN

Ce chapitre est une mise en bouche, une entrée en matière, en lice, à laquelle se greffent une grande connaissance, une culture générale accumulée au fil des classes primaires et secondaires, et de la volonté d'un bon anthropologue qui s'imprègne au plus profond de son travail de son environnement à la fois physique et humain. Nous travaillerons à étudier notre espace aussi bien dans le temps que dans l'occupation géographique, dans la gestion que dans l'organisation sociale en tenant évidemment compte des changements et dynamiques climatiques, mais également et surtout liés au diffusionnisme, à l'adoption ou pas de nouveaux phénomènes ou pratiques culturelles tant bien chez les Basà'á que chez les Manguissa et au fort de notre estime pour les Bamoun.

Cette excitation, cette effervescence d'arriver sur un sol nouveau ne doit pas nous faire perdre de vue la mission qui est la nôtre entre le souci de s'intégrer dans notre nouvel univers culturel et la sélection des éléments de la culture sur lesquels nous devons nous appesantir pour mieux digérer la sacré initiatique féminin. Ainsi, le choix va se tourner vers les éléments à la fois du domaine physique qu'humain et qui entrent en droite ligne ou encore sur lesquels une bonne maîtrise et compréhension nous donnent accès à des performances rituelles. La description du milieu géographique et démographique dans lequel évolue et est produit le sacré initiatique féminin part de la volonté de mettre en exergue les différents compartiments de la vie sociale de la communauté qui nous permettent de compléter la compréhension de la pratique culturelle étudiée. La prise en compte de tous les domaines sociaux serait une aubaine pour porter haut le flambeau de l'holisticité, mais aussi un melting-pot qui surchargerait la base d'information et nous éloignerait de la spécificité qui embrasserait les rituels féminins ; c'est la raison pour laquelle les domaines tels que la religion, la végétation, l'hydrographie, etc., soit plus prisés que d'autres, loin du fait que les autres soient moins lourds de sens mais dans l'optique d'optimiser et d'utiliser de manière efficiente les données. C'est toujours dans ce prolongement que nous travaillerons sur les complexes culturels de manière solitaire. C'est ainsi que nous débiterons chez les Basà'á.

I. LE CADRE NATUREL DE LA RECHERCHE CHEZ LES BASA'A

Connu sous l'appellation d'Afrique en miniature, le Cameroun est un pays d'Afrique centrale riche de sa diversité faunique, climatique, hydrographique et en espèces végétales. Le Cameroun est occupé dans sa partie centrale par un plateau relevé de quelques massifs. Ce plateau se prolonge à l'Ouest par une série de massifs volcaniques et des vallées fertiles. Il se constitue vers l'Est par un plateau qui descend vers la plaine de la Sanaga, du Nyong et de la

Kadei. La plaine littorale quant à elle est peu et très ouverte sur la mer par l'estuaire du Wouri. Les Basà'á puisqu'il s'agit d'eux pour ouvrir ce bal se retrouvent dans les départements du Nkam, du Nyong et Kelle, de l'Océan et de la Sanaga-Maritime. Que l'on soit du côté du Nyong et Kelle ou de la Sanaga-Maritime, ses différents territoires sont traversés par une multitude de cours d'eaux qui constituent une hydrographie propre à cet écosystème.

I.1.1. L'hydrographie

Comme nous l'avons dit plus haut en citant les départements dans lesquels il est possible de trouver les Basà'á au Cameroun, ils sont principalement présents, et en majorité dans deux régions au Cameroun dont il, partage les cours d'eaux avec les autres groupes ethniques. De ces cours d'eau, nous avons dans le Centre, le Nyong et la Kelle qui traversent de part en part les groupes beti et basà'á, dans les localités de Mbalmayo, Ayo, Akonolinga, Abong-Mbang, et bien évidemment Edéa où nous y trouvons une forte concentration du peuple basà'á. La Kelle quant à elle est alimentée par d'autres rivières avec pour dénominateur « Mamb Kelle », toutes deux serpentant la ville d'Eséka. Nous avons également le fleuve Sanaga qui traverse les communes de Nkoteng, Ndjoré (Département de la Haute-Sanaga), Ntui (Département du Mbam et Kim), Songmbengue et Mouanko (Département de la Sanaga-Maritime), etc. soulignons une fois de plus que tous ces fleuves ont des affluents et disposent autour d'eux des étangs ruisselants.

Il est question, dans cette rubrique de recenser les différents fleuves, cours d'eaux, étangs, et de situer leur emplacement, internaliser les distances de ces cours d'eaux de leur lieu d'écoulement au site du rite ou du village ; il est aussi question de connaître les saisons dont nous en reparlerons plus tard pour intégrer les moments de crue et de décrue de ces fleuves.

Les fleuves, et autres cours d'eaux, les ruisseaux en général et l'eau en particulier sont des éléments prépondérants usés lors des rites. Comme nous l'avons déjà précisé lorsque nous parlions de la description des lieux de rituels, nous avons évoqué la possibilité de performer un rite, soit dans une case construite uniquement pour l'occasion, soit dans un site emménagé en forêt pour la circonstance, ou encore près d'un cours d'eau qui coule, tout dépendra de l'objectif visé ou de l'effet recherché par les commanditaires du rite ; pour y arriver, Les rituels suivent donc un processus bien rôdé qui consiste en une consultation ou divination peu importe le support divinatoire au préalable pour détecter les causes du fait énoncé et trouver les moyens de pallier à ce problème, ensuite au cours du rituel, il y a l'aveu que le traitant exige au malade, puis la phase de purification. Cette dernière se fait soit de manière orthodoxe, c'est-à-dire que le patient va derrière la case avec un seau rempli d'écorces, de feuilles et bien évidemment d'eau et

se lave en prononçant des paroles de purification, ou bien il est également conduit près d'un cours d'eau afin qu'en se lavant, le courant emporte, descende avec les impuretés, les souillures et laisse son corps apte à recevoir la sanation ; de ce fait nous pouvons dire que l'eau s'assimile à la purification, à se décharger du poids des immondices de la vie courante, à s'absoudre d'une faute, etc.

Les cours d'eaux servent aussi de lieux de rituels lorsque le domaine agraire est touché par une improductivité qui a subi tous les soins possibles, et qu'il faille apaiser la colère des divinités réparer une faute collective ou individuelle, les voies de recours sont nombreuses, les femmes des confréries peuvent célébrer les rites de fertilité sur un espace précis ou un champ précis mais peuvent aussi faire d'une pierre deux coups, c'est-à-dire mener le rite près d'un cours d'eau car il a une capacité d'expansion consistante par rapport à la terre et le rite, en même temps permet à son action de s'infiltrer dans les profondeurs de la terre et à la surface de l'eau pour l'y rendre fertiles et poissonneuses, etc. Lorsque cette dernière a reçu cette bénédiction, les pythies peuvent profiter pour y baigner hommes et femmes, ayant des difficultés conception, à faire marcher et à fructifier leurs activités, etc. À la suite de l'élément eau, nous nous appesantissons sur celui de l'environnement en l'occurrence la végétation.

I.1.2. La végétation

La végétation chez le peuple basà'á est noyée entre la forêt dense du Centre et la forêt côtière au couvert semi-aquatique du littoral. La connaissance des zones forestières est importante car elle permet de classer la typologie des écorces les plus usées, leur emplacement dans un périmètre assez vaste qui comprend généralement les parcelles des unes et des autres dont la pénétration pour la collecte des essences médicinales ne crée pas des conflits, comme cela pouvait être le cas d'une tierce personne sans autorisation du propriétaire. La fonction de ces essences dans les rites et leur rôle dans le processus thérapeutique sont indéniables comme nous allons le voir dans la suite de notre travail.

Nous avons choisi ce versant de la présentation physique du peuple basà'á parce que cette partie de la reconnaissance des écorces à l'endroit et à l'envers, des plantes en pleine floraison, des éléments animaux et minéraux n'est pas l'apanage d'une spécialisation car à la base, tous les membres doivent impérativement connaître cet abécédaire de la notion thérapeutique, bien qu'il y ait par la suite des spécialisations comme tradithérapeutes de santé pour femmes enceintes et nouvelles accouchées, pour nouveau-nés, pour vieillards, etc. Elle est le premier test pour tout néophyte, ainsi que celui de réussir un cocon protecteur nécessaire lorsque

le groupe se disperse et que chacun va dans son coin et est en dehors de la sphère protectrice de la caste. Les écorces, les plantes, l'eau, etc., interviennent dans la majorité des activités rituelles de l'association ; les distinguer, ainsi que les maladies qu'elles soignent est un impératif. Du fait de la différence environnementale entre les deux espaces géographiques, pour un rituel précis dont la composition est connue et a été transmise de manière ancestrale, il peut arriver qu'une ou plusieurs plantes ne se retrouvent pas chez l'un mais plutôt chez l'autre et vis-versa parce que ces peuples évoluent dans un biotope qui ne favorise pas la pousse de cette plante ; par conséquent elle sera remplacée par une autre dont le pouvoir de la parole et le principe du « comme si » consolidera les acquis de la plante manquante, absente. Cette classification florale ne saurait être séparée de celle de la faune.

I.1.3. La faune

Définie comme l'ensemble des animaux d'une région, la connaissance des races animales dont l'utilisation est requise de manière constante dans les rituels est importante, mais l'érudition de l'animal totémique représentant la confrérie comme c'est le cas l'escargot qui est le naguals l'emblème de la caste. La maîtrise du calendrier climatique est liée à la sortie et à la disparition des animaux en fin de saison marque aussi la fin des rituels qui usent les éléments constitutifs de ces animaux tels que leur peau, leur écaille et épine, leur dent et griffe, leur sexe, etc. Conséquemment à ce qui vient d'être dit, la première étape est de dévoiler l'emblème de la confrérie, distinguer les totems individuels des uns et des autres membres de la caste, enfin répertorier les saisons et la cadence d'apparition et de disparition des animaux en fonction des saisons pour pouvoir programmer les rituels faisant usage des animaux dans leur entièreté ou un élément constitutif.

Ne pouvant pas parler de faune comme nous l'avons dit sans évoquer les saisons qui vont avec, nous convoquerons donc les fractions temporelles associées aux précipitations et à la siccité.

I.1.4. Le climat et les saisons

Que nous soyons sur le plateau central ou dans le littoral, nous sommes soumis à la même identification saisonnière et ses variations. Nous avons en tout quatre saisons qui se répartissent comme suit : deux saisons pluvieuses et deux saisons sèches. La première saison des pluies ou grande saison de pluie va de fin septembre/ début octobre à novembre, avec des précipitations abondantes. La seconde ou petite saison de pluie qui de mai à juin, avec des précipitations moyennes. Il y a de manière intermittente les saisons sèches qui s'établissent dans le Centre de

juillet à septembre, la petite saison sèche avec des vents humides venant de la mer et remontant vers le plateau central et de décembre à fin avril, grande saison sèche, c'est la prédominance de l'harmattan, vent froid et sec venant du Nord. Le climat quant à lui, est de type équatorial au Centre et au Sud, avec des précipitations abondantes et régulières, des températures atténuées par le relief, moins de chaleur et plus de fraîcheur en saison pluvieuse à cause des forêts, des collines et l'influence de la latitude et de l'altitude qui sont présentes dans la ville de Yaoundé et ses environs ; tandis que l'influence et la proximité avec la mer les températures dans le littoral sont adoucies.

Internaliser, et à la limite réciter pour mieux intégrer est le but des matriarches envers les membres qui sont jeunes, ne résidant pas dans les villages, et de surcroît n'ayant aucune notion champêtre. Il faut avoir une idée quant à la périodicité allant de la courte saison sèche à la longue saison pluvieuse, car il y a une classification des rituels en fonction des saisons ou encore des rituels saisonniers. Une grande partie des rituels se font en saison sèche, peu importe la durée longue ou courte, très peu sont dirigés en saison pluvieuse car en cette période, même les rivières et fleuves sont en crue, difficile donc d'y effectuer un quelconque rituel à cet endroit. Il y a aussi des rituels qui sont plus exigeants que d'autres, car il faut méticuleusement respecter les consignes du rite pour le réussir et le diriger au moment du passage d'une saison à une autre avec pour complément, l'apparition des astres et leur positionnement par rapport au site d'organisation du rituel. Tout rite d'initiation ayant un versant douloureux permet de surmonter sa peur, de réaliser ce dont l'impétrant n'avait pas imaginé ou dont il a toujours redouté, c'est cet aspect de la peur et de la douleur qui renforcent la légitimité mais également et surtout donne sens et symbolisme à l'action posée par le malade ou le néophyte ; ces conditions peuvent être présentées comme soit ramener un élément dans un froid extrême, une canicule, le fait de toucher un animal qui constitue votre hantise, où même encore l'entrée dans une forêt que nous ne maîtrisons pas à des heures tardives, bien que même si c'est une forêt que nous connaissions il n'est pas donné d'y aller seul en précisant de ne pas se retourner peu importe le bruit que la néophyte ou la malade suit derrière elle, etc.

Il y a aussi le fait que, certaines températures ne sont pas adéquates à la conservation et à la réussite de quelques-unes des décoctions pour la cérémonie, ou alors ces décoctions ne sont chargées ou ne prennent vie que sous un climat ou une température précise. D'autres mixtures ont besoin en fonction de leur environnement, des éléments prédominants de leur environnement pour réaliser leur composition rituelles tel que l'eau de pluie recueillie dans un bocal réservé

aux rites, etc. A la suite de l'aspect physique nous nous appesantirons sur le versant humain de la recherche.

I.2. LE CADRE HUMAIN DE LA RECHERCHE

Le cadre humain de notre recherche s'organise autour de l'historique du peuplement selon la tradition orale, les origines historique, culturelle et linguistique du peuple basà'á.

I.2.1. La population

La population basà'á est composée de trois sous-groupes : les *Basà'á*, les *Mpoo* et les *Bati*. Cette configuration fait l'objet de plusieurs débats autant onomastique que configuratif ; configuratif quant à la composition des différents groupes. Pour d'autres la configuration et l'onomastique tels qu'énoncé plus haut sied à la convenance que l'on se fait de ce grand ensemble. Par contre pour d'autres lorsque l'on parle des Basà'á, c'est un compendium qui englobe les *Mbène* ceux que nous appelons malencontreusement *basà'á*, les *Mpoo* et les *Bati*. Les *Mbène* ou *basà'á* pour ne mettre aucun paradigme épistémologique de côté est composé de trois sous-ensembles : les *Babimbi*, les *Likol* et les *Bikok*. Les *Likol* que l'on appelle encore « *η̄ō nl̄ōj* » ce qui signifie « *ceux qui sont en amont* » se retrouvent en majorité dans la région du centre, leur limite se situe dans les villages près de Pouma et sont séparés de cette ville par un fleuve. Les *Babimbi* quant à eux se rencontrent à partir de Pouma jusqu' à Douala. Mais il faut spécifier lorsque l'on parle de Pouma, que ce ne sont pas les Babimbi qui y sont, ce sont plutôt les *Bikok* ; les Babimbi sont regroupés en trois (03) sous groupes pas forcément repartis sur le plan géographique en fonction de leur évolution numérale ; en dautre nous avons les Babimbi 1, 2,3 qui ne sont pas ne sont voisins sur le plan spatial.

I.2.2. La religion dans la culture basa'a

Le système de croyance basà'á s'organise autour de la croyance en un Dieu nommé *Nyambè*. Avant d'aborder pleinement la profondeur, la prégnance, la vastété du système de croyance du peuple basà'á, il serait judicieux de faire un distinguo entre religion et spiritualité. En gros, la religion peut s'apparenter à la mise en exergue, en avant de l'aspect institutionnelle, centralisé d'un être sur qui repose toutes les charges ; par contre ce que le basà'á exprime comme spiritualité car disons-le , le basà'á pour parler de son ancrage spirituelle la nomme en termes de spiritualité et non de religiosité car pour ce dernier la spiritualité implique une relation personne mais surtout du donnant-donnant entre les humains et les dévanciers, entre les humains les divinités spécialisés dans tous les aspects sociaux, entre les humains et les différents

regnes à la fois humain (interrelation avec ses semblables), divin, végétal, animal et minéral. Puisque nous parlons du minéral, le basà'á a un lieu sacré, de pèlerinage en la grotte de *Ngog lituba* ou *Ngog lipondo* qui a une grande histoire et dont le mythe traverse les générations. Contrairement à ce que nous savons, *Ngog lituba* n'est pas le seul lieu sacré, saint et consacré du peuple basà'á entres autres nous avons également : *Li Boi Li Ngog* ; *Yum Ngé* ; *Son Nlolo* ou Song loulou en Français ; *Sebe* ; *Tun Likan* ; *Si Ndongi* ; *Bum Nyebel* ; *Ngog Bason*. Notons que seul le site *Ngog Lituba* se trouve près de la localité de Nyanon. Il fait référence au mythe originel des Basà'á selon lequel :

*Au commencement des temps, Nyambè créa les génies et le premier couple humain, ce couple eut beaucoup d'enfants qui eux-mêmes, se multiplièrent. Nyambe vécut longtemps avec eux dans les savanes au nord de la Sanaga, près du rocher Ngok Lituba. A cette époque, les hommes étaient heureux, ignorant la mort et la douleur ; devenus vieux, il leurs suffisaient de passer neuf (09) jours auprès d'un arbre appelé « **singan** », pour retrouver la jeunesse et recommencer une nouvelle vie. Les hommes augmentèrent en nombres et devinrent méchants, et oublièrent d'honorer nyambe, leur « vieux père ». [...] nyambe arracha l'arbre de vie « **singan** », et l'emporta avec lui dans la direction du soleil couchant. Après le départ de nyambe, la méchanceté des hommes s'accrut. Ils ne purent demeurer en paix les uns avec les autres, ce qui poussa hilôlômbi à se séparer des hommes. Wonyu (1975 : 144)*

Selon ce mythe, il fut envoyé à l'Homme des consolateurs et intermédiaires que sont les esprits, les divinités, les génies et les dieux. Wonyu (1975 : 146) relève que ce mythe s'appuie sur certains principes à savoir :

- L'unité, la communauté et la hiérarchie des ordres et des êtres de l'univers selon le proverbe basà'á *Mbok dino di moo* : les hommes sont comme les doigts d'une main, les uns grands, les autres petits ;
- La liaison solidaire entre les ancêtres et leurs descendants *Mbok bi len bi nyôl* : les hommes c'est comme les poutres d'un toit qui s'emboîtent ;
- La réincarnation des ancêtres méritants, lien indissoluble entre le visible et l'invisible : *Mbok i mal bé* : la vie est un éternel recommencement.
- L'importance primordiale de l'acte de vivre, *Mbok kwog, mbok nyodag* : les uns Passent, les autres arrivent et la vie continue.

La conception négro-africaine et basà'á de la spiritualité repose sur la relation entre l'homme et la nature, l'homme et son environnement, l'homme et les divinités, etc. Pour le basà'á comme l'enseigne le *Mbok*, chaque élément de la nature ou de l'environnement détient en son sein une part de majestuosité, de divin. C'est cet aspect de l'observance du micro-macro dans tout ce qui nous entoure qui donne de la valeur et du sens à la relation qui s'est établi entre nos ancêtres et la nature à travers des contrats, alliances noués avec les différents règnes existants, et c'est ce même regard endosémisé que portent certains hommes et femmes inscrits

dans la continuité de cette école. La spiritualité basà'á est une conception totalitariste qui sous-tend toute pratique culturelle de la communauté ; c'est dans ce cadre que Maurice Delafosse, cité par Deschamps (1962 : 5) pense qu'« *Aucune institution n'existe en Afrique noire, que ce soit dans le domaine politique, voire même en matière économique, qui ne repose sur un concept religieux, ou qui n'ait la religion pour pierre angulaire* ». La religion, puis qu'il s'agit d'elle, met en phase l'homme et son créateur par l'intermédiaire des institutions religieuses ; la spiritualité quant à elle est plus directe, sans interface, elle est une discussion, une conversation directe sans entremetteur entre l'homme et les entités. La spiritualité basà'á est une connexion naturelle, environnementale, et holistique, etc. Contrairement à ce que beaucoup pensent, les anciens basà'á et des autres groupes ethniques d'ailleurs n'ont pas que signé les alliances avec les animaux, car le totémisme est le plus évoqué en termes de nouage d'alliance sacrificielle.

Les ancêtres basà'á ont également noué des accords avec les éléments des règnes végétal, minéral, humain, et divin. Ainsi ils pouvaient avoir comme totems une pierre telle que c'est le cas dans certaines familles, transmise de génération en génération et présente dans chaque famille. C'est le cas dans la nôtre de l'« *ikeng ñyö* », c'est caillou familial qui aide à soigner les ulcères purulents qui apparaissent chez certaines personnes au niveau du cou, des jambes, bref du corps entier. Le ritualiste le chauffe un peu et l'enduit d'une mixture avec laquelle il masse le malade. Cette pierre aide aussi lors des accouchements difficiles, des problèmes de conception, bref c'est l'un des outils de procréation dans notre lignage, puisque chaque famille en possède un, et ce dernier est transmis de génération en génération aux hommes de la famille. C'est également le cas d'arbre totémique familial et clanique, où les membres allaient donner des offrandes et effectuer des rites, etc.

En dehors des arbres totémiques, nous nous sommes rendue compte à travers observation et expérimentation que l'arbre communie, est doté de vie, de réflexion et pourquoi pas d'émotion. Parlant de la communication, les arbres à partir de leur écorce nous transmettent des messages, l'on parle alors du langage de l'écorce. Lorsque le ritualiste, le tradithérapeute de santé entre dans la forêt pour cueillir les plantes et écorces, il se base sur le langage de cette dernière. Lorsque celle-ci (écorce) tombe du côté lisse, cela veut tout simplement dire qu'elle accepte d'être utilisée pour la purification ou la médication. Cependant, lorsqu'elle tombe à l'envers, c'est-à-dire le côté rugueux, ça signifie qu'elle refuse d'être utilisée pour une quelconque cérémonie. Les raisons de ce refus peuvent être multiples, telles que la gravité de la maladie du patient, dans ce cas l'arbre estime que c'est un gâchis et il pourra bien aider quelqu'un d'autre ou encore le refus peut aussi être dû à l'attitude désinvolte du traitant à l'entrée de la forêt ou face à l'arbre au moment de la doléance, etc.

Sachant déjà que tous les éléments de la nature peuvent être « chargés » et acquis comme totem protecteur, les Basà'á font un recensement des différents éléments environnementaux et leurs guides. C'est ainsi que nous aurons les esprits/génies de la forêt, des eaux, des plantes, etc. Ils estiment que la plante est dotée de vie, de volonté ; nous devons lui demander son avis avant de la couper, demander son accord c'est déjà reconnaître sa nécessité, bref communiquer avec elle, et il faut se placer en position de nécessiteux, c'est-à-dire être humble, prendre l'autre (la plante, l'animal) comme son égal, ou même son supérieur. Comme dans tout rituel introductif ou de présentation de doléance ou de remerciement, la parole est l'élément déclencheur et le gage de l'acceptabilité ou du refus de la demande, donc l'entrée en forêt ou dans l'eau est ponctuée par des paroles pour se présenter et dire ce qui nous amène dans ces lieux. Reconnaître cet état des choses c'est d'abord accepter l'existence de ces êtres liés à la nature, ensuite admettre que nous vivons en cohabitons avec eux et que nous sommes nécessiteux de leurs ressources, de leur aide et de leur support et enfin être humble devant leur supériorité, arrêter de croire que nous sommes supérieurs à eux, et de penser à tort que nous sommes au sommet de la chaîne de pouvoir. Ces trois aspects sont primordiaux pour comprendre la relation qu'a le Basà'á avec les éléments de la nature et avec *Hilôlômbi* son créateur. La spiritualité basà'á implique aussi la hiérarchisation des différentes entités qui se situent en dessous de *Nyambé* et par qui transitent nos plaintes. C'est une relation qui peut aussi être comprise et explicitée à travers les mythes, les contes et les légendes. Cette relation met en exergue une classification de relais entre les différentes entités formant le panthéon des entités sollicitées par le Basà'á. L'élaboration de ce panthéon est en étroite ligne de compréhension avec le sacré initiatique féminin en pays basà'á. La religion est le socle qui sous-tend toute réalité et pratique culturelle chez les négro-africains ; elle est également présente quant à l'aspect initiatique et rituel.

I.2.3. Le bref aperçu historique du peuplement basà'a selon la tradition orale

Les tentatives de reconstitution des différentes pérégrinations des Basà'á-Mpoo-Bati et l'ethnogénèse de ces peuples n'a peut-être pas été une aporie mais a pendant des années été un substrat dont l'archéologie et l'anthropologie ont eu du mal bien qu'outillé à renforcer le parangon mythologique, épistémologique et oral. Cependant un auteur parmi les plus avisés sur cette question a apporté une pierre à cet édifice de reconstruction en disant : *on a l'impression des populations autochtones assez anciennes. Mais pour cette partie du peuplement du Cameroun, si l'on peut présumer certains faits, il serait néanmoins imprudent de les affirmer avec certitude* (Dugast, 1949 : 38). Après avoir fait état du référentiel d'origine, mais aussi et

surtout de celui de leur exode jusqu'au complexe camerounais où on les trouve dans presque toute l'étendue du territoire. Les Basà'á sont présents dans la région du Centre, du Littoral, du Sud-Ouest et dans le Nkam. Les Mpoo quant à eux sont présents dans la Sanaga-Maritime, dans l'Océan, dans le Moungo, dans le Centre, etc. Les Bati quant à eux sont reconnus comme les gardiens de la grotte de Ngog Lituba, mais nous retrouvons aussi une infime au Sud-Ouest de Bafia sur la rive droite de la rivière Liwa, affluent de la Sanaga; on les trouve également dans les villages de Kelleng, de Mbougue, Nyambat et Ndog Bikim. Il est difficile de se rendre compte à la fois de l'origine véritable des Basà'á et Basso'o et de l'ancienneté de leur installation dans leur habitat actuel sur une vaste région comme le relève Dugast (1949 : 38) : *C'est le long de la rivière Liwa que se situent les deux ethnies Basso'o et Bati peut-être mères de toutes les autres, installées dans un petit quadrilatère sur la rive droite de la Sanaga. C'est chez les Bati, issus du petit-fils des Nso, qu'existe cette caverne de montagne d'où seraient sortis les ancêtres de tous les Basà'á, de tous les Bakoko et de tous les Bati ou Béti, raconte le mythe.* Les textes mythologiques ayant la prégnance dans l'univers culturel basà'á fait mention du fait qu'Hilôlômbi, l'ancêtre endormi serait sorti de *Ngog-Lituba*, chassé par un monstre du nom de *Ngup Mangene*. Le fils d'*Hilôlômbi Bipounpoun* eut deux enfants : *Mpoo*, père de tous les *Log Mpoo* donc des *Basso'o*, *Tendjee* père des Basà'á. Ce sont donc les enfants d'*Hilôlômbi* qui seraient à l'origine de ces deux groupes frères bassoo et basà'á. A côté de cette origine orale, il existe des origines historiques, culturelles, et linguistiques des Basà'á.

I.2.3.1. Le bref historique des Basà'á

L'origine des peuples de l'Afrique subsaharienne en général et celui du complexe culturel basà'á a longtemps été au centre des préoccupations de plusieurs chercheurs ; origine qui explique la toponymie, l'oronymie, la théonymie, la mythologie et la linguistique de ces peuples ; parmi les précurseurs de ce que l'on a appelé l'origine nilotique de ces peuples ou origine prenant sa source en Egypte , nous avons Cheikh Anta Diop (1954). Après avoir pris inspiration de Cheikh Anta Diop , d'autres auteurs ont inscrit autour du creuset historique affirmé par ce dernier, une réalité qui précède par des écrits sous-tendus par la découverte d'artefacts de la dispersion territoriale du peuple basa (basà'á) en Afrique Noire ; parmi ces auteurs nous verrons comment Eugène Wonyu (1975), Dika Akwa Nya Bonambela (1985) et Pierre Oum Ndigi (1997) sont allés au-delà de la mise en commun comparative en termes de parenté, de linguistique, d'onomastique, d'ethnonymie, de généalogie et de toponymie qui existent entre le Basà'á et l'Egyptien afin de mettre en place un réel référentiel épistémologique et symbolique des pratiques culturelles, artefacts et mentifacts contemporains. La contemporanéité sans vérités passées s'apparenterait à un conditionnement sans fondement, c'est la raison pour laquelle Dika Akwa (1985) s'appuyant sur les résultats des fouilles archéologiques effectuées entre la Bénoué, affluent du Niger et le lac Tchad et des résultats d'autres fouilles archéologiques entreprises plus tard vont pouvoir affirmer du début des migrations du peuple basà'á dans la péninsule pré-arabique, longtemps peuplée de Nègres bâtisseurs de la Mésopotamie et autres empires de l'antiquité. Cette migration ne s'est arrêtée aux zones citées, elle est allée au delà et s'est fait remarquée par une forte présence basà'á dans tous les pays africains traversés bien que l'éthnonymie diffère d'un pays à un autre. Ainsi, nous aurons : basar au Togo, basari au Sénégal, basa au Ghana, basaarawa au Niger, ainsi que dans d'autres pays à comme l'Angola, la République démocratique du Congo, la Côte d'Ivoire, l'Ethiopie, le Ghana, la Guinée, le Kenya, le Libéria, le Mozambique, le Nigeria, la Sierra Leone et l'Afrique du Sud. L'arrivée des Basà'á au Nord Cameroun est à situer à la fin du II^e siècle ou au début du III^e siècle de notre ère. La descente de ceux des Basà'á qui se dirigèrent vers le Sud –Cameroun se fit sous la conduite d'un célèbre guerrier du nom de Ngué-Nanga. C'est lui qui amena le groupe jusqu'à la grotte de Ngok Lituba au début du XV^{ème} siècle.

I.2.3.2. Les Découvertes archéologiques et linguistiques

Les notions d'espace mais surtout de temps respectent certes le principe du relatif- absolu et d'universalité car représentés dans tous les univers culturels existants bien que le référentiel épistémologique et symbolique diffèrent que nous soyons d'un complexe culturel à un autre. Les Basà'á comme les peuples qui l'environnent ont une conception endogène et endomisé du temps en fonction de plusieurs facteurs comme le précise Wonyu (1975 : 17), en faisant état de trois axes à tenir en compte lorsque nous voulons expliciter le temps chez le Basà'á à savoir :

- *Kway* : temps mythique de l'origine jusqu'au XIX^{ème} siècle av. Jésus-Christ, temps à partir de l'origine jusqu'à celui où l'on cite le nom basà'á dans quelque document, époque avant leur existence au bord du Nil ;
- *Kôba* : temps légendaire ou cosmologique de 1900 av. Jésus-Christ à 1500 après Jésus-Christ ;
- *Lèn* : temps historique, partant du XV^{ème} siècle, moment probable de leur arrivée à *Ngok Lituba* jusqu' à nos jours.

Pour beaucoup de chercheurs en général et des historiens en particulier découpe le temps le temps en fonction d'une part des événements majeurs qui ont eue lieu dans l'histoire, mais d'autre part en fonction des différentes découvertes archéologiques qui ont planté le décor de l'évolution de l'Homme à travers ses différentes découvertes tels que le feu, le fer, etc., c'est le cas comme nous le verrons avec la mise en avant du Néolithique de l'Afrique subsaharienne tel que décrit par Gérard Bailloud (1968 : 12-15) déclare :

Ce qui caractérise le Néolithique, c'est l'établissement de nouvelles relations entre l'homme et le milieu naturel, l'homme cessant d'intervenir uniquement au sein de celui-ci dans le sens destructeur ; il devient producteur en modifiant par son jeu la sélection naturelle des espèces animales et végétales. [...], Le sol de la forêt devant les défrichements agricoles ne prendra une réelle importance qu'après l'apparition du fer, au 1^{er} millénaire de notre ère, et conditionnera lui-même le glissement vers le sud des populations d'éleveurs spécialisés [...] il n'y a donc, dans toute l'Afrique, au sud du Sahara, pratiquement pas de véritables civilisations du Néolithique.

Contrairement à ce que beaucoup d'entre nous pense, le distinguo à faire entre les multiples phases historiques n'a pas été une mince affaire concernant les étapes de l'historiographie africaine en général et camerounaise en particulier comme l'a présenté Alain Marliac, dans sa communication au colloque du conseil national de la recherche scientifique (C.N.R.S) de septembre 1973 à Paris souligne notamment : *Dans l'état actuel des recherches, il est extrêmement difficile de définir un Néolithique du Cameroun nettement différencié d'un protohistorique.* Jusqu'ici, un seul aspect ou un seul élément a été surtout utilisé pour parler du néolithique au Cameroun. Il s'agit des industries lithiques à savoir haches polies, meules,

herminettes. La région Babimbi est très caractéristique au niveau des manifestations anciennes de l'occupation humaine. Pour le moment aucune localité n'a été étudiée d'une façon spéciale.

Connue du fait de ses multiples pérégrinations comme tous les peuples du complexe culturel camerounais, les Basà'á font partis du grand groupe *basà'á-mpoo-bati*, les *Elog mpoo*, se réclament tous de *Ngok-Lituba*. Mais pourquoi cette diversité de langues entre ces ethnies sœurs ? Aujourd'hui, ces ethnies sœurs parlent trois langues bien différenciées et codifiées par les linguistes (d'après l'Atlas Linguistique du Cameroun (ALCAM) 1991, le Basà'á [401], le Bisoo [402] et le Bati [540]). Le Bisoo et le Bati ont essayé de conserver leur unité malgré le diffusionnisme ambiant. Le Basà'á par contre s'est morcelé en plusieurs dialectes. Warnier (1983 : 75) dans une communication tire la conclusion suivante : Une telle situation, aux dires des linguistes, *ne peut être le résultat d'une longue histoire de diversification sur place*.

Ainsi, les découvertes de l'archéologie et de la linguistique nous montrent à suffisance que l'aire géographique Babimbi a été peuplée depuis quelques millénaires en premier avant de se voir dépeuplé de la quasi-totalité de sa population qui se dirigeait vers le centre. Par conséquent, les migrations remontant à quatre ou cinq siècles dont font état les traditions orales ne semblent être qu'une seconde phase de migrations, tout au moins, des nouveaux arrivants à l'intérieur d'un vieux foyer de peuplement occupé depuis fort longtemps selon les termes de Dika Akwa (1985) dans sa monographie sur la nationalité basà'á par les *Basemlak*, les *Basek*, les *Pongwé*, les *Bapounou*, les *Baya* et autres peuples aujourd'hui installés au Gabon. A la suite de cette approche historique du peuple que nous étudions, nous allons entrer dans la constitution interne de la société basà'á.

I.2.4. L'organisation sociopolitique de la société basà'á.

Le fil conducteur de cette partie s'organise autour des propos de Maurice Delafosse, cité par Hubert Deschamps (1962 : 5), qui voudrait qu'*Aucune institution n'existe en Afrique noire, que ce soit dans le domaine politique, voire même en matière économique, qui ne repose sur un concept religieux, ou qui n'ait la religion pour pierre angulaire*. Comme pour dire qu'en modelant la société basà'á, il s'agira de présenter la symbolique réelle de celle-ci, ainsi que la schématisation de l'organisation sociopolitique de cette dernière qui tire son origine dans le *Mbok* basà'á.

I.2.4.1. Le *Mbok basà'á* : entité originelle de l'organisation sociopolitique basà'á

La sphère, la configuration culturelle du peuple basà'á est comme un arbre dont les racines pleinement ancrées dans la terre représentent les différentes confréries parmi lesquelles le Mbok. Conforté autour d'un multisymbolisme et d'une multifonctionnalité, le Mbok comme l'une de ses terminologies l'indiquent et en permutant le b et le p on obtient respectivement pok et bok : arranger, ranger, disposer en ordre pour obtenir le contenu le plus dense. Ordonnanceur et épice de la vie religieuse et politique de la socioculture basà'á, la société secrète *Mbok* est donc une totalité régulatrice qui range et arrange, qui préexiste et survit aux dynamiques urbaines, il s'agit en fait de l'archétype du pouvoir organisationnel des basà'á. Comme toute organisation confrérique, son accès est conditionné par une initiation à plusieurs degrés et une généralisation des connaissances sur la vie sociale. Cette initiation, cet apprentissage transforme l'homme aussi bien sur les plans physique et métaphysique ; sur le plan physique, cette initiation fait acquérir l'autorité morale et le place à une place privilégiée. Sous-tendue par un référentiel éthique et moral, l'apprenant doit respecter des fonctions régaliennes tels que la protection des biens et de la vie (patrimoine familial ou groupal, décisions, et vie du groupe), et de celle des institutions (loi, justice et droit). Etre Mbombok respecte une critèresologie précise telles que : 1) avoir un territoire connu ; 2) une autorité lignagère connue ; 3) avoir une ascendance noble connue. Du fait de sa complémentarité avec les autres confréries tels que le Ngé, le Koo, le Um, le Njek, etc., le Mbok grâce à son aura participe à l'homéostasie du Mbok basà'á. A la suite de l'aspect religieuse, nous verrons l'organisation familiale du Mbok basà'á.

I.2.5. L'organisation familiale et filiale

En s'appuyant sur le modèle tryptique tel que le macro- le meso- le micro, le référentiel culturel basà'á a segmenté les différentes strates sociales en y mettant à leur tête un administrateur. En allant de la configuration spatiale la plus grande à la plus petite en passant par les strates intermédiaires que sont : / *nconsii* / : l'univers, / *Mbok* / : la patrie, / *litèn* / : le clan, / *lihàa* / : le lignage, / *ndàp bikoko* / : maison du soir, / *mbai* / : le village, / *ndàp* / la maison dans le sens de la famille nucléaire, mut / l'homme. Le Basà'á a une considération pas nucléaire de la famille, mais plus élargie car pour lui elle ne se limite pas qu'à la femme et aux enfants, mais également et surtout aux personnes qui les ont précédé, connu ou pas, c'est ce packaging qui consolide la compréhension du sens de la famille pour ce peuple.

I.2.5.1. L'organisation familiale

Comme dans tout univers culturel, la connaissance de son peuple passe par l'histoire des dévanciers, mais aussi par la prégnance que l'on accorde à la transmission de la connaissance familiale à la génération suivante pour ce faire, la relation entre parent et enfant doit être nourrie par un sentiment de réciprocité, de respect en vers les aînés, et d'engagement quant à la continuation de l'œuvre des prédécesseurs.

I.2.5.2. L'Organisation filiale

Le basà'á respecte une hiérarchisation stricte d'un modèle familial comme le démontre le tableau ci-après :

9	1	5	MBOT	<i>Aïeul Fondateur</i>	}	<u>Bagwal</u> : ascendants
	2	4	ISOGOL SOGOL	<i>Arrière grand – père</i>		
		3	SOGOL	<i>Grand - père</i>		
		2	SAN	<i>Père</i>		
	0	1	MAN	<i>Fils</i>	<i>Plaque tournante</i>	
	3	2	NLAL	<i>Petit-fils</i>	}	<u>Balal</u> : Descendants
		3	NDANDI	<i>Arrière-petit-fils</i>		
		4	NDINDI	<i>Arrière-Arrière-fils</i>	}	
		5	KITBON	<i>L'être du dépassement</i>		

Tableau 1: Organisation filiale chez les Basà'á (Source : Wonyu, 1975 : 141)

Calqué sur les différents règnes existants, et s'appuyant pour la plupart sur un biomimétisme naissant pour d'autres, le peuple basà'á n'existe que pour s'aggrandir, se régénérer, pour se réincarner. Ce cycle comme le présente ce tableau est celui la vie, la vie ce concept peu connu mais présent perpétuellement dans le savoir-être, le savoir-faire, et le savoir-vivre de ce peuple. Le basà'á a un profond respect pour les morts et les Ancêtres car ils

constituent la mémoire spatio-temporelle de la saisie mentale de ce qui arrive de manière contemporaine en commençant par l'ancêtre Ego ou *Mbot* entendu ici comme le créateur bien évidemment dans un cadre restreint, le créateur du clan, de la famille, etc., tout commence par *mbot* et se ferme par *kitbon*. C'est un cycle qui est préétabli e dynamique en mettant l'accent sur les enseignements des anciens et les règles de conduite en société, etc. Ce cycle se résume en le chiffre 9 qui représente les neuf degrés d'évolution de la famille avant que le cycle ne recommence ; 9 comme la limite de chaque chose sur le plan terrestre car pour le peuple basà'á rien n'est au dessus du chiffre 9 si ce n'est les divinités c'est la raison pour laquelle ils disent que */Boo i nlel bé likan/ : //au –delà du chiffre 9, plus de connaissance//*. Cette organisation familiale est fonction d'une organisation politique bien établie.

I.2.5.3. L'Organisation politique chez les Basà'á

Comme la plupart des univers culturels, celui des Basà'á n'est pas centrisme ou alors nombriliste ; c'est-à-dire qu'il n'est pas centré sur une personne ou sur une organisation confrérique particulière. L'organisation politique chez ce peuple est du moins décentralisé, constituée d'une multitude de confréries aussi bien masculines que féminines s'apparentant à s'y méprendre aux racines d'un arbre, l'arbre ici qui se substituerait au Mbok comme le précise Benoit Bitton dira : *un arbre ne tenant pas sans ces racines, celles du Mbok s'enfoncent jusque dans le monde invisible*. Le Mbombok contrairement à ce que pense beaucoup n'est en aucun cas supérieur à aucune confrérie car toutes ces castes se valent, chacun apporte son expertise dans un domaine précis qui consolide l'homéostasie culturelle de ce peuple. Parmi ces organisations confrériques qui constituent le soubassement culturel des Basà'á, nous avons le Ngé.

I.2.5.3.1. Le Ngé : confrérie de Bangéngé (au singulier Ngéngé)

Expression même de la force dans sa matérialité comme le démontre la fourrure du fauve avec laquelle les dignitaires de cette organisation se couvrent lors des cérémonies publiques. Non autorisé aux hommes non initiés et aux femmes et enfants, le Ngé est spécialisé dans les intoxications, les guerres tribales, l'application des sentences édictées lors des tribunaux, etc. Confrérie organise pour les non-initiés des rituels du Ngé spécialisés dans la protection ; il faut noter ici que ces rituels n'ont rien à voir avec les rituels proprement dits pour un nouveau membre qui accède à la confrérie, encore plus que comme la majorité des confréries, le Ngé se transmet de génération en génération.

I.2.5.3.2. Le Njék : confrérie des Banjénjéga (njénjéga, au singulier)

Parfois comparé aux scribes égyptiens, le Njék est la personnification de la loi ; le Njék est la loi, car maîtrisant les différentes articulations du droit et de la justice tels qu'édictees par les Anciens. Etre non corruptibles, pour beaucoup il serait la représentation de la déesse Maât, déesse de la justice avec laquelle est toujours associé Horus ou Horo qui signifie en langue mbènè jurer, ce qui est demandé aux personnes qui passent devant le tribunal des juges représentant chacune des confréries. Son action est fondée entre autres sur la justice des vivants, mais également et surtout celle après la mort. La mise à contribution du monde physique et métaphysique n'est pas l'apanage du Njék, cette pratique est également pratiquée par le Ngambi.

I.2.5.3.3. Le Ngambi

Véritable ministre de l'information, l'art divinatoire est le point d'anchrage des membres de cette confrérie, ce qui leur donne entre autres accès aux informations liées au passé, au présent et au futur. Connus comme les hommes-araignées en tenant compte de la forme la plus répandue à l'époque de support divinatoire, ce dernier n'est pas le seul, de plus en plus sont mis à jour ou connus les autres supports de divinations telles que : le /Ngambi dise/ : dialogue au moyen d'écailles de pangolin, pangolin tué par une panthère, /Ngambi likoh/ : contact à travers les mânes d'un jumeau, /Ngambi maton/ , le Ngambi avec l'eau, le Ngambi avec la machette, le Ngambi par la photo, etc.

I.2.5.3.4. Le Koo bodàa : confrérie des BAKOKOO (pluriel de kookoo)

Temple, sanctuaire de la femme, aucun dénominateur ou qualificatif n'a assez de consistance pour parler du Koo. Le Koo est une confrérie exclusivement féminine dont le rôle premier est la protection, contrairement à ce que l'on pense les femmes de cette caste ont pour fonction première la protection du village, c'est pas une protection physique car cette tâche est revêue à la confrérie Ngé mais une protection sur le plan métaphysique , il en est de même pour la protection des Mbombog lors des cérémonies publiques pas que ce dernier ne le puisse pas mais c'est dans l'ordre protocolaire et rituel que la femme du Koo ouvre la marche et scanne tout son environnement pour parer à d'éventuels problèmes. Egalement spécialisée dans le traitement des affections liées à la femme, à la jeune fille et à la vieille femme.

I.2.5.3.5. *L'Um*

Dérivée de l'arc –en-ciel, la confrérie Um est un organe de pouvoir dans l'architecture culturelle basà'á. Spécialisée dans la médecine generale, c'est-à-dire qu'il ne se spécialise pas dans une maladie en particulier. Le membre de cette caste n'est pas un homme ordinaire, il va chercher dans des cas extrêmes la solution sur un plan d'existence qui est difficilement compréhensible pour le profane c'est la raison pour laquelle sa caste est représentée par un pont en arc-en-ciel pour l'aider à se mouvoir d'un plan d'existence à un autre. C'est une encyclopédie vivante de la médecine, du fait de son vécu, de son expérience et du legs épitémologique dont il a été bénéficiaire de ses prédécesseurs, ce dernier maîtrise la nosologie des maladies liées à l'environnement des Basà'á. Il est également spécialiste des maladies liées aux hommes en maîtrisant les rites de procréation masculins, etc., étant considéré comme un érudit, le membre de cette caste maîtrise pas de manière exponentielle l'art de la divination comme le Ngambi mais il en possède quelques rudiments nécessaires au diagnostic lorsque la seule évocation de la symptomatologie ne permet pas d'identifier le mal, le recours à un Ngambi comme option dans certains cas n'est pas à exclure.

I.2.5.3.6. *Le Kijè ou chef du village*

Le débat est assez empoigné lorsqu'il s'agit de parler de la chefferie chez les Basà'á. Pour d'aucuns la chefferie n'a jamais existé aux temps e nos Ancêtres, elle est arrivée avec le colon et son utilisation ou sa réappropriation par le peuple des Basà'á bouscule les codes et l'agencement structurel de la société basà'á. Pour d'autres par contre, le concept était déjà present dans nos contrées et était joint à la celle du Mbombog qui exerçait ces deux fonctions en un, pour eux encore la chefferie n'était pas aussi mis en avant ou n'était distingué du Mbombog, ce qui pour eux ne peut pas être considéré comme un néo-concept associé à l'arrivée des colons. Ce débat sous-tendu par l'ambiguïté des deux camps, ambiguïté pas dans un sens négatif ou péjoratif, mais ambiguïté dans le sens d'un double discours quant à la réelle place de la chefferie chez les Basà'á. N'étant pas dans une société centralisée, enrobée par un concert de confréries à la fois masculine et féminine qui ont chacun leurs fonctions dans la société, le chef ici peut avoir une valeur administrative, il peut-être un pont entre la société basà'á traditionnelle et l'Etat ; ce qui n'est le cas des sociétés qui n'ont pas la même configuration que le peuple basà'á, car le chef a des pouvoirs bien qu'il soit entouré par ses notables. Le chef peu importe la structuration sociale dont il est question a une place importante, non négligéable qui n'éclipse cependant pas celles des confréries ou de la notabilité.

I.2.6. L'ECONOMIE

L'économie des Basà'á repose en grande partie sur l'agriculture. C'est en général une agriculture familiale pratiquée sur les terres familiales. Loin d'une agriculture mécanisée, l'agriculture chez les Basà'á se fait de manière familiale ou communautaire.

I.2.6.1. L'Agriculture

L'agriculture chez les Basà'á repose sur deux grandes cultures que sont les cultures vivrières et les cultures de rentes.

I.2.6.1.1. Les cultures vivrières

Départagé massivement entre le Centre et le Littoral, et qu'il ait prioritairement comme élément prépondérant l'eau à travers la côte ou la forêt, le peuple basà'á vient d'un même foyer historique et partage par conséquent les mêmes items culturels mais également la même personnalité de base, nous ne nions pas l'interaction avec les peuples environnants, la diffusion et l'adoption des pratiques culturelles, mais toujours est-il qu'il y a une matrice idéologique qui s'est construite autour d'une interiorisation des normes et valeurs, mais surtout de l'imitation ce qui a créé un profil comportementale propre à ce peuple. Profil comportemental axé sur tous les domaines de la société basà'á en général et celle alimentaire en particulier. Les Basà'á produisent en priorité leurs aliments de base que sont : le macabo ou */l'ikabo/* ; le manioc appelé */mBón/* Ce féculent est transformé localement en de nombreux produits alimentaires dérivés : *ntoumba, ngoôndo*. Nous retrouvons également la culture du non loin de cette agriculture, nous avons celle de l'igname qui selon les types d'ignames existant, connaît une pluralité de dénomination ; nous avons donc : */lisôô/* : igname jaune ; */gwóo bi kalba/* : igname blanc ; */lisingui/*, etc. Les Basà'á' cultivent également de la patate : */kwèrè/* et la banane plantain : */likondó/*. La majorité de ces aliments de base entre dans l'accommodation des mets rituels.

I.2.6.1.2. Les cultures de rente

Du fait de la richesse de la terre, une partie de cette dernière est réservée pour les cultures de vente produits massivement, c'est le cas entre autres du cacao, du café, du palmier à huile, etc. - Le cacao : */kaga/* est une plante très prisée chez les Basà'á. Le cacao dans son entièreté a des vertus à la fois de coupe-faim, revitalisantes, mais est surtout rentable pour les cultivateurs dont pour la plupart c'est la seule source de revenus.

- Le café : /kɔ fi/ est une plante qui selon les Basà'á exigent un sol riche et humide. Sa culture tient davantage à sa commercialisation.

- Le palmier à huile : /lihén/ qui à son tour produit l'huile rouge / *mòd ma koyop*/ après pressage est devenu l'une des cultures de rente les plus prisées et rentable de ce peuple qui est d'ailleurs l'un des principales fournisseurs des sociétés de raffinerie et de savonnerie. Lorsque les noix ont été extraites de toute leur huile, la transformation des amandes pour la fabrication de l'huile de palmiste : /làn/ qui est une huile prisée dans le domaine de la cosmétique et celui de la thérapie de santé.

Les Basà'á pratiquent aussi l'élevage.

I.2.6.1.3. L'Élevage

L'élevage chez les Basà'á n'est pas un élevage industrielle, elle est un élevage soit familial, soit communautaire. On y élève des bovins, des ovins, de la volaille, des caprins. Il faut noter ici qu'il y a des animaux dont l'élevage n'est motivé que le sacrifice lors des rituels des femmes de la confrérie Koo Bodàá, et de ce sont des animaux qui sont élevés différemment des animaux destinés à la vente. Ces animaux ne seront pas exposés, ils seront nourris par une ou deux femmes de la confrérie, étant encloués ces animaux ne peuvent pas aller paître dans les concessions ou champs des particuliers ; etc.

A la suite d'un essai descriptif de l'environnement physique et humain des Basà'á, nous convoquons la même structuration chez leur voisin manguissa. Etant une recherche tripartite, le second palier est celui de cet univers culturel, certes assimilé en un grand groupe et domicilié sur des versants différents aussi bien géographiquement parlant qu'historiquement, et même sur le plan du langage.

I. II. LE CADRE NATUREL DE LA RECHERCHE CHEZ LES BETI

Les Beti font partie d'un grand ensemble au parler et aux us et coutumes n'ayant ni cloisonnement, ni barrières. Ils ne font quasiment qu'un avec les peuples environnants comme le prouvent la multitude de recherches, d'auteurs qui s'y sont penchés. Ces derniers ont vite fait de faire le distinguo entre ce peuple et les autres peuples qui jouissent d'une relation de parentèle, plus précisément d'oncle et de neveu comme le précise leur origine.

II.1. L'hydrographie et le relief du Centre du Cameroun

Compris parmi les éléments de la phase d'étude physique de notre recherche, l'hydrographie et le relief sont des bases interdépendantes, et c'est cette étroite relation entre ces deux éléments de cet environnement qui va nous permettre de comprendre la nécessité de les connaître pour mieux comprendre le fait rituel.

II.1.1. L'hydrographie du Centre du Cameroun

Le plateau du Centre Cameroun est un espace arrosé par les cours d'eaux dont les plus importants sont : le Nyong, la Kelle, la Mefou, le So'o. La majorité des cours d'eaux cités plus haut sont les affluents des grands fleuves qui n'alimentent pas seulement les régions du Centre et du Sud mais vont au-delà leur zone géographique de localisation. Toutes ces informations qui, paraissent de prime à bord anodines et triviales sont d'un intérêt capital pour les femmes des confréries, qui ont besoin de ces données pour pouvoir ordonner et agencer les rituels en fonction d'un calendrier hydrique bien déterminé ; même si elles ne sont pas toujours à l'abri des surprises qui certes rares mais existantes, car tout est déterminé à l'avance par le devin qui utilisera son ou ses supports de prédilection pour savoir à quel jour peut avoir lieu le rituel, quelle heure est propice pour cette célébration et quel versant de la rivière, quelle eau, celle de la berge ou du centre de la rivière en période de décrue. Toutes ces informations sont utiles et nécessaires pour comprendre la symbolique qui se cache derrière chaque acte posé.

II.1.2. Le relief du Centre du Cameroun

❖ Au Centre, le relief de cette délimitation géographique est varié de plateaux de roches cristallines, de nombreuses montagnes et collines dont l'altitude n'excède pas les 1200 mètres, on y trouve une falaise escarpée le long de la Sanaga, et les collines au Sud de Yaoundé. Ce plateau qui n'est pas loin et dépend de celui du Sud- Cameroun.

Le relief, comme nous l'avons indiqué est montagneux et collinaire. Il faut donc passer la forêt au peigne fin, afin de trouver un espace qui remplisse les conditionnalités requises pour l'implantation d'un site sacré entres autres. La vérification de la platitude du terrain choisi, ce qui peut donner lieu au défrichage et au fait de dénicher un espace consacré au rituel qui peut avoir les formes géométriques précises, soit carré ou circulaire, soit en triangle, où au centre du domaine sélectionné. La parcelle doit être située dans une petite plaine, entre deux collines, ceci sûrement pour être protégée des vents, pour pouvoir mieux travailler le sacré qui se dégage des rituels et les transformer en effluves qui sortiront de la cavité et se propageront dans les

environs, si et seulement si les rituels ne sont pas convoqués pour un traitement spécifique sur un domaine particulier. La sélection d'un lopin de terre pour les rituels est aussi régie par la position de ce fragment de terre par rapport à la disposition des astres, au lever et au coucher du soleil, l'emplacement de la lune lors des périodes de pleine lune car il faut le savoir, il y a des rituels qui ne prennent forme et des ingrédients végétaux qui ne fleurissent que pendant cette période et aucune autre période de l'année ; en fonction aussi d'une certaine disposition constante des étoiles qui forment des figures lumineuses et éclairantes. Une installation du dispositif rituel près d'un cours d'eau, d'une rivière, d'une chute, ceci peut certes être pratique pour le transport d'eau d'un lieu à un autre, mais aussi pour les cas de purifications qui sont plongés ou à qui on demande de se plonger dans cette eau ruisselante tel nombre de fois et en prononçant des paroles vivantes, c'est aussi pratique pour la communion avec les ondines. Considérée comme le deuxième vecteur des rituels après la parole à travers chant, danse, et invocation, l'eau ou du moins tout élément liquide (sang, vomissures, urines, crachats, etc.), est un support incontournable dans les rituels d'une part et féminin d'autre part. Coordonné au relief, le climat ne saurait jouer pleinement son rôle si la proximité des éléments constituant l'écosystème rituel n'était pas agencée et indissociable. De ce fait, nous plaçons à un rang non négligeable la connaissance climatique de notre sphère de recherche.

II.1.3. Le climat du Centre du Cameroun

Sur le plateau Centre du Cameroun règne un climat équatorial de type guinéen qui se caractérise par un degré d'humidité élevé, beaucoup de nuages, des pluies abondantes et régulières, des températures constantes, l'existence de quatre (04) saisons, deux(02) saisons sèches et deux(02) saisons pluvieuses qui sont estimées comme mesure du temps chez les Beti et réparties comme suit : de septembre à fin novembre : grande saison des pluies appelée *Su'u*, de décembre à fin février : grande saison sèche appelée *esep*, de mars à fin mai : petite saison des pluies appelée *bikone*, de juin à fin août : petite saison sèche appelée *oyò n*.

II.1.4. La végétation du Centre du Cameroun

Le sol de ces régions, est de nature ferrallitique, sur lequel pousse une forêt dense riche en essences. Les faciès de cette forêt ne sont pas uniformes, nous avons ainsi : la forêt biafreme au Sud-Ouest du plateau avec comme essence l'Azobé et le Doussié ; la forêt congolaise à la frontière Sud dominée par le Sipo, l'Ayous, le Moabi ; la forêt décidue prolonge la forêt congolaise vers le Nord avec comme essence l'Ayous, l'Illomba, le Sapelli, le Limba, etc. L'élément prédominant de la zone beti est la forêt de part en part, contrairement aux Basà'á qui

sont entourés de forêt et de biotope aquatique. Les rituels sont adaptatifs, c'est-à-dire vont prendre la forme de l'environnement qui les reçoit, et les produits. C'est ainsi qu'en accord avec ce milieu, les matériaux, les supports, etc., de ces rituels ne proviendront que de ce milieu. Ce décor devient donc la mère productrice, vitale et nécessaire à la réalisation d'un rite et au maintien en vie des populations. Le caractère capital de la forêt se traduit par la dépendance qui la relie aux êtres humains en ces termes que c'est la forêt qui fournit :

- ✓ Le feu à travers le bois pour le chauffage, la cuisine, l'éclairage en forêt pendant les rites, les constructions de matériaux tels que les tables, les chaises, les planches pour les maisons. En gros, c'est la forêt qui nous donne une protection, un toit, nous met à l'abri de la famine, résout une difficulté ou des problèmes existentiels.
- ✓ Une pharmacie ; la forêt est un endroit où on peut trouver les essences capables de soigner les maladies bénignes et quotidiennes. Ce sont les mêmes extraits qu'elle met toujours à la disposition de l'homme lorsque seules plantes et écorces ne suffisent pas, il faut une action humaine pour charger, renforcer le potentiel déjà existant des écorces.
- ✓ De l'alimentation ; la forêt est un grand supermarché car c'est son antre que nous tendons les pièges, cela veut dire que même pour les animaux, elle offre un habitat sécurisé, un environnement adéquat pour la reproduction et l'évolution. C'est ce confort qui produit donc de la viande aux humains, c'est dans cette même forêt que nous cultivons nos champs, parcelles qui nous donnent les éléments nutritifs qui nous permettront de compléter notre alimentation à savoir les légumes et les aliments de bases. C'est aussi dans la forêt que nous pêchons, elle est une source poissonneuse pour compléter l'alimentation, à travers ses cours d'eaux et ses étangs.
- ✓ Un habitat pour les entités ; la forêt est tout encore importante et fondamentale qu'elle abrite la demeure d'une multitude d'entités bonnes comme mauvaises. Ce qu'il faut comprendre ici est que la forêt à elle seule est un monde qui n'est pas différent du nôtre où règne un ordre, une discipline de vie édictée par des êtres possédant des capacités au-dessus de celles humaines. Ces entités dont ont recours les Hommes face à des difficultés insolubles par leurs propres moyens, les hommes et femmes qui sont capables de les approcher, de les invoquer sont ceux ou celles qui ont été transformés, qui ont reçu une formation, une initiation adéquate pour entrer en contact avec eux, et au bout de cette initiation ils/elles ont été gratifiés d'un sacrum qui fait d'eux des identités remarquables, lorsque ces derniers se placent au-devant de ces êtres spéciaux. Entre ces deux catégories, ce n'est pas une relation unidirectionnelle, cela veut tout simplement dire qu'en retour des services rendus, les

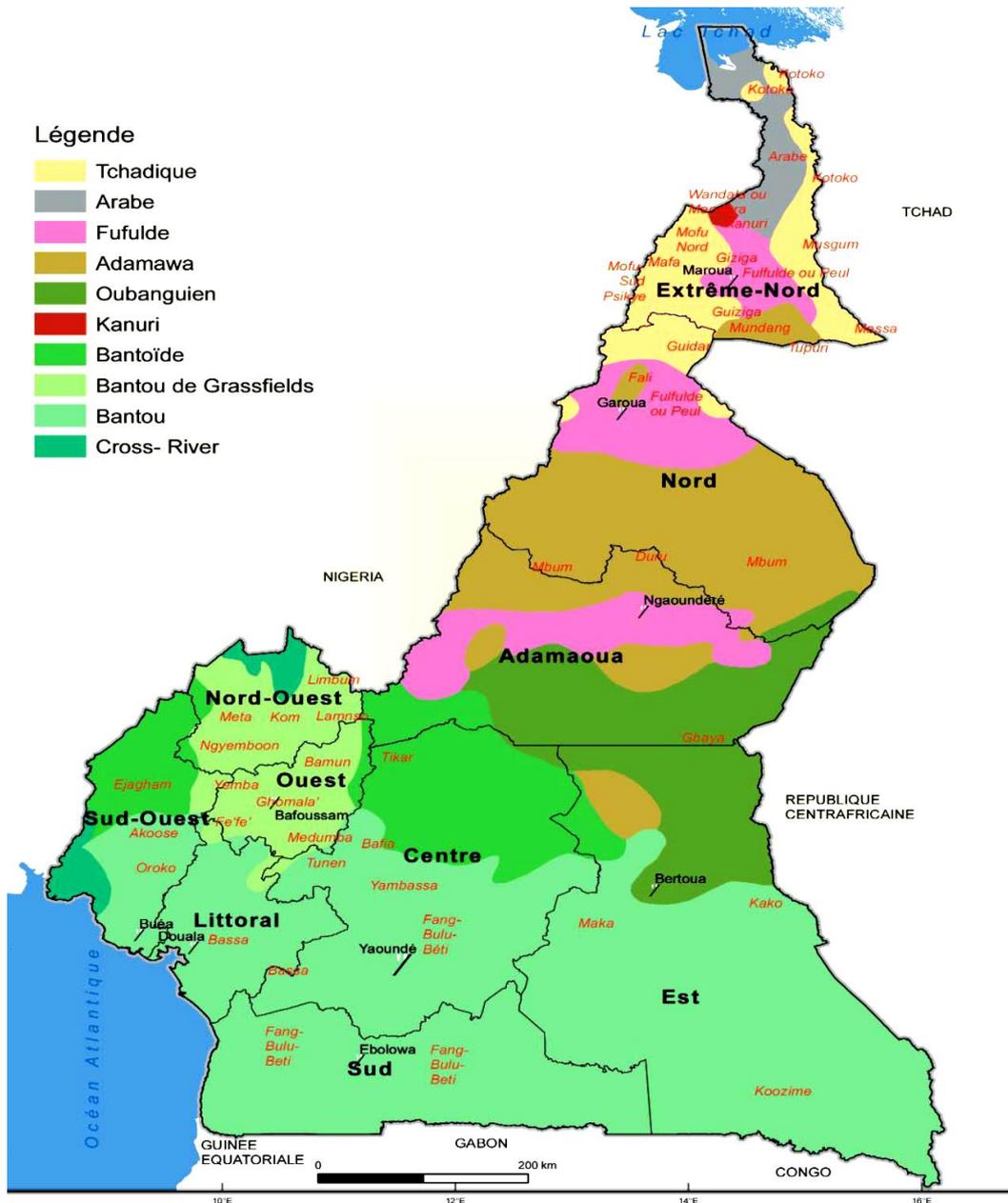
hommes leur font des dons, des offrandes, des sacrifices en fonction de leur demande, nous avons montré plus bas dans un des chapitres ce que par exemple les entités des Manguissa peuvent demander en compensation du service rendu, ce qui diffère d'un univers culturel à un autre en fonction des alliances nouées.

- ✓ Un lieu pour la performance des rituels ; la forêt nous offre un lieu sécurisé pour la réalisation de nos rites et rituels, assez éloignée des yeux des curieux, assez proche des habitations et des cours d'eaux ; elle nous donne autant de points importants des consécration rituelles. Sous l'égide, et avec la permission des ancêtres et des entités de la forêt, des cours d'eaux, la bonne marche de la cérémonie est garantie, ce qui confère aussi à ce lieu ou aux événements qui s'y passent un revêtement sacré. La réussite des rituels dépend d'un nombre déterminé de paramètres entre un lieu habituel, consacré et chargé, le choix de la date et de l'heure de la cérémonie en fonction des jours de chance, de la disposition des astres (lune, soleil, étoiles), mais également et surtout de l'accord des génies régissant sur la forêt, etc.

A travers tous ces exemples pris, nous remarquons que la majorité des éléments sociaux se suivent et sont liés les uns les autres, et tous sont des réponses à des besoins existentiels et toutes ces réponses-là se trouvent dans la forêt, tout ceci nous amène à dire que la forêt est une réalité culturelle, car elle détient en son sein des solutions aux difficultés quotidiennes tels que la médecine, l'alimentation, la spiritualité, l'habitat et l'architecture ; de ce fait nous dirons que la forêt est une constante culturelle dont dépendent les populations et est également une réponse, une solution aux difficultés existentielles.

II.2. Le cadre humain du Centre du Cameroun

Le cadre humain pourrait emmagasiner plusieurs compartiments de la vie sociale des BETI, mais nous concentrant sur le débat qui est le nôtre à savoir celui des rituels féminins, nous ne ferons intervenir que les aspects de la vie sociale qui font intervenir la femme. Allant dans ce sens, les éléments tels que la structure sociale, la parenté, et les institutions qui sous-tendent le vécu culturel de cet univers culturel, leur alimentation, l'agriculture qui est liée à la femme et à tous ses procédés pour l'assainir et la fructifier feront l'objet de la description de ce cachet. Ce cadre humain ne sera pas spécifique qu'aux BETI car il serait limité. Les Manguissa faisant partis du grand groupe beti et ne saucissonnant pas la réalité des BETI aux peuples voisins, environnants, nous avons mis ensembles une réalité à des points minimes de divergence.



Carte 1 : Carte ethnique du Cameroun

II.2.1. L'origine des Beti

Plusieurs textes mythologiques peuvent expliquer l'origine des Beti et leur arrivée sur les terres qu'ils occupent actuellement entre autre celui de la traversée de la Sanaga sur le dos d'un serpent, et celui de la création de ce groupe par un ancêtre commun aux Basà'á, aux Beti et aux Bulu. Selon un de ces textes, ces trois peuples ont un ancêtre commun nommé *Nanga* qui a engendré les enfants : Kolo beti, Eton beti, Mvele beti, Mvan beti, Meka beti, Bulu beti, sera engendré par la fille unique de Nanga beti, la mère du peuple bulu. De ce fait, les Bulu ne sont pas des Beti parce que ce sont les petits-fils de Nanga, et les neveux des enfants de Nanga. C'est

la raison pour laquelle ils sont appelés *ba ngôn beti*, ce qui signifie les neveux, ou les enfants de la fille beti, c'est la raison de la démarcation géographique de ces deux peuples, la fille beti étant allée en mariage est allée peuplée d'autres horizons ; ses frères sont donc restés dans le Centre et elle s'est posée au Sud, d'où les deux zones à étudier dans cette partie de ce chapitre. . De ce fait, nous pouvons dire que les principaux groupes ethniques beti sont : les Eton, les Ewondo, les Bene, les Manguissa, les Mvele, les Enoah.

La région qu'occupent ces groupes couvre environ 180.000 km² au Nord par la Sanaga, au Sud par le Ntem et l'embouchure de l'Ogoué, à l'Est par les forêts domaines des Basà'á, à l'Ouest par les Maka et les badjoué. Le peuple beti se retrouve en majorité dans les Départements du Nyong et So'o, du Nyong et Mfoumou, de la Mefou et Akono. Nous nous attèlerons à mettre un accent sur leur répartition sur le plan géographique, afin de mieux en extraire le nectar épistémologique en le mettant en relation avec la réalité étudiée, par là même nous avons ébauché avec l'aspect hydrique de ces deux paysages culturels.

II.2.2. La structure sociale des Beti

La structure sociale des Beti est une microstructure patrilinéaire dont la cellule de base est le *nda bôt*, traduit comme « maison des gens, des hommes » ou famille étendue. Cet agencement familial y est considéré comme l'axe central sur lequel repose et s'accroche tout fonctionnement et explication de la parentèle. Dans la plupart des cas, c'est la mise ensemble, l'association de plusieurs familles, qui se réunissent pour former un village, c'est ce village qui prend donc le nom de *mfagh* dont le pluriel se dit *minfagh*. Ces *memda me bôt*, entendu ici comme familles sont rassemblés autour d'un *ntol* : (l'aîné de la famille), sont la plupart du temps des *esa* ou lignages qui rassemblées forment un *mvok ou mvog* entendu ici comme clan (il peut aussi s'identifier à une unité de résidence territoriale) dont le patronyme désigne, soit celui de l'ancêtre masculin, soit de l'ancêtre commun féminin fondateur du lignage. L'organisation traditionnelle beti se traduit comme suit : la nation, *Ayôn/dzan* ou le lignage, *Mvog* ou le clan, *Nda bôt* ou famille, au sens élargi, étendu mais pas nucléaire. A la suite de la structuration de la parentèle, nous verrons quelques institutions qui mettent en avant la contribution de la femme dans l'architecture sociale des Beti

II.2.3. Une institution culturelle chez les Beti

Comme nous l'avons dit plus haut, les institutions existent chez les Beti, mais celles qui nous intéressent sont attribuées à la femme, car elles y jouent un rôle majeur. C'est le cas entre autres, la dot qui est une réalité structurant le paysage social beti. Elle est une pratique régie par la réciprocité, la compensation pour cimenter une alliance entre deux familles, deux clans. C'est la base même du troc, mais un échange dont la symbolique qui sous-tend la contrepartie de la femme qui va fonder une nouvelle famille est la valeur essentielle de cet acte. Les familles mettent un point d'honneur à sceller l'alliance des deux familles par une compensation qui n'est pas uniquement du ressort de la matérialité, car l'aspect matériel ne survient qu'après le déclin du mariage par *mvol* ou mariage par échange de femmes, ou la venue avec la mariée des servantes qui trouveront grâce aux yeux des hommes de la famille ou du clan, des valeurs de la jeune fille, mais surtout de sa capacité de peuplement, en d'autres termes de fécondité. Avant la fécondité cependant, plusieurs capacités entrent en ligne de compte comme l'instruction maritale, le caractère fécondant de la femme (*veban*), critère important car il sert certes à évaluer cette dernière. Elle est déjà respectée de par son statut de femme parce qu'elle vient agrandir la famille qui la reçoit et c'est aussi un moyen d'augmenter des paliers sur la stratification de la parenté. Connue comme un moyen, un prestige et du respect pour la famille de la jeune fille d'envoyer une femme surtout si elle est féconde ajouter une plus-value à un autre clan, la fille est un excellent moyen d'intégration et de valorisation dans un univers culturel où le mariage est une forme de réussite et d'accomplissement, d'aboutissement d'une longue et stricte formation administrée, soit par les femmes d'une confrérie, soit par la maman, ou encore même par les tantes paternelles. Elle apprend comment tenir un foyer, comment s'occuper de son mari, entretenir de bons rapports avec les coépouses, les membres du clan, du lignage, comment assurer la survie de la famille, l'avenir de ses enfants, comment participer à la fluctuation économique de son mari, etc.

II.2.4. Quelques évènements nécessitant des rituels chez les Betis

Comme tous les groupes ethniques, les Beti accordent de l'importance à des événements de passage d'un état à un autre, de la vie à la mort, de la grossesse à l'enfantement, etc.

❖ **La naissance** : la naissance est un fait qui arrive à la suite des cérémonies rituelles qui ont précédé la conception et qui vont succéder la naissance à savoir : *l'eban abum eyomolo meki mefan*, *le bisabega*, *l'efangabendoman ou nsila*, *l'esali esok ekam kombo*, *le ndan-moan* par

exemple précède le retour des rapports sexuels entre les deux conjoints. Le nombre d'années requis par les parents pour se mettre au travail pour en concevoir un autre, ça peut-être un (1), deux (2) ans. « *Ndan-moan* » est le signe d'être « passé outre l'enfant » avant son sevrage ce qui peut donner lieu à des maladies dont la symptomatologie peut varier d'un enfant à un autre tels que : la maigreur, le manque d'appétit, la pâleur ou l'anémie, etc. Plus la maman le nourrit avec un « lait pollué », plus la maladie s'aggrave. Si le diagnostic n'est pas rapidement posé et que la prise en charge n'est pas exécutée par les femmes ou la maman elle-même la mort du bébé peut s'en suivre. Pour soigner le nourrisson, le procédé est le suivant :

Les parents se placent de chaque côté du bébé, signe de leurs relations de réciprocité puis l'un rejoint l'autre en passant au-dessus de son enfant, ou bien ils poussent le lit de l'enfant derrière le leur contre le mur. C'est le moment du passage de la solidarité qui va permettre la rencontre pour une coopération nouvelle. L'acte conjugal accompli les deux époux font leur toilette, dont l'eau (masculine et féminine) est soigneusement conservée. Au petit matin, avec des herbes magiques mêlées à cette eau, la maman purge le jeune enfant. Désormais leurs unions ne nuiront plus à la vie de l'enfant, s'il tombait malade, anyos, à cause de cette période de transition, la maman lui administrerait la même purge. Bochet de Thé (1966).

C'est ainsi que nous voyons la complémentarité même au niveau de la création, de la conception, car c'est l'homme qui dépose la semence, et la femme entretient donc cette semence, en créant un environnement d'interaction entre elle et le bébé à venir. L'accouchement qui est l'accomplissement de cette complémentarité se passait dans le silence et le secret total, par empreint de mystère. Il est accompagné de femmes expérimentées mais surtout de volonté pour la mère de mettre au monde son enfant dans une sphère protégée tels le derrière d'une case, ou dans la forêt. L'accoucheuse enterre soigneusement le placenta derrière la maison, étant donné qu'il est gage de fécondité ; s'il arrivait qu'il tombe entre de mauvaises mains ou déterré par un animal, cela compromettrait les chances de réussite de l'avenir de l'enfant naissant. C'est la raison pour laquelle ceci ne peut-être fait que par une personne d'expérience ou une femme prêtresse.

❖ **La mort** : la mort est un sujet aussi important que la vie dans les sociétés négro-africaines et beti en particulier. Pour certains, la mort est la cessation de la vie, pour d'autres ce n'est qu'une étape, un rite de passage qui permet de mieux amorcer la vie et préparer sa réincarnation et d'être de manière efficiente au service de sa famille et de sa communauté. Tout dépendra donc, de la façon de mener sa vie terrestre. Le caractère éthique d'une vie pendant son vécu avec ses frères n'est pas le seul critère qui entre en compte qu'en à la prise en charge mortuaire d'un individu chez les Beti, son cérémonial, le lieu, le rang social (chef de famille, chef de clan, chef et membre de confrérie) et les participants à ses obsèques vont également influencer la tenue et le déroulement de ces funérailles. Dans le cadre d'un homme de rang

distingué ou d'un planteur, cultivateur, toute la famille est convoquée. Les membres de la famille se rassemblent pour parler du défunt. Les frères du défunt pour la circonstance célèbrent ses hauts faits, se moquent de lui sur des sujets et faits dont il avait été prévenu de son vivant, mais qu'il n'a pas pris en considération, ni au sérieux ces faits qui lui ont portés préjudice, ou pire encore lui ont coûté la vie. Ses sœurs et leurs fils (*les minkal*) se chargeront ensuite de chercher les coupables et de faire justice au mort, c'est cette recherche qui est liée à l'Esani.

Les cérémonies de veuvage quant à elles sont un long et cadencé rite de passage destiné d'une part, à délivrer la femme de la mort, d'autre part à se séparer en bons termes avec le défunt, ensuite honorer la vie de celui-ci en prenant sa bénédiction quant aux échéances futures. La mort d'un membre de confrérie se passe dans le secret de la confrérie, puisque l'on considère ce groupe comme indépendant des autres sur la gestion de certains cas de figure (mort d'un membre), car les rites de passation de pouvoir, de purification avant le voyage sont propres à cette caste, dépendants des autres, car un pan de cette cérémonie se fait publiquement avec la participation des dignitaires d'autres confréries au rayonnement de la phase publique du cérémonial, le rite privé s'étant déjà tenu dans le secret et la pythie ayant déjà été enterrée. Si tout a été pris en compte, la transmission de « la marmite du pays » se fera avec le nouveau récipiendaire. Si ce dernier n'a pas été désigné avant le décès, il va falloir le trouver au préalable avant d'amorcer tout rite. A la suite de la mort, nous célébrerons la vie, la renaissance par le processus alimentaire, culturel et productif de ce qui se trouve dans nos assiettes, c'est-à-dire l'explication de la distance entre le consommé et le consommateur.

2.5. L'alimentation et l'agriculture chez les Beti

Les Beti sont des peuples de la forêt. Ils ont appris à la connaître, communiquer avec elle, et l'appivoiser. C'est de ce système de cohabitation entre l'homme et la forêt qu'ont découlé la majorité des réalisations citées tout au long de ce travail à savoir : terre fertile, lieu de culte, disposition de chasse, approvisionnement en médicament, etc. De ce fait, la relation d'entraide entre l'homme et la forêt prise comme un élément culturel est établie. Ainsi les deux parties posent des actes signifiants pour ne pas porter préjudice à l'autre. C'est ainsi que les Beti en général et les Manguissa en particulier pratiquaient et continuent de pratiquer l'agriculture sur brûlis, bien que la mécanisation des cultures prend de plus en plus de l'ampleur sur de grandes étendues de terrain. C'est ainsi que nous distinguerons trois, les cultures vivrières (manioc, maïs, arachide, ignames), les cultures de rente (cacao, café, banane) et les cultures

marachères (tomates, piments, pastèques). Associés à l'agriculture, le ramassage des fruits et baies, la cueillette, la poterie, mais également et surtout la pêche à l'écope /alog/ pratiqué en groupe, car il faut fermer les deux extrémités du cours d'eau, et à l'aide d'un bâton en bois, les femmes se mettent à pêcher poissons qu'elles se partageront et qui compléteront le repas avec l'aliment de base qu'est le manioc et ses dérivés.

Comme autres sauces pour accompagner les aliments de base nous avons l'*okok*, le *kpem*, le *sanga*, le *ndōò*, etc. L'*okok* est un plat que nous retrouvons de plus en plus au sein de la majorité des ménages beti général et manguissa en particulier. Cependant si nous dressons une carte culinaire, nous spécifierons l'*okok* au peuple eton malgré sa vulgarisation. Ce met que l'on accompagne des tubercules de manioc ou de son dérivé, bâton de manioc, est fait à base de feuilles d'*okok* ou *gnetum africanum* découpé finement, bouillies à feu doux avec du jus de pulpe de noix. Les feuilles d'*okok* ayant une constitution dure, il faut les laisser longtemps au feu et y ajouter comme émoullient l'arachide grillé et transformé en pâte. Le *kpem* est un plat qui se compose de feuilles de manioc pilées dans un mortier, puis passées au feu afin que la forte odeur du cru qui s'y dégage s'évapore, on y ajoute le jus de noix de palmier préalablement bouilli et pilé (*kpem isouk*). A ce mélange on peut y ajouter des arachides ou pas. Le *sanga* chez les Ewondo ou *sangla* chez les Eton, tout comme les deux précédents plats, est constitué d'un élément essentiel qu'est la noix de palmier. Il s'agira d'associer feuilles de *zōōm* ou de *kpem* au maïs égrainé frais ou sec. Le *ndōò* est une nourriture assez prisée chez les Bulu, constituée de pétales solide que l'on obtient du noyau de Mango après qu'elle a été triturée. Cette pétale est nettoyée et débarrassée de son revêtement, ensuite grillée et écrasée afin d'en produire une sauce.

Cette énumération alimentaire des Beti est en majorité constituée des éléments que nous retrouvons le plus dans leur environnement immédiat. Ensuite ils les utilisent pour leurs vertus médicinales, et l'appréciation faite tour à tour par les morts et par les dignitaires qui aspirent à participer ou participent à des rituels, ainsi que les représentations symboliques et culturelles qui fondent la compréhension de chaque plante, sans oublier l'association d'autres composantes de ces mets qui sont tout aussi importantes. A ces repas, on peut y ajouter des boissons tels que : le vin de palme considéré comme une ambrosie pour ces populations et usé dans les rites pour son goût et la symbolique aussi bien en couleur qu'en consistance, l'odontol ou liqueur de maïs fermentée, etc. Ces breuvages participent à la cohésion sociale à travers leur consommation pendant des événements de réjouissances, de malheur mais surtout lors des cérémonies rituelles.

III. LE CADRE NATUREL DE LA RECHERCHE CHEZ LES BAMOUN

Les Bamoun sont situés dans la région du Grass land qu'elle partage avec les Bamiléké, les Tikars et les Bansa avec qui ils ont des ancêtres communs. Dans le cadre de notre recherche, nous ne travaillons pas sur l'entièreté du peuple bamoun est vaste, mais nous retiendrons des morceaux choisis dans les cadres physique et humains qui entrent en droite ligne pour la compréhension des rituels féminins.

III.1. Le cadre physique des Bamoun

Le peuple fait partie du grand-Ouest camerounais. Il est limitrophe avec les populations du Nord-Ouest avec lesquelles ils partagent d'ailleurs une histoire. Comme les autres peuples précités, il sera question chez les Bamoun de relever dans leur environnement physique et humain des éléments qui entrent dans la complétude mais aussi qui favorisent la matérialisation des rituels féminins dans cette partie du pays, car comme nous le savons c'est une symbiose qui se crée entre les femmes célébrant ces rituels et leur biotope. Elles doivent la connaître, la maîtriser, beaucoup iront même jusqu'à dire la dompter, car c'est aussi cela être initié.

III.1. 1. L'hydrographie

Le grand-Ouest, est irrigué par quatre rivières principales qui sont des affluents des grands cours d'eaux et arrosent toute cette région et celle des Bamoun en particulier. Ainsi, nous avons la Mape au Nord, affluent du Mbam, le Nkam au Sud-Ouest, fleuve côtier qui sous le nom du Wouri se jette dans la mer à Douala, il draine la bordure Sud-Ouest du plateau bamiléké et la région de Dschang, le Ndé au Sud-Est, affluent du Noun qui draine l'essentiel des confins ouest après avoir pris sa source dans le massif de l'Oku, puis sillonne dans la plaine de ndop aujourd'hui inondée par l'ouvrage de retenue de Bamendjin. Le Noun reçoit en rive droite deux affluents d'égale importance couvrant le plateau bamiléké. Ce sont la Mifi-Nord et la Mifi-Sud. En gauche, le Noun accueille en son sein de petits affluents issus de l'intérieur du pays bamoun. Il se jette dans le Mbam, une des affluents majeurs de la Sanaga. La connaissance des différents cours d'eau même s'ils sont du ressort des grands rituels masculins où les femmes peuvent aussi être associées, il n'en demeure pas moins que la connaissance de leurs affluents moins prisés et facilement plus accessibles par les femmes pour leurs rituels est d'une grande importance car la majorité des rituels de purifications s'y font, et même si ces derniers sont matérialisés dans une case, c'est uniquement l'eau de cette rivière couissante qui est requise,

ainsi elles ont en microquantité la rivière. De plus la connaissance des périodes de crues et de décrues est tout aussi importante car elle leur permettra d'estimer approximativement à quelle période faire tel ou tel rite, n'oublions pas que ces femmes ont un calendrier rituel en fonction des précisions comme la position de la lune (pleine lune), le début des semences, la récolte des vivres, la saison des pluies, la saison sèche, etc. Le calendrier des rituels est surtout cyclique et marque le début et la fin d'un cycle, d'une période et de ce fait exige des rituels de renouvellement pour l'ère qui commence et ceux de séparation pour celle qui se termine, avec son lot de rituels de remerciement aux ancêtres suivi de dons en nature et de vins. La maîtrise de ces conditionnalités repose aussi sur la connaissance de la pluviométrie et du climat ; climat puisqu'il s'agit de lui sera notre prochain point.

III.1.2. Le climat et la culture

La région de l'Ouest Cameroun est dominée par un climat équatorial de type Cameroun en, elle comporte deux grandes saisons : une saison sèche qui va d'octobre à novembre, puis de mars à avril, la durée de cette période conditionne les cultures ; celles-ci exigent une période d'humidité plus ou moins longue pour commencer à produire des résultats visibles et une saison pluvieuse qui commence en mars-avril, jusqu'en octobre-novembre. Vers janvier c'est le règne de l'harmattan, vent froid et sec venant du nord. Tandis que vers juillet les vents humides venant de la mer remontent vers l'ouest c'est la saison humide. Justement ce climat de fraîcheur constante et de soleil en partie conditionne un type de culture que l'on ne retrouve pas ailleurs ou presque à cause de la typologie de ce climat. Ainsi nous avons : les productions vivrières, maraichères et de rente. Comme nous l'avons dit plus haut, l'hydrographie et le climat dépendent l'un de l'autre et nous permettent, de mieux assimiler l'agenda rituel des femmes bamoun. Le climat nous permet, de répertorier les rituels organisés pendant la saison sèche et les rituels célébrés, pendant la saison pluvieuse ainsi, elles sauront vers quel cours d'eau se tourner si les uns ou les autres sont en crue ou en décrue. Pour être une bonne initiée, il faut déjà maîtriser les rites et leurs typologies, observer et pouvoir interpréter les manifestations de la nature enfin respecter les modalités de cette nature pour ne faire qu'un avec elle. A la suite de l'hydrographie et du climat, force est de constater que certains rituels se réalisent dans les lieux élevés, ou les grottes creusés dans la roche, ce qui nous emmènera à étudier le relief du pays bamoun.

III.1.3. Le relief

Comme la majorité des peuples négro-africains, les Bamoun ont su s'adapter à leur environnement et contextualiser leurs ethnométhodes au gré des particules constituant ce milieu, c'est ainsi que nous retrouverons donc des rituels performés sur des plateaux qu'en compte le grand-ouest, c'est le cas des plateaux bamiléké et bamoun. Ces plateaux sur lesquels sont répertoriés plusieurs reliefs volcaniques tels que le mont Oku, le mont Bamboutos et le mont Manengouba. Tous ces édifices naturels ne sont pas la particularité du peuple bamoun qui a su tirer parti de sa présence et a combiné avec le rendu qu'il apportait aux cérémonies, mais également et surtout les représentations, les mythes qui sous-tendent leurs fréquentations aussi bien sur le plan touristique que rituel. A foubot se dresse le massif volcanique de Mbapit dont le plus haut sommet dépasse les 2000 mètres. Le lac Mbapit est enchâssé dans un large cratère caractérisé par un pic. Il faut aussi signaler le lac de Bahan, les lacs de Koupa-matapit, Patmougodam et Monon. Cependant, les rituels à ces endroits spécifiques et pour la plupart à l'écart des habitations nécessitent des dons pour une entraide effective, mais ces présents existent dans l'entourage proche ou à l'état sauvage autrement dit, d'où la faune et la flore chez les Bamoun.

III.1.4. La faune et la flore

La vallée du Noun est une excellente zone de chasse, on peut y trouver les buffles (qui sont d'ailleurs prisés lors des rituels réservés aux hommes mais dont les femmes surtout celles ménopausées et appartenant aux castes ont la lourde responsabilité d'accommoder, puis également des hippopotames, etc. Les Bamoun sont des éleveurs de bœufs, de porcs, et des chevaux. La végétation primitive a complètement disparu par l'occupation humaine, savane aux arbres très peu nombreux occupe presque tous les terrains non cultivés. Dans les plaines périodiquement inondées du Noun et des affluents, près de Njitapon, du Nja et du Mbapit, etc., subsistent encore des esquisses de forêts marécageuses où poussent encore des essences médicinales nécessaires pour les rituels. Malgré la disparition des massifs au profit des cultures et de l'élevage. Les cultures, dans leur élasticité subsistent et réussissent toujours à s'adapter et à survivre même dans les endroits les plus inhospitaliers. Cette capacité de résilience qui les caractérise est le secret de leur survie dans un monde en perpétuel changement et en cela les Bamoun l'ont compris et y ont adopté les principes du *comme si*, pour pallier aux manquements ou absences prescrites par les devanciers qui eux-mêmes l'ont calqué sur une représentation et des gestes mythologiques gènesiaques.

III.2. Le cadre humain de la recherche chez les Bamoun

Nous entamerons ce fragment, par l'aspect historique qui pour nous est la base significative, des faits observés pendant notre collecte des données, et des regroupements qui ont donné une aussi grande visibilité au peuple bamoun, aussi bien sur le plan culturel pris ici comme un tout complexe, une réponse aux problèmes de la quotidienneté, mais précisément sur le domaine des rites et rituels.

III.2.1. Bref aperçu historique du peuple bamoun

L'actuel territoire des Bamoun, a été unifié par les Tikar en plusieurs étapes. Approximativement vers la fin du XIV^{ème} siècle, une délégation de 500 personnes a franchi le fleuve Noun à la suite du prince Nchare qui soumit sept principautés avant, de s'établir dans un premier temps à Djimom. Il faut noter ici que ce cortège aussi imposant est celui, des peuples que ses prédécesseurs ont conquis lors des combats et se sont acquis à la limite par contrainte et à la cause conquérante du prince Nchare en route pour ce qui deviendra plus tard la capitale Fouban. L'Etat bamoun y est proclamé et Djimom devient la première capitale du royaume.

Dans son avancée conquérante, de Djimom le prince Nchare conquiert plusieurs autres peuples et arrive à Fouban où il établira sa nouvelle capitale, après avoir vaincu les Ba M'ben qui étaient le principal peuple résidant à Fouban. Il (Nchare) réinstalle ce peuple dans un des multiples quartiers de sa nouvelle capitale. A la mort de Nchare, Mbuombuo devint le onzième monarque. Il entreprit donc de grandes conquêtes aux frontières naturelles du Mbam, de la Mape et du Noun. De ce fait, le peuple bamoun est donc une fédération de peuples ; on parle d'environ une centaine de groupes ethniques et les « *tùe* » qui ont été soumis, soit par la ruse, soit par la force, sont devenus des Bamoun.

Ce pan de l'histoire nous importe, car elle nous renseigne sur l'origine des Bamoun qui découlent des Tikar ; ce qui explique la prégnance de ce peuple fondateur dans l'ouverture des rites, l'accompagnement des rites , et il faut le dire pourtant, les grandes articulations des rituels sont segmentées et les Tikar sont les maîtres du sacrum rituel lors des cérémonies d'intronisation du roi et autres, parce qu'ils étaient les premiers occupants de ces terres et ont noué des alliances avec les entités naturelles et environnementales de la zone et détiennent donc le code des rituels pour ouvrir les arcanes. Il en de même pour les autres peuples qui constituent la fédération bamoun, ceux-ci en sont devenus bamoun par moulage culturel, mais ont à la base une culture et ont chacun des réalités culturelles et rituelles qu'ils ont potentialisées en

actualisant la culture bamoun et la religion musulmane, même au moment de célébrer leurs rites, d'invoquer leurs dieux et leurs ancêtres. Ce sont ces peuples qui, sont la plupart constitués en confréries féminines pour organiser des rituels dans les différents domaines de la société, domaines sur lesquels nous reviendrons tout au long de notre travail.

III.2.2. L'organisation politique du pouvoir des Bamoun

Comme nous l'avons dit plus haut le peuple bamoun est à lui seul une fédération de plusieurs sociocultures dont l'adhésion a été effective après des combats partir desquels elles ont été vaincues et se sont rattachées à ce conglomérat. C'est sur cette base que toute activité ou domaine s'organise. De ce fait l'organisation politique ne va pas échapper à cette règle, nous verrons donc une organisation compartimentée avec chaque strate jouant un rôle précis ; cette fonction est souvent rattachée à l'histoire des vainqueurs et des vaincus, le tout sous la commande, la houlette du roi. Le pouvoir est donc contrôlé par le roi qui cependant n'a pas le droit de prendre des décisions sans l'aval d'un collège de personnalités organisé en caste. L'on parle donc de gestion participative afin de maintenir la cohésion en faisant participer toutes les strates sociales et en donnant une certaine dignité aux peuples conquis afin qu'ils se sentent chez eux. Ceci va découler de source et amène la stratification sociale à soutenir le pouvoir du roi.

Le pouvoir chez les Bamoun est pyramidal avec pour sommité, pour représentant le roi qui a l'obligance de rendre des comptes sur la gestion du pays lors d'une cérémonie rituelle rendue publique et devenue un rendez-vous culturel. C'est pendant cette manifestation annuelle qu'il est mis à la barre et doit répondre de ses faits. Le pays bamoun est organisé comme un état, car chaque secteur important de la vie quotidienne est pris en charge par un responsable nommé par le roi. Nous verrons à la suite de notre travail le mode d'accès aux charges administratives et même rituelles basé sur la nomination et le caractère héréditaire du legs. Ici est dressée la liste des castes qui soutiennent le pouvoir du roi en termes de gestion de la société : à la base le peuple constitué de tous les univers culturels vaincus, au milieu la noblesse : héréditaire ou non, palatine, notables ou membre des confréries masculines, féminines et mixtes, au sommet de la pyramide le roi. Cette stratification nous intéresse, car elle permet de mettre en exergue le processus d'acceptation et de rejet de certaines pratiques culturelles étant donné que le peuple bamoun est issu des Tikar qui détiennent des fragments de connaissance, et la plus éminente c'est le sacrum de ce peuple qui est mis en avant quant à la consécration spirituelle, culturelle et rituelle du nouveau roi. En dehors de ce savoir du peuple initiateur, les bamoun ont emprunté des peuples conquis une kyrielle d'ethnométhodes qu'ils ont instituées comme les leurs, car

étant déjà une et même groupe ethnique, cependant la fusion de toute cette fédération de plusieurs sociocultures, comme nous l'avons relevé plus haut, n'a pas empêché ces peuples (ceux conquis) malgré l'emprunt des différents éléments culturels de chaque sous groupement composant leur peuple bamoun de conserver leur singularité. C'est dans cette spécificité que nous retrouvons un fond rituel différent de ce qui est usé dans le cadre de l'administration royale.

III.2.3. La religion des Bamoun

Avant la conquête musulmane qui n'est pas totale, les Bamoun pratiquaient une spiritualité mêlant sagesse à propos d'un maître du monde appelé *nyi-nyi*, culte des êtres devanciers, croyance en l'interdépendance entre le règne animal, minéral, végétal, et divin. La femme était associée à une multitude de rites entre autres, ceux de la fertilité des sols et des êtres humains. Les Bamoun de cette époque croyaient et continuent à croire à cette pratique séculaire, car il y a encore des adeptes de cette spiritualité malgré le contexte islamisé qui pensent que toute chose possède une âme et que cette âme est le centre de toute activité vitale. Comme conséquence à cette croyance, ils représentaient et personnifiaient les divinités par des statues et masques qu'eux-mêmes fabriquaient en tant que bons artisans sculpteurs. Le Bamoun de par l'étroitesse de ses relations avec les entités de tout règne savait apaiser leur courroux lorsque ces dernières étaient en colère, ou même juste les récompenser avec une bonne récolte lors des rituels de renouvellement du royaume, ceci par le biais des sacrifices du petit bétail qu'ils élèvent. Pour eux le sacrifice occupe une place importante dans la relation d'entraide qu'ils entretiennent avec les ancêtres. Les Bamoun ont une connaissance approfondie sur les plantes médicinales, sur les arcanes, pour venir à bout d'une multitude de maladies, et une connaissance qu'ils disent leur avoir été confiée par les ancêtres lors des alliances qu'ils nouaient avec ces derniers. Fondamentalement, le Bamoun garde en tête et par action les préceptes des ancêtres, comment les appeler, les honorer et eux à leur tour savent comment le récompenser.

CHAPITRE II :

**L'ETAT DE LA QUESTION SUR LE SACRE INITIATIQUE
FEMININ, LE POUVOIR, LES CADRES THEORIQUES ET**

MODELES D'ANALYSE.

La revue de la littérature peut être définie comme l'ensemble des ouvrages ayant un trait, un lien, un rapport avec le sujet abordé. C'est dans ce même ordre d'idées qu'Aktouf (1992 : 87) la définit comme *l'état des connaissances sur un sujet*. Elle se subdivise en plusieurs versants. Le choix du type de revue de la littérature dépend des thématiques abordées, de la nature des données collectées, de l'orientation donnée à notre travail entre autres. C'est dans cette optique que nous avons choisi la revue de la littérature thématique. Les concepts abordés vont nous aider à avoir une meilleure compréhension du sujet évoqué. C'est par contre à ce niveau que nous allons appliquer la constance chronologique, c'est-à-dire que sachant que la pratique culturelle étudiée, explicitée, ethnographiée, analysée, et interprétée ne naît pas ex-nihilo, elle a connu des antécédents culturels qui dans une moindre mesure ont permis, ou accéléré sa création, la naissance de l'item, de l'artefact culturel à étudier, dans d'autres cas ont modifié le fait culturel. Face à ces différents angles de vues sus-évoquées, le fait selon lequel tout trait culturel est soumis à un ancrage culturel, quel meilleur ancrage que celui mythologique. Face à cette base établie, notre sujet n'échappe pas à cette règle. C'est de ce fait que nous allons établir de manière diachronique la mythologie aux étapes intermédiaires jusqu'à la réalité sociale à étudier dont les concepts à étudier sont : le sacré, le sacré initiatique féminin, le rite, le rituel, le pouvoir, le pouvoir féminin, etc.

Comme son nom l'indique, la revue de littérature thématique est la mise en relief des différents concepts clés qui vont sous-tendre la compréhension des thématiques abordées. Ainsi, l'évolution peut être chronologique, diachronique, spatio-temporel, ou même encore mettant en branle de la technique de l'entonnoir. L'important est de mettre en lumière les phases, qui précèdent ou succèdent à la matérialisation des rites et rituels en terme d'intelligibilité des confréries féminines. Dans le cadre du sacré initiatique, le caractère pinacle des rites et rituels ne peut être mis en valeur sans le restituer à ses origines mythologiques.

II.1. Le modèle génésiaque mythologique comme socle de la compréhension du sacré initiatique féminin

Le modèle génésiaque mythologique dans sa structure est constitué de trois concepts à savoir : modèle, génésiaque et mythologique. La quintessence de ces notions et leurs multiples déclinaisons sont explicitées dans la fraction suivante. Nous introduirons cette fraction par l'expression mythologique.

Plusieurs auteurs, se sont pris au jeu de la définition et de l'analyse du mot mythologique mais sous sa forme réduite à savoir le mythe. Ainsi, pour Mircea Eliade., (1963 :

16) *le mythe est un récit imaginaire racontant une histoire sacrée, un événement qui s'est passé dans le temps primordial et comment cette réalité est venue à l'existence. C'est alors le récit d'une création.* Il peut être écrit ou verbal, réel ou construit de toute pièce. Ensuite, c'est une narration qui n'est pas récente car elle tire sa substantialité des années d'origine de la structure dont elle est tributaire. Puis, le même exposé met en place les mécanismes de survie mais aussi et surtout de subsistance et de résilience. Enfin, le mythe est le condensé des origines d'un peuple, le rapport épistémologique à l'anthropogénèse, à la cosmogénèse, et à la création d'un univers culturel. Le mythe étant relié en droite ligne au sacré, et étant donné que l'imaginaire n'est pas non plus à dissocier du sacré, nous dirons à cet effet que c'est l'imaginaire fonde le sacré et le sacré sous-tend et tient de structure au rite.

De ce qui précède, nous sommes amenée à reconsidérer notre vision quant aux histoires dont on attribue plus de l'affect, des a priori, des jugements de valeurs sur telle ou telle réalité comme détenant des pans entiers de vérités sur les réalités étudiées ou vécues au quotidien. C'est le cas, pour nous lorsque nous nous sommes arrêtée sur des paroles que d'aucuns estiment ou manipuleraient avec des pincettes parce que les considérant comme des obscénités, des déviances, les chants des femmes des confréries comportant des mots et concepts usés et accentués, avec l'intonation de la langue et on pour exprimer la grosseur et le caractère sexuel de certaines parties de leur anatomie, nous ont aidé d'une part à faire le lien entre le corps de la femme et la gestuelle répétée lors des rituels et d'autre part, à attribuer un sens à travers les récits mythologiques aux dispositions corporelles, géométriques et parfois chromatiques.

Dans la même veine, Jean-Claude Barbier (1985 : 26) donne cette définition : *œuvre humaine, le mythe peut apparaître comme une superstructure destinée à justifier un ordre établi, loin que son impartialité à cet égard soit mise en doute, elle se confirme au contraire, car le mythe se présente ainsi comme ce qu'une « classe », la « classe dominante » constituée par les aînés, pense.* Avant toute analyse, nous remarquons que selon l'auteur, le mythe est de prime à bord une création humaine et par conséquent un fait culturel pris comme élément de solutionnement d'une difficulté. D'autre part, le mythe est une institution qui se distingue de par sa position plus élevée, dominante des autres institutions parce qu'elle est porteuse d'un corpus endogène d'origine, contribuant à former un creuset de polysémisme symbolisme. Enfin, le mythe est le siège de la connaissance des origines transmises par les aînés et de la connaissance du passé, et qui du fait de sa neutralité, son intégralité, sa complexité et son influence apportent une explication originelle et endosémique aux pratiques culturelles observées dans cette communauté. Cette présentation n'est pas éloignée de celle de Louis Mallart-Guimera (1981 : 159) pour lequel *les mythes constituent les paradigmes de tout acte humain significatif.* C'est le

dictionnaire de sens et signification de tout acte posé en communauté ; parce qu'il en est ainsi aucune action ne saurait ne pas avoir une explication. Le mythe est une création humaine, une action culturalisée et culturelle qui se situe aux confins de tout outillage cognitif, mais également un dispositif qui a un lien étroit avec l'architecture sociale ambiante, puisque c'est d'elle qu'est inspirée l'actuelle organisation. Selon l'auteur en parlant du mythe, il est le prolongement du vécu, de la pensée et de l'expérience des devanciers à travers moult expérimentations précisées par Eliade (1963 : 23), *le mythe raconte une histoire, une histoire sacrée, il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des commencements. C'est cette irruption du sacré qui fonde réellement le monde et qui le fait tel qu'il est aujourd'hui*. Tout le vécu contemporain n'est qu'une copie de ce qui a déjà existé, il n'y a rien de nouveau sous le soleil. C'est d'ailleurs ce sens de l'observation et ces essais qui ont permis la mise en base de ce qui est de l'ordre du permis et du non permis, du sacré et du profane, du collectif et de l'individuel comme nous le verrons au sujet des actes sociétaux, mais surtout des rites et rituels, ainsi Le mythe se présente comme un vade-mecum des cultures. Le caractère juste, droit, loyal en un mot la morale qui entoure la consistance du mythe est plus qu'importante pour légitimer sa sacralité. Cet aspect lance d'ailleurs un pavé dans la marre en ressortant la relation qui n'est pas des moindres entre la morale, l'éthique et le sacré, ainsi *le mythe illustre le sacré, et le décrit dans ses moindres détails, de ses origines à son application, conduction ; l'usage des rites et des mythes dans l'explication des phénomènes passés, présents, et futurs* (Barbier, 985 : 26). Si nous nous en tenons là, le mythe explicite le rite et tous deux (mythe et rite) ont pour socle le sacré. Ce qui permet de comprendre la préciosité du mythe, mais également son caractère prédominant et obligatoire dans la prise en charge et la compréhension des actes posés. Il suppose aussi que nous vivons quotidiennement avec le mythe car il forme une sphère épistémologique et explicative des événements survenant dans notre organisation sociale. De ce fait, il est intégré dans la matrice cognitive de certains et est reproduit pour la génération par le biais des contes, chantefables, missions régaliennes des organisations confrériques qui reproduisent des gestes génésiaques et génésiques.

Comme nous l'avons précédemment explicité, nous ne reproduisons que les schèmes, ainsi nous recréons le cycle de la vie. Deux axes principaux se dégagent pour saisir le mythe.

Le premier axe voit le mythe comme loi de l'éternel recommencement ou de la régénération à l'image de la représentation que nous nous faisons de la spirale qui explicite la figure par excellence de l'éternel recommencement, d'un début, d'une fin et d'une réincarnation en des supports multiples, c'est ainsi que ces icones cycliques sont tirées des textes mythiques comme l'établit Eliade (1963 : 25), *tout recommence à son début à chaque instant. Le passé*

n'est que la préfiguration du futur. Aucun événement n'est irréversible et aucune transformation, dans un certain sens on peut même dire qu'il ne se produit rien de neuf dans le monde car tout n'est que répétition des mêmes archétypes primordiaux. Pour cet auteur, toute réalité est la réplique d'une autre dans un espace spatio-temporel différent, ou encore, cette réalité est la même action produite dans les années précédentes avec ou pas les mêmes actions et les mêmes acteurs ; par conséquent, nous ne reprenons que les mêmes actions, gestes, dans une ambiance qui elle est tout le temps en action, dynamique. Aussi toute action, est prévue à l'avance parce qu'elle a déjà été déjà vécue. Conséquemment, nous pouvons savoir ce qui fonde la connaissance des aînés. Ce savoir et cette maîtrise sont certes présents, mais vont être soumis à la loi de l'élasticité, la non rigidité, au caractère irréversible des éléments de la culture, comme nous le démontrent les principes de l'épistémologie africaine qui peuvent être considérés comme des pans disséqués des récits mythologiques des peuples africains. Ce dénominateur commun que partagent les cultures négro-africaines se lit au travers du prisme des mythes, bien qu'il soit différent d'un peuple à un autre ; il conduit à une vérité spécifique et culturelle qui peut être relative ou jouir de l'absoluité dans d'autres cultures, toujours est-il chaque culture s'explique par un corpus endosémisé et contextualisé, c'est ce même discours qui s'appuie sur des schèmes d'intelligibilités liés aux origines de ce peuple. Il est for de constater que ce *mythe de l'éternel retour* est en relation avec certains domaines de la vie humaine, mais surtout érigé en exemple de la morale et d'éthique comme le souligne Eliade (1963 : 34), *le mythe de l'éternel retour dont la fonction est de révéler les modèles exemplaires de tous les rites et de toutes les activités humaines significatives : aussi bien l'alimentation ou le mariage que le travail, l'éducation, l'art ou la sagesse.* Comme nous l'avons précisé précédemment, le mythe est une balise, un garde-fou qui oriente, discipline et rappelle les lois énoncées par les devanciers et veille à ce que les lois soient respectées dans certains ressorts de la vie sociale tout en s'adaptant au contexte ambiant. Les mythes sont des exemples à suivre du fait de leur nature ancienne accumulant les expériences, du fait de leur caractère religieux et sacré et ayant une prédominance sur les rites et tout ce qui s'y affèrent. Le mythe a donc pour rôle d'être un exemple et de forger les structures mentales et cognitives sur sa valeur indispensable, capitale, voire vitale. Les mythes sont des mémoires relatées du passé qui, nous permettent de calquer nos vies sur celle des ancêtres et nous rappellent de manière constante le passé.

Le deuxième axe voit le mythe comme structure historique et remémorative. Il permet de rappeler le souvenir des vaillants, des ancêtres qui sont passés de la simple condition d'homme vers la divinité du fait de leur comportement. Loin de nous l'idée de, faire un parallélisme entre le monde des anciens et le monde contemporain, or le passé et le présent sont

consubstantiels, mais il question de tirer des enseignements d'une époque passée mais assez présente pour influencer le vécu communautaire et pour éviter les survivances et créer un continuum entre le passé, le présent et le futur. *Il s'agit d'une commémoration des événements mythiques, mais de leur réitération. Les personnes du mythe sont présentes, on devient leur contemporain. Cela implique aussi qu'on ne vit plus dans le temps chronologique mais dans le temps primordial, le temps ou l'événement a eu lieu pour la première fois* (Eliade, 1963 : 3). Nous sommes donc là, dans la mouvance continuation de l'ordre conçu et de l'ordre vécu.

L'importance du mythe peut se mesurer à une force agissante, mieux encore comme le dit Simone de Beauvoir (1949 : 185), *la puissance des mythes est immense et supérieure à toutes les armées du monde*. Se rapprochant du modèle génésiaque auquel Eliade (1963) attribue une caractéristique, car il est à la création de toute source significative des actes posés. Les mythes sont des récits qui sont pris comme des exemples sont également éducatifs, car ils nous invitent à la bravoure, au courage, rien n'est acquis facilement, il faut produire des efforts pour mériter une récompense, il faut faire des sacrifices pour créer le monde dans lequel nous vivons actuellement. Le mythe met aussi l'accent sur les épopées et les prouesses des entités, mais également leur aspect palpable, tangible, leur matérialité à des moments pour jouer un rôle précis, donnant un coup de pouce à la création. Le mythe se rapporte aussi à la cosmogénèse, à l'anthropogénèse, à la cosmogonie, bref à tout ce qui se rattache, se rapproche ou est au centre d'un discours épistémologique et significatif de la création de tous les règnes vivants et des structures.

Loin d'être un recueil uniquement réservé aux situations communes, profanes, explicables par une partie de la communauté, il est aussi la clé, le mot de passe, le décodeur des items et artefacts qui ne sont du ressort que des individus qui ont subi une certaine transformation par le biais d'une initiation, laquelle a été approuvée par les aînés, les ancêtres et la communauté toute entière. En le mythe, l'auteur décline aussi un rôle défenseur de la culture en tout ce qu'elle peut présenter comme néfaste, destructeur, injuste, à l'encontre de l'être humain ; il argue, disculpe la culture en apportant à chaque fois des arguments, des raisonnements pour la plupart tirés des textes cosmo et anthropogénésique d'une part et des preuves calquées sur des expériences et récits de vies des individus qui ont pour la plupart vécus la même situation. Enfin, le mythe a cette particularité qu'il est sacré, parce qu'il est conçu par des êtres qui ont acquis un statut de privilégié malgré leur mort ; c'est cette sacralité qui donne tout son poids au mythe, qui le rend atemporel et incontestable. Mbonji Edjenguèlè (2005 : 78) écrit à cette suite : *l'ethno-anthropologie à la recherche des explications isolées des faits*

évoqués passerait à côté de leur clé s'il ne les renvoyait les uns aux autres par rapport au contenu des textes cosmogoniques renfermant le modèle archétypal.

En accord avec la théologie africaine, nous pourrions dire que le modèle génésiaque mythologique peut être compris comme le condensé de l'œuvre créatrice des dieux. Il peut être considéré comme le vade-mecum que doit avoir tout négro-africain soucieux d'avoir un corpus explicatif des réalités culturelles qui l'entourent. Ceci pour dire que tout fait culturel ne peut trouver explication que dans le mythe archétypal de la création. Nous y trouvons un corpus idéal détaillé quant à son contexte de création, quant à sa réalisation et au discours endogénéisé que les uns et les autres font de ses extensions. C'est d'ailleurs ce qu'explique Mbonji Edjenguèlè (2005 : 35)

Pour rendre compte d'une pratique sociale, il faut et il suffit de la renvoyer, la référer au modèle génésiaque mythologique ou autre qui l'a inspirée, moulée ou permis sa production ; les faits de culture apparaissent alors comme la reproduction humaine des réalités naturelles et/ ou divines [...] au moment de la genèse de l'univers, l'œuvre créatrice de Dieu et des dieux a suivi des modèles archétypaux que les hommes en société respectent comme patterns mythologique dans leur prolongement ou poursuite créatif sous forme d'inventions culturelles

La connaissance de ces modèles nous permet, une meilleure saisie et une utilisation des éléments environnants. Moults ethnologues en majorité de l'école anthropologique française ont fait l'expérience de la décodification de ces patterns mythologiques. C'est le cas de Marcel Griaule chez les Dogons, avec le vieux Ogotemmelé, Denise Paulme, Dominique Zahan, Jean-Paul Lebeuf, Jacqueline Rouméguière-EBerhardt, etc. Pour comprendre la totalitaire utilitaire des patterns mythologiques, prenons l'exemple de Jacqueline Rouméguière-EBerhardt qui a dévoué toute sa vie à comprendre les sociétés profondes des pays de l'Afrique du Sud-Est, à l'instar des Venda, et leur rite *domba* qui s'inspire du python originel et la prise en compte du lac Fundudzi pour une assimilation complète de ce rite de fécondité et du renouvellement du royaume exécuté par de jeunes filles. C'est dans ce même sillage que Mbonji Edjenguèlè (2005 : 83) renchérit : *autant de choses qui achèvent de montrer que seule la prise en compte du modèle mythologique a permis l'accès à une lecture intelligente des divers niveaux de réalité « évoquée ci-dessus »*. A l'instar de cette approche, chaque socioculture est sous-tendue par un modèle mythologique lié à la génésiaque, à la génésique, et surtout à l'anthropogénèse.

A l'intérieur de ce parangon originel, qui est explicité dans les modèles à la fois théorique (récits et contes), iconographique et mathématique, il est rapporté le processus de création du couple originel. Ce sont ces patterns mythologiques qui sont le socle de la pratique culturelle qui fait de l'homme un être à part et distinct de la femme, aussi bien physiquement que tous les domaines de la vie culturelle des communautés. Tout comme l'homme, la femme a une institution à elle réservée pour divers buts. Mythe /texte mythologique/modèle archétypal

mythologique/pattern mythologique. Mbonji Edjenguèlè (2005 : 35) de dire qu'*au moment de la genèse de l'univers, l'œuvre de Dieu et des dieux a suivi des modèles archétypaux que les hommes en société respectent comme patterns mythologiques dans leur prolongement ou poursuite du processus créatif sous forme d'inventions culturelles*. En d'autres termes, les schématisations matérialisées à travers l'art, mais aussi au travers de l'initiation sont des représentations dont l'inspiration est soutenue par une base mythologique. Après avoir épilogué sur le concept de modèle mythologique, nous nous appesantirons sur la porte d'entrée qui mène au sacré initiatique féminin.

II.1.1. L'initiation comme élément activateur du sacré initiatique féminin

De *initiare* en latin qui veut dire commencer, l'initiation est perçue comme la voûte, la porte d'entrée, la clé, le code d'accès à la plénitude, à l'élévation spirituelle. Elle ne relève pas seulement du domaine de la religiosité, ni même de la sacralité. L'initiation se veut aussi présente dans la quotidienneté. Elle est présente quant à la manière d'aborder les différents rites de passage auxquels peuvent être confrontés les êtres vivants, c'est d'ailleurs dans ce sens qu'Ervin Goffman (1909) parle de « *rite de passage* ». Nous parlons ainsi, de section d'initiation au langage (SIL), à l'adolescence, à l'âge adulte, au mariage, etc. L'initiation dans nos différentes endocultures stipule de prime à bord le choix, la sélection, la maturité, la responsabilité. L'initiation implique aussi le moulage, la transformation d'un statut à un autre. L'initiation est également considérée comme un rituel de sanation de la maladie, du dépassement de l'ordinarité, un rituel de purification du caractère quelconque, un rite de passage vers la « particularité, le particularisme ». Elle donne lieu à une mutation, une élévation à la fois sociale et spirituelle. Elle est le passage du stade embryonnaire en termes d'existence et de recherche de la vérité existentielle au stade d'initié, c'est-à-dire détenteur d'une connaissance certes au stade fœtal. La dualité qui fonde comme toute réalité négro-africaine l'initiation en la présentant sous une double acception à la fois profane et sacrée est un principe qui régit et dirige la compréhension de cette pratique. Ainsi nous dirons que les cérémonies d'initiation sont à la fois :

Profane, du latin *profanum*, est composé de « *pro* » qui signifie « devant » et « *fanum* » c'est-à-dire « lieu consacré, temple ». Ainsi, le profane est étymologiquement quelqu'un qui est devant un lieu sacré, ce qui est différent de celui qui est à l'intérieur d'un lieu consacré. Nous parlons donc de manière manifeste du versant folklorique, accessible, visible par tout le monde, initié comme non initié. Il est de l'ordre du public, il est d'une réalité ordinaire, quelconque, qui n'est

pas consacré, initié, bref qui est ignorant d'une réalité autre que celle dans laquelle il vit. Au travers de cette définition, d'aucuns verront en le profane qu'il se définit par rapport au sacré de manière opposée, mais par la suite nous verrons que ce n'est pas tant l'opposition qui caractérise le profane du sacré.

Sacré, du latin « *sacer* », « *sacra* », « *sacrum* », le sacré est la caractéristique de ce qui est divin, transcendant, caché, etc. Souvent associé au mythe et au rite comme élément fondateur de la spiritualité, des anthropogonies/anthropogénèses, cosmogonies/cosmogénèses, etc., le sacré est la spécificité de ce qui est ont au-delà du commun des Hommes. Aussi considéré comme l'antonyme du profane, le sacré est caché, inviolable, hermétique, qui relève du « mystère », de l'incompréhensible si, nous n'entreprenons pas ce fait en prenant de la hauteur et n'ayant pas subi une transformation, etc.

L'opposition qui peut se dégager de manière définitionnelle ou même sémantique entre le profane et le sacré peut être conçue et perçue autrement, si nous tenons compte de la « *non-absoluité* » de toute réalité culturelle. Dans du profane, on peut retrouver du sacré et dans du sacré du profane, ceci par des idéocodes, des gestes qui peuvent être articulés pendant des cérémonies profanes alors que relevant des rituels cachés. Ceux qui n'ont pas encore traversé cette barrière verront en ces gestes des parodies hédonistes, tandis que les initiés qui partagent ces *allants-de-soi* savent de quoi il en retourne. En allant plus loin, le profane peut devenir le sacré et le sacré le profane par un renversement complémentaire, ce qui introduit la non-rigidité du jeu de rôle qui embellit la dichotomie profane/sacré. Ce ne sont que les différentes initiations qui assoiront au fur et à mesure la notoriété spirituelle de l'individu.

L'initiation masculine dans nos sociocultures a souvent été assimilée à un moyen pour les hommes de dominer les femmes, les maintenir à l'état d'infériorité. Pour certains auteurs, les initiations ont été conçues comme moyen d'asservissement et d'assujettissement de la femme, ce qui n'est pas le cas. La mise en valeur des initiations liées à la femme reste dans l'optique de faire comprendre, de faire assimiler à la femme sa place primordiale dans l'équilibre communautaire et familial, également et surtout compléter l'action masculine. Ce corpus explicatif de la mise en place des différentes initiations, masculines, féminines ou même mixtes n'est pas à négliger. Il est d'une part une autre façon de voir et de concevoir la réalité initiatique, d'autre part il met l'accent sur de nombreuses autres ramifications se dressant à l'édification d'un corps significatif relatif à la pratique initiatique.

Pour nous résumer, et si l'initiation était une matière à étudier comme les mathématiques, la physique ou même la chimie, dans un souci de bonne compréhension et de

meilleur discernement des actants conceptuels, une formule pourrait la condenser et en ressortir la quintessence, ainsi nous aurons :

$$\text{Initiation} = \boxed{2A+2C+D+T}$$

- ✓ 2A qui correspond à Admission et Acquisition des savoirs, des connaissances ;
- ✓ 2C qui équivaut à Choix/Sélection et Conservation de l'érudition ;
- ✓ D qui s'accorde avec Démonstration des acquis et recommandations ;
- ✓ T qui va avec Transmission de l'abécédaire initiatique.

De ce fait, nous pouvons dire de l'initiation qu'elle est :

Le choix par les ancêtres et les entités spirituelles de l'individu à initier. Cette sélection n'est pas anodine car les ancêtres l'avaient déjà choisi au regard des futures aptitudes et prédispositions de l'individu destiné à faire porter ce sacrum et l'orienter par l'entremise d'un mentor ou d'un guide.

L'admission, acceptation, adhésion comme dans le cadre de notre travail à une organisation confrérique exclusivement féminine ; adhésion qui donne le statut de « membre » et donne droit aux avantages et responsabilités dus à votre rang que vous soyez néophyte ou plus gradé. Cependant, on peut aussi être initié à une pratique culturelle sans toutefois être rattaché à une caste. L'admission implique que l'individu respecte une certaine critériologie, qui va d'ailleurs être comprise comme le dénominateur commun aux univers culturels basà'á et manguissa, comme nous le verrons tout au long de notre travail. L'admission quant à elle, suppose l'acceptation à l'unanimité ou presque d'un individu dans la confrérie parce que sur le point électif, elle remplit toutes les conditionnalités aussi bien physiques que morale et cela, suppose également une certaine assise spirituelle même si peu développée, elle s'agrandira avec les expériences personnelles. Etre admissible, c'est aussi pouvoir montrer patte blanche et prêter serment devant la confrérie, et promettre de respecter le secret initiatique, les recommandations et les interdits de la confrérie.

L'acquisition et l'internalisation d'un socle épistémologique herméneutique lié à la société secrète. Il s'agit ici, des valeurs primordiales qui constituent la base élémentaire de l'organisation confrérique, le « must know » que l'on doit absolument savoir même s'il faut à la fin parfaire son éducation initiatique par ses propres expériences. Il faut pareillement noter que l'initiation n'apprend pas tout, juste ce qui peut constituer le soubassement nécessaire pour créer une bonne fondation. Elle donne les grandes lignes, « mains ideas » comme disent les anglo-saxons, le reste à l'initiée de fournir des efforts personnels afin de remplir son vase spirituel.

La conservation des pratiques rituelles et la non divulgation des valeurs, des recommandations, des interdits et secrets initiatiques de la confrérie. La conservation ne concerne pas que le plan institutionnel, elle met aussi l'accent sur l'aspect corporel. L'admission est synonyme de cooptation, c'est -à-dire qu'il y a un individu plus gradé qui tient la main à la nouvelle initiée, mais surtout qui lui explique et lui apprend les rudiments de l'hygiène corporelle relatifs à la purification externe et interne. L'admission à la caste porte l'initiée garante d'une partie du sacrum qu'elle acquiert en tant que membre, après un apprentissage théorique et pratique que la concernée va précieusement préserver pour que cela lui serve pour un début de base, de soubassement sur lequel vont se greffer les savoirs et spécialisations à venir. Ce sont ces artefacts et ces mentifacts qui, bien entretenus et transmis dans la tradition de la confrérie qui vont à leur tour servir de guide au prochain néophyte, et ainsi ira le cycle de la transmission.

La démonstration et pratique dans la recherche de nouveaux arcanes. Ceci enrichira le parcours de l'initiée et lui permettra de grandir en grade ; ce qui fait de l'initiation une pratique graduelle. Le caractère démonstratif de l'initiée en général et celui de l'initiée au sacré initiatique dans les univers culturels suscités se déroule sur deux voies aussi bien sur le plan personnel, c'est-à-dire que c'est rassurant pour l'impétrante de savoir que ce qu'elle maîtrise ou alors que, ce qu'elle vient d'acquérir comme savoir est efficace et apporte un plus quant à la résolution des difficultés de la communauté. Le côté collectif et communautaire de la démonstration n'est pas des moindres car les regroupements confrériques sont des mystères pour la majorité des populations. Ils entendent parler de leurs capacités extraordinaires à résorber les problèmes même les cas les plus complexes. La population massée lors des cérémonies, s'attend à voir de l'extraordinaire lors des sorties rituelles de ces confréries. C'est cette recherche de l'extraordinaire qui sublime l'action des confréries et prédispose la structure mentale à recevoir le subliminal, le merveilleux. Lorsque c'en est le cas, le pouvoir des confréries s'en trouve renforcé, reconnu. Nous pouvons même aller jusqu'à dire que cette sublimation va rester ou, laisser des traces dans le conscient des populations et va alimenter l'aura de ces femmes et permettre d'accroître leur notoriété et par conséquent de nourrir leurs énergies ; c'est ainsi que leur renommée s'est fait connaître, comme le dit Mbonji Edjenguèlè : *un pouvoir qui n'est pas mis en scène n'est pas craint*

La transmission de la base acquise en l'adaptant au contexte et aux circonstances de son ère, de son époque et de son environnement. Ainsi nous pourrions dire que dans toutes les réalités culturelles, l'initiation est un savoir adaptatif et dynamique. Tout comme le respect du secret initiatique, la transmission est une valeur sûre de la perdurance des confréries en général

et féminine en particulier ; elle permet de donner ce que l'initiée a reçu afin de contribuer au parcours et au rayonnement du nouveau membre. La transmission permet aussi de jauger le niveau d'évolution des membres, mais également d'estimer la qualité de la conservation du corps physique en s'appuyant sur les normes et valeurs morales acquises au sein de la confrérie. La transmission est considérée comme la fin de l'examen, elle permet d'évaluer les capacités adaptatrices et de transfert de l'information. Savoir redonner ce qui a été donné est un gage d'une élévation spirituelle et d'une bonne initiation.

L'initiation implique un changement, un code à respecter, une métamorphose, voire une transformation. L'initiation vous donne un regard nouveau, un statut aussi bien spirituel que social nouveau. L'initiation aide à transcender les déboires de votre quotienneté et vous donne assez de substance et de maîtrise afin de supporter votre nouveau rôle qui est de porter le malheur, la souffrance des uns et des autres. Vous devenez le « *sacriifié* » aux yeux des profanes qui ne connaissent et ne comprennent pas le sens, ni même la mission de votre vie. L'initiation transmute le commun en subtil, en original, etc. Vue ainsi, l'initiation n'est pas un idéal de vie pour ceux qui ne sont pas appelés, car il comporte son lot de frustrations que nul ne peut porter si cette quête n'est pas la sienne ; mais elle est entre autre l'une des conditionnalités pour atteindre le pouvoir, mais le pouvoir c'est aussi se connaître, bien se connaître, connaître l'autre, connaître son environnement, etc.

Qui dit initiation dit accès à la connaissance, et qui dit connaissance dit pouvoir. L'initiation comme condition sine qua none à l'acquisition du savoir/connaissance à la fois initiatique et social. Les notions de connaissance, de savoir sont polysémiques et contextualisées. C'est ainsi que nous verrons tantôt le « *savoir du dedans* » ; le « *savoir du dehors* » ; le « *savoir vital* », le « *savoir social* », etc., Mbonji Edjengèlè (2001 : 77) nous éclaire sur la différence entre cette multitude d'écoles, *on distingue en certain contexte, le savoir social du savoir vital ; l'un, le savoir social intervient dans la reproduction des structures sociales et peut-être dit ethnométhode initiatique ; l'autre, le savoir vital ou ethnométhode profane est accessible à toutes les catégories sociales et relève du sens commun.*

Concernant le « *savoir du dedans* », la culture africaine étant majoritairement orale, et en l'absence des écrits, les détenteurs de ces savoirs ont usé de stratégies pour conserver cet héritage.

L'acquisition du savoir du dedans requiert une longue et patiente fréquentation de ses détenteurs que sont les vieillards, les patriarches, les prêtres de tel ou tel rite, les initiés ou connaisseurs des choses cachées ou profondes [...] Cette pensée, ce savoir du dedans est détenu et enseigné dans des structures spécialisées. Il coule néanmoins, mais à des degrés différents dans les jeux, les rites, les contes, les légendes et les mythes, la forme d'un toit, d'un champ ou d'un tambour, le couronnement d'un chef, les

cérémonies préparatoires d'une intronisation, les actes archétypaux d'un chasseur, d'un agriculteur ou d'un pêcheur. (Mbonji Edjengèlè 2005 : 97).

La notion de savoir, de connaissance n'est pas universelle, elle est relative du fait que l'on se trouve d'une polarité à une autre, d'un univers culturel à un autre. C'est dans cette optique que Mbonji Edjengèlè (2001 : 77-86) a pu recenser les corpus idéels qui siéent aux différents complexes culturels. Le savoir bambara d'après Geneviève Calame-Griaule (1974), fait *une distinction entre d'une part doni fyêma, connaissance qui a du vent, connaissance superficielle considérée comme l'entrée en matière des croyances et d'autre part doniya duna ou kuru doniya ; connaissance profonde, réservée aux chefs de famille, aux vieillards des deux sexes versés dans la 'science de la création.* Toujours dans la corne de l'Afrique, l'auteur s'est intéressé au savoir des Dogons, puis s'est retourné vers l'Afrique central en général, et l'univers culturel basà'á en particulier avec une configuration du savoir propre à ces derniers. Pour les Basà'á, un pan de la connaissance réside sur la parole, une parole qui porte les caractéristiques sensorielles précises. Parlant de cette parole qu'il écrit :

La parole audible : elle est véhiculée par des cris d'oiseaux et d'animaux, le son des tambours, la musique, les direx des hommes où réside le pouvoir de bénédiction et de malédiction, [...], seule ou accompagnée des rites, elle oriente une grossesse, éduque, bénit, conjure le mal, écarte le danger ou maudit, [...], tout a un sens, un impact, tout est avis, voire préavis. La parole sentie : elle concerne le monde fluide, immatériel, imminent.... C'est un monde insondable et profond qui n'est accessible qu'aux initiés dont les sens ont reçu des transformations profondes pour interpréter les informations. La parole vue : elle se diffuse à partir des symboles, des masques, des signes divinatoires, des rêves et surtout la double-vue.

A cette suite, l'auteur s'est rendu du côté de l'Afrique australe. Comme tous les rites, celui du complexe culturel zimbabwéen met en même temps un point sur des propriétés sensorielles et sur le mythe cosmogonique. C'est ainsi que Geneviève CALAME-GRIAULE., (1974) déclare :

La connaissance légère : dite aussi de 'connaissance de l'ouïe', de ce que l'on attend, ou connaissance des 'chemins de la brousse'. Elle correspond au troisième monde, qui est celui de l'histoire présente des hommes ; c'est le monde dans lequel nous vivons, celui connu et décrit par les occidentaux. La connaissance éclairée et intelligente : au bout de l'initiation, on apprend que toutes les choses peuvent être réparties en dualités complémentaires qui correspondent en fin d'analyse, au masculin et au féminin et dialectiquement tout ce qui est féminin contient du masculin et inversement. Enfin, la connaissance profonde dite 'le savoir réel' : c'est une connaissance détenue par les rois, les prêtres, les techniciens et tout initié qui réfléchit sur les données de son initiation et cherche à approfondir ses connaissances.

A l'aune de tout ce qui précède, nous pouvons dire que, c'est le savoir est l'un des éléments culturels structure la compréhension des rites et par conséquent la maîtrise des rituels.

II.2. Les rites comme substances structurantes du sacré initiatique féminin.

Etymologiquement selon Emile Benveniste (1969 : 100), le concept du rite provient du latin *ritus* qui signifie *ordre prescrit*. À la suite de cette orientation qui nous présente déjà les couleurs de la partie que nous amorcerons, nous verrons que pour Benveniste, le rite peut être perçu comme une injonction, une règle recommandée. Si seulement nous nous en tenions à la définition, ce qui n'est pas le cas, mais en poussant plus loin notre réflexion, nous remettons à jour quelques questions qui ne nous ont pas échappé lors de nos précédentes interventions. Ces interrogations qui ont participé à la compréhension dans un champ assez vaste tel que : par qui ces directives ont été étiquetées ? Si elles sont prescrites, cela veut-il dire que les individus qui les ont rédigées ne sont plus de ce monde ou alors, ont un rang ou statut supérieur à ceux qui observent ces instructions ? Et ces mêmes individus par qui ont-ils été inspirés ? Nous nous rendons compte que seulement en relisant les redites des auteurs qui ont suivi ce canevas, qui ont été cités plus haut, et qui se sont appuyés sur des concepts voisins tels qu'initiation et mythe ont pour la plupart une base sur les croyances et par conséquent sur le sacré, et tournent presque toujours sur les notions d'aînés, de respect des règles ancestrales, etc. Nous pouvons dire sans réserve que le rite est assimilé au domaine du sacré. Cet aspect religieux du rite est explicité par Claude Rivière., (1995 : 128-29) :

Toutes les religions supposent deux types de relations : des hommes aux dieux, et inversement, des dieux aux hommes ; les deux premières constituent le domaine des sacra (rites sacramentels, sacrifices, prières, faisant éventuellement appel à des spécialistes du culte), les secondes, sont des signa qui font l'économie de l'appel aux sacra et donnent l'impression d'une immédiateté, bien qu'elles soient liées à des techniques d'interprétation relevant de la mystique.

Tout comme Emile Durkheim, il domicilie la notion de rite dans le domaine religieux et crée une interaction entre les hommes et les dieux, ce qui lui permet de faire une catégorisation des rites. Le premier groupe qui effectue une religiosité verticale c'est-à-dire que, ce sont les hommes qui par le biais de certains supports (sacrifices et prières) entrent en contact, invoquent les dieux et ceci avec le concours *des spécialistes du culte*. Ces spécialistes du culte comme il les appelle sont, dans le cadre de notre travail assimilé aux membres des différentes confréries exclusivement féminines, qui par leur formation, leur initiation ont acquis l'érudition nécessaire pour créer une plateforme afin de pouvoir communiquer avec les dieux et vis-versa. L'auteur fait une autre nosologie des rites en invoquant, ceux dont la saisie demande des outils de perception particulière qui relève des mystes, ceux-là même qui utilisent des moyens dont la rapidité d'exaucions des vœux est avérée qui suivent une voie pas différente des spécialistes de culte qu'il a évoqué plus haut.

Toujours dans le domaine religieux, Ervin Goffmann soutient que tout comme l'aspect interactionnel, la majorité des relations sociales fonctionnent comme des rites dont l'objectif est de permettre à chacun de *garder la face*. Les manifestations les plus visibles de cette activité cérémonielle sont sans doute les salutations, les compliments, et les excuses qui ponctuent les rapports sociaux et qu'on peut désigner du nom de *rites statutaires* ou encore de *rites interpersonnels*. Le rite désigne *un ensemble d'actes répétitifs, et codifiés, souvent solennels, d'ordre verbal, gestuel et postural, à forte charge symbolique, fondés sur la croyance en la force agissante d'êtres ou de puissances sacrées. Avec lesquels l'homme tente de communier en vue d'obtenir un effet déterminé* (Rivière., 1995 : 128). En accord avec cette définition rivérienne du rite, nous nous retrouvons toujours et encore à parler de son aspect cyclique, car il se répète au fil du temps avec la particularité de n'être accessible qu'à une certaine élite parce qu'elle est acquise par le biais d'une certaine ascèse, les codes pour décrypter, décoder les énigmes rituelles. L'auteur fait une classification des rites qui peuvent être organisés en deux pôles déclinés comme suit : les rites oraux et les rites manuels qui peuvent d'ailleurs être discutables, mais il est unanime avec les autres auteurs lorsqu'il évoque le lien étroit qui lie les rites et la croyance en des êtres ou des entités supérieures à la condition humaine, mais surtout les représentations s'afférant à ce corps paradigmatique. La précision que l'auteur apporte, est de clarifier les circonstances d'exécution des rites et le résultat escompté, pour ainsi dire que, le rite ne s'exécute pas de manière anodine et l'invocation des *puissances sacrées* ne se fait sans motif. Quant à Cazeneuve (1971 : 12-13), le rite peut être défini comme :

Un acte qui peut être individuel ou collectif mais qui, toujours, alors même qu'il est assez souple pour comporter une marge d'improvisation, reste fidèle à certaines règles qui, précisément, constituent ce qu'il y a en lui de rituel. Un geste, une parole, qui ne répèteraient pas quelque chose d'un autre geste ou d'une autre parole ou dont aucun élément ne serait destiné à être répété pourraient bien être à la rigueur des actes magiques ou religieux, mais non pas des actes rituels. [...] Un rite est une action qui se signale surtout par son allure stéréotypée. Certes les rites évoluent avec le temps. Mais en général c'est d'une manière lente et imperceptible, à moins au contraire qu'une révolution religieuse ne fasse sombrer brusquement tout un ensemble rituel pour en faire surgir un autre qui, à son tour se maintiendra en se répétant.

Il apporte des éléments additifs à la définition de Rivière, les deux sont d'accord quant au caractère répétitif du rite. Toutefois Cazeneuve établit quelques nuances concernant la répétition, qui est évolutive et adaptative des rites en fonction de leur environnement. Il tient aussi à mettre un point d'honneur sur la cadence, la vitesse de changement du rite face aux dynamiques environnementales, aux mutations qui ne sont pas perceptibles (à moins d'une complète révolution, ce qui risque très peu d'arriver), tangibles mais se font ressentir dans la mise en œuvre de ces rites. Cazeneuve fait un classement des rites en fonction de leur nature.

Ainsi nous aurons les rites individuels et les rites collectifs ; bien qu'ils paraissent différents sur l'effet du nombre, les rites ont une base immuable, sempiternelle, mais ils ont aussi un aspect de leur structure qui peut être variable et c'est ce fragment qui est soumis aux variations, aux modifications, mais la base sera et restera la même. Pour Durkheim (1968, 36) : *les rites sont des règles de conduite qui prescrivent à l'homme comment se comporter avec les choses sacrées. C'est une pratique périodique à caractère public assujettie à des règles précises et dont l'efficacité s'exerce en partie dans le monde invisible.* Au travers de cette définition, nous nous rendons compte que le versant caché et le caractère public vont de pair, s'entremêlent et se complètent. Les rites sont des lois qui renseignent à suffisance l'homme sur ce qu'il doit faire en général et en particulier sur ce qui n'est pas de l'ordre du commun, ce qui est caché. Emile Durkheim va rejoindre Jean Cazeneuve quant à la fréquence d'exécution du rite qui se reproduit à des intervalles réguliers avec des représentations publiques et des cérémonies cachées uniquement réservées aux initiées. Ces festivités ont pour la plupart des retombées diverses aussi bien pour le rayonnement communautaire que pour l'apaisement du courroux des entités du monde invisible. La conduite d'un rite est un impératif auquel nul ne peut se soustraire, car sa force et son impact sont globalisants et agissent par conséquent comme un fait social total ; d'où le caractère universel de la présence des rites dans toutes les sociétés, Jean Cazeneuve., (1957 ; 12) écrit à ce sujet *Si tel ou tel rite ne s'observe qu'ici ou là, le fait général du rite est universel. C'est plutôt une société totalement dépourvue de tout rituel qui, dans la sphère d'observation des ethnographes, serait une anomalie.*

Le rite serait le socle qui sous-tend la bonne marche de la société de par sa proximité d'avec le sacré et les dieux. Le rite est en même temps un message à transmettre et une solution à un problème survenu. Pour beaucoup, à l'instar de Jean Cazeneuve., (1971 : 33), la genèse des rites dans les sociétés humaines serait liée à la préservation d'un certain équilibre *c'est ainsi que les rites ont pu naître du désir de préserver contre toute atteinte l'idéal d'une vie entièrement régie par des règles, d'une vie sans imprévu et sans angoisse ; bref d'une condition humaine bien stabilisée, bien définie, qui ne poserait plus de problèmes.* Les rites étant une création humaine, la même invention a un rôle à jouer, rôle qui diffère d'une communauté à une autre. Dans ce cas précis il s'agit de maintenir la cohésion sociale par le respect des lois étiquetées dans les rites. Selon Jean Cazeneuve, le rite et le respect de ses préceptes sont la condition d'une vie planifiée qui ne souffre d'aucune intrusion et ne laisse place à aucune surprise qui n'ait été évoquée par les textes mythologiques ni même comment le solutionner. Après le rôle, la fonction de certains rites, nous nous intéresserons à leur nature. La typologie des rites est

calquée sur un modèle mythologique propre à chaque groupe culturel, *il faut diviser les rites en deux catégories : les rites positifs et les rites négatifs* (Mauss, 1939 : 192). Cazeneuve (1969 : 28-29) s'en inspire pour présenter sa typologie des rites. Il distingue ainsi :

- Les rites de contrôle : composés des interdictions et des recettes magiques pour agir sur les phénomènes naturels ; ici on retrouve les tabous et les pratiques magiques ;
- Les rites commémoratifs : qui consistent à recréer une atmosphère sacrée en jouant les mythes au cours des cérémonies complexes et spectaculaires, ou les rites de deuil (qui se réfèrent en sens inverse au monde mythique parce qu'ils servent à transformer les morts en ancêtres). Ceux-ci établissent un lien (dans un sens comme dans l'autre) entre la vie courante et le monde mythique des ancêtres et des divinités. Ici, les rituels sont commémoratifs. Il s'agit d'insérer dans le temps historique des modèles mythologiques qui se situent hors du temps dans une sorte d'éternité qui est celle du monde sacré des ancêtres.

Les rites peuvent aussi être classés en fonction de leur nature. Les buts et objectifs à atteindre. Ainsi nous aurons : les rites individuels, les rites collectifs, les rites masculins, les rites féminins, les rites mixtes. La typologie de Bochet de Thé (1985 : 246) privilégie

les rites de propitiation dont l'objet est d'attirer la fécondité sur soi, sa famille, ses cultures, les rites de purification contre le sang versé, ou rite de sanation pour délivrer d'un mal ou d'une faute (ils se confondent parfois avec les rites de propitiation car on cherche le plus souvent à attirer la fécondité sur soi, pensant qu'il y a eu faute ou rupture d'un interdit), les rites de protection contre le mal d'où qu'il vienne, ils ont pour but la protection contre les esprits, les mânes des ancêtres et toutes les forces nocives, des femmes qui les subissent.

Plus loin, l'accent est mis sur les éléments structurants du rite,

le verbe est le principal véhicule du rite, c'est pourquoi la parole, le geste, la danse, le chant, le souffle dans un instrument de musique y ont une si grande place. L'eau des rivières est le deuxième véhicule de la force vitale, son réceptacle capable de diffuser la vie. Elle a le pouvoir d'investir les contraires et notamment la contrariété la plus profonde, celle de la vie et de la mort. L'eau des rivières est symbole et moyen de purification, de fécondité. Le sang c'est l'âme, la vie. [...] les rites agraires : dans la société traditionnelle, les rites agraires établissent un lien direct entre la fertilité du sol et la fécondité de la femme. [...] d'autres rites sont occasionnels, lorsque la terre est sèche, par exemple, lorsqu'une pluie ne vient pas, ou bien lorsqu'une tempête ou un grand vent a ravagé plusieurs plantations du village ou simplement d'une famille. (Bochet de Thé, 1985 : 266)

D'autres auteurs se sont inscrits dans la même lignée et élargir le résultat du travail de Marie-Paule Bochet de Thé. C'est ainsi qu'en s'inspirant des travaux de l'historien Fustel de Coulanges (1864) Essama Owona., (2014 : 24) :

Les travaux nous donnent déjà un aperçu de la fonctionnalité primaire du rite. En effet, pour ce dernier, en essayant d'expliquer la naissance des premières sociétés humaines, il arrive à la conclusion selon laquelle grâce aux rites, les hommes avaient l'occasion des se réunir aux fins de commémorer leur passé commun, de maintenir les liens établis entre eux, de générer le groupe en incorporant les jeunes qui prenaient la place laissée vide par les défunts. D'autres pratiques visaient enfin à expier les fautes

commises. Cet auteur postule donc que le caractère normatif des rites a été forgé après constat de leur efficacité.

Pour lui comme pour beaucoup, le rite est le socle de la vie sociale qui retrace leur parcours pour se souvenir du passé et de ce qui les lie, le rite demeure un rappel mémoire axé sur les lois à respecter. Plus amples explications seront apportées avec les propos d'Emile Durkheim.

Essama Owona., (2014 : 24) renchérit en ces termes *pour EMILE DURKHEIM (1912 : 432), c'est la socialité, c'est-à-dire la soumission à la norme, au précepte rituel liant l'individu au groupe qui rend le rite efficace. En d'autres termes, l'exécution des rites est un impératif auquel on ne peut se soustraire parce que les rites sont à la fois des produits, des instruments, des véhicules et des symboles de la société.* La liste des auteurs qui aborde le même sens qu'Emile Durkheim n'est pas exhaustive, la preuve lorsque Bronislaw Malinowski est convoqué en ces termes :

Malinowski (1926) voit dans les rites, des réducteurs de risques dans le cas d'entreprises incertaines. A cet effet, le rite sert à résorber l'angoisse existentialiste. En effet, l'angoisse pour le primitif mesure la distance entre la nature et la culture, entre la règle et l'instinct véritable. Ainsi, tout ce qui peut menacer l'ordre à l'instar de l'insolite, du devenir, de l'anormal, qui appartient au symbole de l'irréductible condition humaine doit donc être repoussée par un acte symbolique. (Essama Owona, 2014 : 24)

Le rite a la fonction de créer des interactions, et des liens de complémentarité entre les personnes de différentes tailles et classes sociales. Victor Turner (1990 : 98) définit le rite comme quelque chose *qui donne à penser que celui qui est grand ne pourrait être grand sans l'existence des petits, et il faut que celui qui est grand fasse l'expérience de ce que c'est que d'être petit.* Le rite a également une fonction de communication entre différentes personnes, selon les propos de Rivière, (1995 : 58),

il suppose en effet un message à transmettre. Il a de ce fait une valeur, une fonction dénotative ou référentielle centrée sur le contenu des messages. Sa fonction expressive ou émotive est celle qui permet aux locuteurs d'exprimer leur affectivité soit à travers des mots, soit au moyen des signes gestuels et posturaux dans une situation de représentation théâtrale, même dans les rites de face-à-face. Du fait qu'il vise à impressionner un récepteur de message par la parole supplicatoire, exhortative, impérative ou même par le silence, il a une fonction conative.

Le rite a autant une fonction de sécurité, Rivière (1995 : 60) dit à ce sujet :

Simultanément comme mécanisme de défense au sens psychologique en réduisant chez les participants l'anxiété quant aux résultats d'une confrontation ; comme un cadre comportemental neutre de contrôle social et d'évacuation des hostilités en les mimant éventuellement, comme un mécanisme de maintien du statu quo, car les rituels et les cérémonies servent de modèles de comportements normatifs, de codes de conduite légitimés, de guide dans les stratégies d'interaction.

Aucune société ne pouvant vivre en autarcie, cette dernière sera toujours soumise à la loi des dynamiques sociales, c'est dans cette optique que certains rites deviennent des survivances. Au cas où ces derniers survivent à ces différents changements, ils sont érigés au statut de rites

originels. Avec le rite, nous sommes encore dans la généralité, l'abstrait, tandis qu'avec le rituel, nous touchons du doigt la réalité à étudier. Le rituel s'inscrit dans la particularité, le spécifique, le palpable. Le rituel dénote une certaine assiduité dans le respect de la procédure, et de l'ordre préétabli, des différentes étapes d'une cérémonie rituelle. Le rituel permet de mieux comprendre le rôle de chaque acteur et à chaque étape de la célébration, l'impact de chaque composante à un instant précis. Il permet également de mieux assimiler à travers la gestuelle de la conductrice du rituel, le sens et la symbolique qu'elle accorde à chaque élément constitutif de la chaîne rituelle. Le rituel féminin est donc ce mécanisme mis en place par les femmes respectant des buts, objectifs et fonctions adéquats et contextualisé en fonction des demandes de tout ordre. Les rituels sont présents dans toutes les actions entreprises par l'homme. Tout est rituel. De par leur nature soit individuelle, soit collective, soit même féminine, masculine ou mixte, les rituels féminins remplissent une plurifonctionnalité aussi bien sémique que symbolique. Les individus ayant reçu une même initiation sont plus empreints à un lien social fort, et s'entraident plus facilement aussi bien en terme humain que social. Les rituels féminins enseignent la complémentarité antagoniste, de mutualité, de partage, mais surtout de solidarité qui sont à l'opposé de l'égalité entre l'homme et la femme, mais surtout la supériorité de l'homme dans certains domaines, où la femme n'a pas accès et vice-versa. Les rituels féminins aspirent à la connaissance de la femme de son être profond, et permet aussi à travers plusieurs rituels de passage une élévation spirituelle, source d'un rayonnement culturel. Ce conditionnement actualise la féminité et potentialise l'androgynéité.

Ainsi nous serons en face des rituels qui accompagnent les initiations, nous parlons alors là de rituels féminins d'initiations ou de fonction initiatique. Non loin de ce dernier, nous répertorions des rituels féminins qui sont usés lorsqu'il s'agit de rendre favorable, propice quant à la réception d'un traitement, ou à la rencontre d'une entité supérieure, il s'agit des rituels féminins de propitiation ou de fonction propitiatrice. Dans le même sillage, nous convoquons des rituels féminins qui interviennent l'aspect purificateur, soit face au sang versé, soit face à une grave faute commise, c'est ainsi que nous parlerons de rituels féminins de purification ou de fonction purificatrice. Suivant la même trajectoire, nous citerons des rituels féminins qui sont exécutés quant à la réparation d'une faute commise, d'un délit, d'un bris de tabou, il ne s'agira là que d'un rituel féminin d'expiation, rituel dans lequel le mot d'ordre est l'aveu. Dans la même lignée, nous retrouvons des rituels féminins qui ne sont destinés qu'à la cure, à rendre sain, ce sont là des rituels féminins de sanation. Beaucoup voient en cette énumération des différentes fonctions des rituels féminins, les différentes étapes d'un même processus ayant pour finalité la

guérison du malade ; ils les classent en rituel d'expiation, de purification, de propitiation, et de sanation. Pour d'autres, ces différentes fonctions peuvent être prises indépendamment des autres. Nous pensons que les deux possibilités sont envisageables, tout dépend de la nature du mal. Nous ne saurions oublier les fonctions de bénédictions des rituels féminins. Ce qu'il faut noter ici, c'est que lorsque nous parlons de bénédiction contextualisée, par rapport à une occasion particulière, car les rituels de bénédictions collectives et solennelles sont dirigés par les hommes d'autres castes. Les fonctions des rituels féminins sont plurielles.

Il existe des rituels de fécondité aussi bien de la femme que du règne végétal (terres cultivables), et minéral (cours d'eau). La maladie n'est pas une réalité uniquement humaine, on parle aussi de maladie ; lorsque la terre ne produit plus assez pour alimenter la communauté, ou bien même lorsque les cours d'eaux deviennent très peu poissonneuses, pareillement pour les forêts en termes de manque de gibier, ceci en fonction de la zone dans laquelle nous nous trouvons, aussi bien dans la sylvie que dans les espaces côtières, ou de montagnes. La maladie se présente alors comme une réalité, un désordre, un fait qui affecte les règnes (animal, minéral, et végétal) où la femme tire force et énergie. Les rites de stabilisation individuelle et sociale, *le célibat constitue pour le noir un dérèglement incompréhensible de l'ordre social et religieux, et le mariage apparaît ainsi à la fois comme un devoir social, un facteur de survie individuelle et collective et comme le signe d'un équilibre moral et social* (Zahan, 1970 repris par Titi Nwel, 1985 : 28). Les rites de protection et d'élimination des maléfices, de charme pour envoûtement et vengeresse. Pour tous ces rituels, la place de la confession et de l'aveu est très importante pour l'entame d'un quelconque rituel. Les rites et rituels jouent des rôles aussi divers qu'ils sont tels, la fonction de purification, certains de ces rites se terminent par le partage de l'animal sacrifié, le sang de l'animal sacrificiel est d'abord répandu sur la femme, la fonction d'expiation, la fonction de propitiation, la fonction de sanation qui permet de délivrer d'un mal, de la maladie, elle répare la lignée, le clan, un personne, contre le sang versé, après un désordre causé par un bris d'interdit, l'action nocive d'un individu, la cérémonie généralement individuelle ; ces rites de sanation ne sont pratiqués que par les intéressés, l'aveu, la confession avant le traitement, la fonction d'initiation/passage, la fonction de bénédiction, la fonction de fécondité : la structuration en termes de poste de responsabilité des confréries est aussi fonction des différents postes de responsabilités. Les rites de fécondité sont en majorité conduits par des femmes qui ont déjà enfanté, parce que la culture négro- africaine a une perception mystique de l'accouchement, elle le perçoit comme un échange, une rencontre de force négative et positive, c'est la raison pour laquelle, les femmes qui meurent en couche sont pointées du doigt comme n'ayant pas pu être plus fortes que les forces du mal, pareillement pour les femmes n'ayant

jamais porté de grossesse, ni enfanté ; car dit-on une femme qui a nourri du lait sa progéniture est capable de transférer ce pouvoir fécond. Parlant de la fécondité, Bochet de Thé (1985) en parle, mais en y affectant d'autres ramifications fonctionnelles à la femme : les rituels de fécondité liée à la femme : les maladies rebelles à tout traitement conventionnel ; les rituels de fécondité agraire ; ils établissent un lien entre la fertilité du sol et la fécondité de la femme, ils sont destinés à rendre efficace les travaux agricoles, ils se déroulent de manière régulière et à certaine période de l'année, lorsque la terre est sèche, les récoltes mauvaises, l'absence des pluies, lorsqu' une forte tempête a ravagé la majorité des plantations du village, ou d'une famille, lorsque rien ne pousse ou ne croît pas normalement malgré les conditions géographiques et climatiques adéquates ; ou encore si une plantation ne prospère pas, les rituels de fécondité liée à l'halieutique, les rituels de fécondité liée à la cynégétique, en cas de rareté du gibier.

Les rituels permettent de favoriser la prospérité (bénédiction), et écarter les forces obscures (protection). Ceux-ci jouent et participent aux fonctions : de protection (talisman, bain, etc.), et d'élimination des maléfices ; pour éloigner les voleurs des espaces protégés, de stabilisateur individuel et social, de charme pour envoûtement, filtre d'amour. Nous parlerons sans conteste de la nature et de la typologie des rites et rituels initiatiques féminins. Ce sacrum initiatique puisqu'il s'agit de lui peut être perçu comme l'expression de l'indépendance, de la liberté, et de la souveraineté de la femme et de son action holistique sur la société. C'est aussi un moyen de protection contre la tyrannie, la dictature, l'autoritarisme des hommes. Les rites et rituels ont pour rôle d'augmenter le pouvoir fécondant des femmes ; de renforcer l'homogénéité, la solidarité et l'unité féminine. Ces confréries offrent à leurs membres à travers des activités certes récréatives, qui à première vue semblent ludiques et festives, un espace d'épanouissement, révélateur de leur personnalité, mais surtout d'aider à former des regroupements sécuritaires face aux assauts masculins et de d'autres femmes en terme d'activités confrériques mais rituelles néfastes. Ces associations permettent, aident les femmes à assumer des responsabilités, autant pour celles novices dans ce domaine. Ceci va leurs permettre de mieux en saisir la quintessence et les représentations culturelles au sortir de ces réunions. Les rituels leurs assurent une protection contre les hommes, contre toutes les influences hostiles, et surtout un pouvoir productif sur tous les aspects culturels de la communauté et de surcroît un pouvoir thérapeutique, source florissante du bien-être humain et social. Les associations, au travers des rituels sont de bien meilleur moyen d'intégration et d'incorporation sociale, car elles créent une interaction avec l'autre et avec la communauté toute entière, ce qui prévient et empêche le mutisme et l'isolement.

Parler du creuset mythologique qui fonde la création et la compréhension originelle mais surtout sémique du sacré initiatique féminin, sans évoquer la finalité rituelle qui a préalablement débuté par une initiation, puis la connaissance des rites, la maîtrise et la conduction des rituels de tout ordre, revient à parler de l'acquisition du pouvoir de la femme. Le pouvoir est un vocable qui est pluri définitionnelle et multi sémique ; que nous abordons sous l'angle religieux, politique ou que nous assimilons à un état, à un gouvernement en *partie par sa force coercitive, son droit à l'emploi de la force physique comme recours ultime. Il s'exerce dans un cadre territorial. Il est institutionnalisé, doté d'une forte autonomie et cherche sans cesse à maintenir sa légitimité par l'action et l'administration des groupes constituant la société globale.* (Rivière, 2003 : 13). Le pouvoir peut également être mis en corrélation avec une prégnance de conquérant, de bataille comme le présente Max Weber (1995 : 95) : *le pouvoir est toute chance de faire triompher, au sein d'une relation sociale, sa propre volonté, même contre des résistances ; peu importe sur quoi repose cette chance.* Le pouvoir est cette subtilité qui donne tout son sens au sacré initiatique féminin. Ce dernier est un sacrum qui repose sur un socle fondamental qui sous-tend sa légitimité. Vu sous cet angle, le sacré subsume les rituels féminins et renforce son pouvoir.

Le sacré quant à lui est une expression essentiellement religieuse, qui est relative au divin, au surnaturel, à la métaphysique. Pour mieux l'étayer Vunenburger (1981 : 22) précise que *l'image du sacré obéit à des lois, respecte une sémantique et une syntaxe symbolique qui rendent possible l'universalité de son expression*, ce qui crée déjà une distanciation entre ce qui doit être dit ou pas, ce qui doit être fait en secret, de manière latente et ce qui doit être fait en public, d'où la contradiction entre le sacré et le profane. Cela revêt un caractère de pur, de secret, de caché pour le mortel et le profane qui entraîne la complexité dans la compréhension de la sacralité, *il est loin d'être évident que le sacré désigne une réalité homogène et universelle. La diversité du vocabulaire pour le nommer témoigne de sa complexité et son ambiguïté* (Vunenburger, 1981 : 4).

Par contre l'abord du concept de « mysterium » permet en ces termes de comprendre le sacré :

Ce mystère passe par une évolution interne dans laquelle on peut distinguer trois degrés : celui du surprenant pur et simple, celui du paradoxe et celui de l'antinomie [...] ici paraissent se trouver des énonciations qui ne sont pas seulement contraires à la raison, à ses normes et à ses lois, mais qui ne s'accordent pas entre elles et qui, portant sur le même objet, affirment des opposés et forment des antithèses qui semblent inconciliables et irréductibles. Le mirum (autre définition du mysterium) se présente ici à l'intelligence humaine avide de comprendre sous sa forme la plus déconcertante. Il n'est pas seulement insaisissable pour nos catégories, incompréhensible [...], non seulement il confond la raison, l'aveugle l'inquiète, la met en peine, mais il est fait lui-même de contrastes, d'oppositions et de contradictions.

Les spiritualités négro-africaines montrent la nécessité de mettre ensemble tous les éléments culturels pour expliquer une pratique culturelle tel que le sacré initiatique féminin. Ainsi, mis ensemble, le mythe et le rite/rituel illustrent bien le sacré. Ils sont de l'ordre conçu et de l'ordre vécu, car le mythe illustre par ses représentations culturelles le sacré et par conséquent l'ordre conçu. Et le rite/rituel de par sa matérialisation permet d'y être proche, voire y goûter à ses avantages. Tout comme le mythe, le rite, la sacralité reposent sur un revêtement strict mais indispensable à savoir l'éthique ; et dans le cas du sacré initiatique féminin négro-africain, quoi de plus adapté que l'éthique maâtique.

II.3. LE CADRE THEORIQUE

Encore appelé grille d'analyse ou modèle théorique, le cadre théorique est l'accomplissement d'un processus, d'une distinction conceptuelle, de champ théorique à grille théorique, en concluant par le cadre théorique. La distinction entre ces différents concepts est une équivoque à lever pour la bonne continuation et compréhension des différentes modalités conceptuelles qui seront usées au cours de ce travail de recherche. Le champ théorique est défini par Mbonji Edjenguèlè, (2005 : 14) comme :

Le champ théorique n'est pas forcément une théorie entière à convoquer dans le procès d'analyse des données, mais un domaine de spécialisation traçant des frontières à l'intérieur desquelles il convient de conduire la recherche ; ouvert et non définitif, le champ est une région de la connaissance, une portion bien précise du savoir : l'anthropologie médicale, l'anthropologie de la connaissance, l'ethnométhodologie.

La grille théorique quant à elle :

Renvoie aux théories courantes disponibles dans un champ de connaissance ou aux orientations particulières en vigueur dans un champ théorique ; la grille théorique est un tableau, une maquette, une clôture, un support, un document de référence qui résume et distingue les courants de pensée ; c'est un support préfabriqué et applicable qui réduit, subsume, couvre et recouvre, s'impose, se pose et se superpose. Les grilles théoriques sont l'essentiel des théories dans une science et qui sont présentées dans les manuels. (Mbonji Edjenguèlè., 2005 : 14-15)

Loin d'être une théorie entière, le modèle théorique est la sélection d'un ou de deux concepts propres à une théorie afin d'interpréter les données collectées sur le terrain. Comme le détaille Mbonji Edjenguèlè, (2005 : 16) :

Le cadre théorique encore dit grille d'analyse, modèle théorique, est ce qu'un chercheur a trouvé dans une théorie, une spécialisation ou plusieurs, qu'il formule dans ses propres mots et qui lui servira de clé de compréhension des données d'un problème, il est une élaboration du chercheur à partir du matériau puisé dans le champ théorique. Il n'est pas impossible qu'affronté à une autre question de recherche, le même chercheur soit amené à recourir à des concepts différents de la même spécialisation ou d'autres sciences sœurs et donc, propose un cadre théorique aux antipodes de celui utilisé pour traiter le premier problème. C'est-à-dire qu'à l'intérieur d'une seule et même théorie, un chercheur peut concevoir

plusieurs cadres théoriques tout comme il pourrait emprunter à d'autres théories, grilles, c'est-à-dire, retenir différents principes explicatifs variant selon les problématiques et les questions à élucider.

Les théories font partie pour la plupart de deux grands champs de pensée que sont le positivisme et le subjectivisme. Le premier se caractérise par, la mise en emphase du caractère extérieur de l'élément étudié avec pour principes : l'observation, les hypothèses, l'expérimentation et l'élaboration des lois ; tandis que le subjectivisme met l'accent sur tout ce qui est subjectif, lié à la personne, irrationnel pour beaucoup, submergé par l'affect pour d'autres, bref pas objectif et quantifiable, loin du raisonnement scientifique. C'est une philosophie selon laquelle toute réalité est réductible au sujet. Entre l'emprise de l'expérimentation ou celle de l'individualité, certaines pratiques ne trouvent pas de four de modelage, ni même l'expression analytique de toute leur quintessence ; c'est le cas des réalités négro-africaines qui ne trouvent réellement sens que dans un contexte particulier et à travers des théories et modèles d'analyse adaptés à leur référentiel, d'où les principes de l'épistémologie africaine. Comme son nom l'indique, l'épistémologie africaine est un ensemble de connaissances, de valeurs qui apportent signification, mais surtout sens aux pratiques négro-africaines, dont l'opérationnalisation trouve sens et vie dans un périmètre, un contexte bien précis. C'est ainsi que nous aurons : le principe du multi symbolisme, le principe de la complémentarité antagoniste ou de la dualité fondamentale, le principe de l'inversion ou du renversement complémentaire, le principe de la noéticité ou l'alter-inclus, le principe de la conciliation des contraires et des contradictions, le principe de l'Isopolarité réfractaire, le principe du micro-macro ou de la dialectique partie/tout et le corollaire de la rémanence vitale, le principe du dénominateur commun d'analogie et d'homologie et les catégories de correspondance, le principe du tout est dans tout, le principe de l'actualisation-potentialisation ou centration-périphérisation, le principe de l'absolu-relatif, etc.

Après avoir fait la distinction entre champ et grille théorique, pour mettre l'emphase sur le cadre théorique, nous pouvons le définir comme la sélection des arrêts majeurs conceptuels qui constituent l'ossature d'une théorie ; ce sont ces concepts phares qui piqués en fonction de la nature du sujet traité et des données collectées vont constituer notre délimitation théorique. Dit ainsi, nous avons sélectionné des éléments théoriques pour constituer notre cadre dans quelques théories que sont : le fonctionnalisme, l'anthropo-sociologie dynamiste, quelques principes de l'épistémologie africaine dont la complémentarité antagoniste, l'actualisation p-potentialisation, le dénominateur commun, le micro-macro.

II.3.1. Le fonctionnalisme

Au même titre que l'évolutionnisme, le diffusionnisme, le fonctionnalisme est une théorie qui est construit autour d'un mot, d'une expression, d'un concept majeur. Dans le cas de l'évolutionnisme c'est l'« évolution », dans le diffusionnisme c'est la « diffusion », et dans celui du fonctionnalisme c'est la « fonction ». Ce dernier est densifié par Bronislaw Malinowski, repris par Mbonji Edjenguèlè (2005 : 19), lorsqu'il dit : *« dans tous les types de civilisation, chaque coutume, chaque objet, chaque idée, chaque croyance remplit une fonction vitale, a une tâche à accomplir, représente une partie indispensable d'une totalité organique »*. De ce fait, cette approche invalide la notion de survivances qui, pour Edward Burnett Tylor repris par Mbonji Edjenguèlè (2005 : 17) : *« sont un item culturel, une pratique sociale n'ayant de fonction ni de sens en l'état actuel du corps culturel où l'on les a repérés, mais renvoient à une phase antérieure de leur société où ils ont probablement joué un rôle important*. Ensuite, aux thèses évolutionnistes postulant une *trajectoire unilinéaire à la marche de l'humanité vers la civilisation*.

Le fonctionnalisme va se distinguer par deux grandes tendances que sont : le fonctionnalisme psychologique soutenu par Bronislaw Malinowski et le fonctionnalisme sociologique ou structuro-fonctionnalisme de Radcliffe-Brown. Cependant, c'est par l'entremise de Robert Merton, un autre fonctionnaliste bien plus modéré que les deux précédents fonctionnalistes que sont nés les postulats du fonctionnalisme que sont : le postulat de l'unité fonctionnelle, le postulat de la nécessité fonctionnelle, le postulat de l'universalité fonctionnelle. En plus de ces postulats, Robert Merton a rajouté des concepts au débat scientifique tels que : la dysfonction, la fonction latente et la fonction manifeste, etc. Les postulats ainsi formulés ont fait l'objet de contestation dont celle de Gérard Lenclud, de Claude Lévi-Strauss lorsqu'ils disent : *dire qu'un élément culturel remplit une fonction est un truisme ; en revanche, soutenir que dans un système social, tout à une fonction est une absurdité* (Mbonji Edjenguèlè, 2005 : 20).

Après avoir dévalé le contenu épistémologique qui fonde la compréhension de la théorie fonctionnalisme, nous avons choisi de construire notre cadre théorique en ce qui concerne le fonctionnalisme avec les notions de fonction, de fonction latente et fonction manifeste ; l'opportunité nous est offerte d'expliquer le choix de ces derniers. La notion de fonction est de loin la plus importante, car elle nous permet de situer la place, mais surtout le rôle joué par le sacré initiatique féminin au sein des différentes communautés étudiées. Comme toute réalité, pratique culturelle, le sacré initiatique féminin joue un rôle global, holistique, étant un fait

culturel total, il étend ses tentacules dans une bonne partie des domaines de la société. Aussi bien dans l'aspect matériel qu'immatériel, ainsi sur le plan physique nous aurons : le sacré initiatique féminin et alimentation, le sacré initiatique féminin et médecine, le sacré initiatique féminin et justice, le sacré initiatique féminin et religion, le sacré initiatique féminin et économie, le sacré initiatique féminin et mariage entre autres. Au plus fort de l'aspect immatériel, rituel, les détentrices du sacré initiatique féminin sont des prêtresses, des pythies représentant les différentes divinités et de ce fait, elles performant et jouent un rôle important dans la conduction des rituels de protection, d'expiation, de propitiation, de sanation, les rituels de fécondité humaine et agraire, halieutique, cynégétique, de protection personnel et des biens, de bénédiction. Notons ici que les séances de bénédictions sont faites par les initiés masculins, mais ces bénédictions sont celles liées à des organisations de régulation sociale, etc. Tous ces exemples montrent à suffisance la place, le rôle globalisant et contraignant du sacré initiatique féminin dans nos communautés.

Les deux autres concepts à utiliser à savoir la fonction manifeste et la fonction latente, sont des expressions qui vont de pair et sont indissociables. Le premier dénote tout ce qui est public, visible, ouvert à tous, explicite, patent, accessible, apparent, évident, tandis que le second, la latence c'est l'état de tout ce qui est caché, larvé, dissimulé, secret, sous-jacent, etc. Comme parmi les différentes fonctions du sacré initiatique féminin, il y a le rôle des prêtresses qui conduisent des rites. Ainsi nous aurons pour un rite deux orientations différentes qui se complètent et qui détiennent chacune une part de l'autre. L'orientation manifeste a de particulier qu'elle se fait en public et au vu des initiés et des profanes, mais a pour spécificité qu'à l'intérieur se joint le latent, qui se mélange au manifeste, accentuant ainsi la potentialité d'un versant autonome de la présentation public, des chants et des danses est nulle. La fonction latente par contre est une instance qui, n'est dédiée qu'aux initiables et aux initiées de niveaux supérieurs de la caste. La latence implique aussi une communication avec des êtres élevés, dont l'invocation et la présence sont gages de réussite rituelle et d'exaucement de vœux. La condition de participation à ces regroupements secrets n'est autre la réception du sacrum, l'acquisition du savoir ou l'initiation qui sont des portes d'entrées et d'acceptation de leurs pairs. Le respect des interdits et la non dévoilement du secret initiatique sont les clés de la perdurance des confréries, des rites et rituels, mais également et surtout de la sauvegarde de ce savoir initiatrice dont elles sont détentrices. A la suite du fonctionnalisme, nous explorerons la piste de l'anthropo-sociologie dynamiste.

II.3.2. L'anthropo-sociologie dynamiste

L'usage de l'anthropo-sociologie et des *dynamiques du dedans* et les *dynamiques du dehors* posent un préalable, car l'utilisation de ces axiomes entendus comme dans leur sens initial n'entre pas dans notre champ de compréhension. Pour Georges Balandier, l'Afrique étant peu inventive et n'intégrant pas l'idée de changement, il a fallu que le leucoderme apporte le changement et brise de ce fait la routine du traditionalisme. Ce qui n'est pas le cas, car les cultures négro-africaines elles-mêmes injectaient déjà et continuent de le faire des éléments nouveaux par le biais des emprunts et des échanges venant des sociocultures voisines. C'est après avoir soulevé ce point qui nous a semblé important que nous nous appesantirons cette théorie telle que déclinée dans son entièreté.

Cités dans la liste des chercheurs ayant longtemps séjourné en Afrique et ayant acquis leur renommée en terme de productivité scientifique sur ce même terrain, Georges Balandier, tout comme Gèneviève Calame-Griaule, Jean-Paul Lebeuf, Jacqueline Roumeguere-Eberhardt, Marcel Griaule, etc., ont développé des modèles analytiques du savoir négro-africain et des théories qui sont encore d'actualité. Ayant éli domicile auprès des Bakongo et des Fang, Georges Balandier se présente comme l'initiateur de la théorie dynamiste, il a ainsi travaillé sur les *mouvements messianiques, la construction des villes négro-africaines nouvelles, les phénomènes d'acculturation, bref la situation coloniale en tant que rapports sociaux et civilisationnels entre colons et colonisés, dominants et dominés, tradition africaine et processus d'occidentalisation* (Mbonji Edjenguèlè, 2005 : 32). Selon Georges Balandier, les sociétés africaines n'ont jamais été « sans histoire » avant l'arrivée européenne. Après la colonisation, elles ont connu un bouleversement dû à la fois aux forces du dedans et à celles du dehors. Ce sont ces modifications qui ont ralenti leur transformation et les ont rendus vulnérables. Georges Balandier essaie donc d'étudier les multiples facteurs qui ont favorisé ces changements. Il en a cité quelques à savoir : exode rural, déplacements des populations, urbanisation, changements claniques et lignagers, bouleversement des statuts, etc. Fidèle promoteur du dynamisme, changement, s'opposant aux thèses homéostatiques du structuralisme et du fonctionnalisme, Georges Balandier cité par (Mbonji Edjenguèlè (2005 : 33) soutient :

qu'il n'y a pas de sociétés sans histoire, stables, stagnantes, statiques, mais des sociétés dans l'histoire ; il soutint que toutes les sociétés vivent sur les dynamismes propres qui déterminent la manière dont elles gèrent les crises, que toutes les sociétés subissent les assauts des forces de changements, à la fois internes et externes. Et les ressorts en œuvre dans l'être et le devenir des sociétés, ces dynamiques « du dedans et du dehors » furent en acte dans l'Afrique précoloniale, coloniale qu'indépendante dont la saisie des structures ne peut se réduire à la présentation en données immuables, permanentes.

Le choix de cette théorie part du fait que, nous savons qu'aucune société ne peut vivre en autarcie, elle a besoin de s'ouvrir. Cette ouverture implique la rencontre avec d'autres univers

culturels. Cette rencontre suppose une interaction en termes d'échanges, de pratiques et d'éléments culturels, c'est uniquement à cette suite que nous serons en face d'un phénomène quasi constant, car lorsque deux cultures se rencontrent l'une domine et impose ses pratiques à l'autre, ou alors on peut assister à la phagocytose d'un groupe par un autre. C'est là que se pose la problématique de l'ajout ou du rejet d'un élément culturel venant d'un autre univers culturel. La théorie dynamique repose sur deux concepts majeurs qui sont : « dynamique du dedans » et « dynamique du dehors ». Du fait de la vastété et de l'élasticité de la culture, tous les éléments culturels faisant partie de son sein adoptent les mêmes propriétés adaptatives. Les sociétés changent et leurs institutions. Le sacré initiatique féminin a connu beaucoup de modifications dues aux communautés qui les ont vus naître et qui les portent et ceci grâce à l'ouverture, aux interactions avec les peuples avoisinants, etc.

Les « dynamiques du dedans » sont faites de telles sorte que la durée des initiations pour l'accès au sacré initiatique féminin qui généralement sont prévus pour neuf (09) jours sont revenus à quatre (04) jours. Le vestimentaire pour le sacré initiatique féminin est passé d'un revêtement originel aux vêtements empruntés, ceci peut encore être considéré comme faisant partie de l'influence de la contemporanéité, mais le make-up et les coiffures incluant les éléments sont de plus en plus fréquents, alors que leurs têtes doivent soit être rasées, soit tressées avec les propres cheveux sans ajout afin que les mixtures qui sont versées sur le crane puissent pénétrer le corps de la cime des cheveux en descendant sur tout le corps, sans pour autant qu'il y ait rétention. La transmission du relais au sein du sacré initiatique féminin se faisait uniquement au sein des familles, c'est-à-dire de belle-mère à bru, de mère à fille. Actuellement à ces canaux connus, nous pouvons ajouter l'adoption d'une fille ou une femme qui n'est ni pas du mauvais, car il a permis aux femmes et filles comme nous qui n'avons pas de liens familiaux avec ce sacré initiatique d'y accéder et de mieux l'expliquer.

Les « dynamiques du dehors » ont apporté des modifications au sacré initiatique féminin en ces termes : la présence des pythies chargées de réaliser les rituels féminins dans les églises messianiques a jeté le flou quant à l'authenticité de ce sacrum initiatique, car tout devient synchrétique. Ce syncrétisme crée un désordre chez les anciennes qui savaient comment ces cérémonies se passaient avant et l'ajout des nouveaux gestes tirés des processions liées au catholicisme et au protestantisme. Il n'est pas une bonne école pour les nouvelles initiées qui voudrons apprendre les origines et les gestes originels, car les paroles et concepts des religions catholiques et protestantes se mélangent aux considérations culturelles ; c'est ce tout qui participe à affaiblir nos égrégores et à renforcer ceux des religiosités citées. La recommandation des éléments à acheter pour la conception des différentes étapes des rituels a été diluée, on y

retrouve actuellement des casiers de bières, de jus, des pagnes entiers, etc., pas pour dire que c'est pas nécessaires mais lorsque des disputes lors des partages, ou encore les matriarches cherchent à s'enrichir avec l'argent exigé pour l'initiation en délaissant les tâches les plus ardues aux initiées qui n'ont pas elles-mêmes tout assimilés ou n'ont pas encore atteint le niveau d'entendement rituel nécessaire pour diriger certaines cérémonies. Pour ainsi que l'attrait pécuniaire a pris l'avantage sur la mise en avant des considérations initiatiques et rituelles. La recherche constante du paraître, d'un statut qui allie administration coloniale et traditionnelle pousse de plus en plus les individus à « acheter » les titres traditionnels comme celui de prêtresse. Le respect de l'éthique et les démarches premières (art divinatoire) ont laissé place à l'argent et à la luxure, ce qui n'est pas différent de ce nous disions plus haut.

Tous ces éléments montrent à profusion les changements à la fois internes et externes qu'ont subi et que continuent à subir le sacré initiatique féminin, mais ce dernier, grâce à son caractère adaptatif et élastique, continue à perdurer. Après avoir étudié l'apport des concepts de force internes et externes, nous nous dirigerons vers un tout autre registre qui est celui des principes de l'épistémologie africaine avec un de ces principes qui est celui de la complémentarité antagoniste.

II.3.3. Les principes de l'Epistémologie Africaine

Les principes de l'Epistémologie Africaine sont un ensemble regroupant un nombre non limité de corps théorique qui donne une interprétation contextualisée sur les réalités africaines. Parmi tous ces principes, nous n'avons usé que cinq (05) qui cadreraient avec les données collectées sur le terrain. Nous débuterons donc avec la complémentarité antagoniste.

II.3.3.1. Le principe de la complémentarité antagoniste

Encore appelé principe de dualité fondamentale ou principe de gémelliparité, le principe de complémentarité antagoniste forme avec les autres principes précités un continuum dont le but est d'analyser les réalités culturelles d'une part et celles négro-africaines d'une autre part. Mbonji Edjenguèlè (2001 : 111) parle de lui en ces termes : *ce principe dispose que l'univers se répartit en catégories contraires de sexes, de polarité. Le masculin/féminin ; le positif/négatif ; le profane / sacré, le pur / l'impur, le sauvage / culturel ; le naturel/social. Ce qui dénote de la classification immuable des catégories existantes. La parité comme socle de la visibilité, mais également surtout de l'existence même des réalités ambiantes, loin de créer une sphère de comparaison mais d'établissement de la valeur, de l'apport, mais surtout du besoin de*

l'autre, comme le suggère Mbonji Edjenguèlè (2001 : 112) : *loin de toute considération sociocentrique ou sexocentrique de supériorité de l'un sur l'autre sexe, ce qui est important est la reconnaissance de la nécessité de la présence de l'autre. Présence non de solitude, d'enfermement en une tour d'ivoire, mais d'interaction dialectique, dynamique.* Le choix de ce principe est plus que d'actualité, car de plus en plus les revendications féminines se font grandissantes. Nous entendons parler de « girl power », nous essayons de comprendre d'où est né ce mouvement, et comment l'anthropologue que nous sommes peut apporter sa pierre à l'édifice de la compréhension du pouvoir dans le cadre des thématiques sur le sacré initiatique féminin.

Les sociétés africaines comme toutes les sociétés d'ailleurs dans le monde sont réparties en deux polarités sexistes que sont l'homme et la femme, ou le masculin et le féminin. Chacun de ces deux extrêmes a un domaine de leadership en termes de représentativité culturelle, mais en particulier de ritologie et d'organisation confrérique. Ainsi, nous aurons des confréries masculines performant des rites et rituels masculins, des organisations exclusivement féminines à la tête de rites et rituels féminins, puis des rituels mixtes. Comme la représentation imagée d'une main esquissant le chiffre cinq, si nous plions le pouce, les quatre autres doigts ne pourront rien saisir, pareil si nous fléchissons les quatre doigts le pouce seul est incapable de quoi que ce soit seul, c'est la même vision à projeter sur l'homme et la femme dans nos sociocultures, mais surtout entre le sacré initiatique féminin et masculin. C'est dans ce sens que le savoir, l'éducation dispensée par le sacré initiatique féminin a sa place, l'homme n'est pas l'ennemi de la femme, ni même notre bourreau, il est son père, son fils, etc. S'inspirant de l'athlétisme, l'homme est lièvre qui tire la femme, lui montre la voie à suivre, la femme doit le suivre, la femme doit être derrière. L'expression « derrière » a pour beaucoup une connotation péjorative, alors qu'il n'en est rien. Le « derrière » est le lieu de la mort (enterrement), de la recherche des solutions (invocation des morts), de la vie (feu et cuisson), etc. La complémentarité autour du sacré initiatique masculin et féminin se vérifie quant à l'interaction entre ces deux pôles, la participation de l'homme dans certaines activités de la femme, sa permission et son accord pour certaines cérémonies féminines, pareillement pour la femme, qui est toujours présente lors de certaines cérémonies sacrées masculines. Nul besoin de brandir l'argument de la supériorité, ni même de parité pour parler de l'homme et de la femme. L'homme est la vue de face et la femme la vue arrière ; ce qui n'empêche la femme d'avoir un pouvoir fondateur sur la cohésion et la stabilité communautaire à travers son sacré initiatique. Il n'y a pas de rapport ni d'inclusion, ni d'exclusion entre le sacré initiatique féminin et masculin, mais plutôt un rapport de complémentarité. A la suite de la complémentarité antagoniste, nous

userons le principe de l'actualisation potentialisation et verrons son opérationnalisation quant à notre travail de recherche.

II.3.3.2. Le principe de l'actualisation-potentialisation

Encore connu sous le timbre nominatif de centration-périphérisation, l'actualisation-potentialisation est un jeu de rôle dans lequel une réalité met à jour un pan de son aspect ou de son utilisation, tout en accroissant de manière intrinsèque, voilée, non exposée un autre pan de la même pratique, mais les deux versants de ce même nichoir culturel se rejoignent et se complètent. Deux aspects ont l'air opposés que tout repousse, mais se complètent parce qu'une part de l'autre qui prendra la place de l'autre à un moment donné et pour des raisons précises. C'est ainsi que le profane potentialise le sacré à un moment donné, par la suite le sacré actualisé potentialise le profane et vis-versa. Vu sous cet angle-là, nous pouvons aisément prendre l'exemple du profane et du sacré, du visible et de l'invisible, mais surtout des différentes affections de la femme tout au long de sa vie avec les différentes évolutions physiques et spirituelles que sont la ménopause, le grade élevé dans la confrérie qui donne droit à la manipulation des reliques qui dégagent une grande aura et puissance. Ainsi nous verrons que la femme actualise la féminité et potentialise la masculinité. À un niveau de son évolution physique et spirituelle, elle va à un moment donné actualiser la masculinité et potentialiser la féminité. Nous aurons pu jeter notre dévolu sur le principe de « noéticité » qui abonde dans le même sens que celui de l'actualisation-potentialisation à quelques précisions près, mais le choix du principe centration-périphérisation part des corpus collectés sur le terrain et du souci de mieux expliciter la critériologie qui n'est pas anodine lors des grands rituels ou ceux dont la performance met l'accent sur une mise en scène qui repose sur des caractères et aptitudes intrinsèquement contraires mais cohabitent et se complètent.

Les rituels de fécondité, qu'ils soient humains ou liés aux règnes existants, vont s'appuyer sur des séquençages bien organisés. Ainsi, nous aurons des moments pour les bains de purifications sans compter l'étape de la divination, puis celle de la confection du « paquet » ou du mets à manger ou à partager ou à verser sur la personne ou l'élément à fertiliser, puis le moment de la consommation de l'acte sexuel qui est censé transmettre le liquide fécondant de manière symbolique. Cette phase de fécondation qui n'est pas des moindres, car étant le nœud de ce rite, va reproduire en théâtralisation une scène sexuelle entre deux êtres de sexes opposés, comme cela se fait à l'accoutumée, juste que comme nous sommes dans un cercle exclusivement féminin et que la présence de l'homme ne peut être justifiée mais qu'il faut qu'il y ait fécondation. Et comme nous avons dit plus haut qu'à un moment de leur vie les femmes actualisent la masculinité et potentialisent la féminité. Le rôle de l'homme est vite trouvé, juste

que c'est une catégorie précise de femmes qui peuvent prétendre avoir atteint ce niveau d'ascèse qui inclut changement physiologique avec la rupture d'avec les menstrues dont la présence maintient la femme dans sa condition féminine, mais dont l'absence l'exempte de maternité et de production hormonale qui modifierait son aura et pourra impacter sur le cours des rituels. La prise en compte de l'absence de relations sexuelles qui, à un moment, actualise la pureté, la maturité et l'élévation spirituelle et potentialise la condition de l'entrée de ces femmes dans le panthéon des mères de l'humanité et du passage d'un grade à un autre dans la confrérie.

Ces conditions réunies nous montrent à suffisance que la femme-homme qui joue le rôle du sexe opposé épouse de manière analogique les caractères de l'individu ou de l'objet opposé et peut donc aisément se substituer à lui. C'est ainsi que nous aurons une femme âgée regroupant toutes les références suscitées et , une jeune femme à la recherche d'un enfant, les deux vont simuler un acte sexuel en mettant l'accent sur la non retenue de la jeune dame, car la coryphée joue pleinement son rôle car ayant l'habitude, étant nouvelle pour la jeune dame ; l'assemblée lui demande, pour ne pas affecter le rituel de s'imaginer en train de le faire, soit avec son mari, son conjoint, ou toute personne susceptible de l'aider à se détendre et à être concentrée. Le but dans cette phase, comme dans toute initiation est de surmonter sa peur, faire l'impensable, c'est une épreuve car l'épreuve ne se limite pas seulement à la torture, à ce qui est physique, mais aussi à une douleur psychologique, l'initiation s'enrichit de la douleur de l'impétrante, des émotions et du courage de l'individu pour structurer son action. Ce sont des actions telles que celles déjà décrites et qui ont fait dire à certains auteurs que l'homosexualité est pratiquée dans les confréries féminines sans tenir compte du contexte, du sens et de la symbolique de l'acte en soi.

Ainsi présenté, nous voyons comment le principe d'actualisation-potentialisation nous aide à mettre à nu les idées reçues, mais surtout d'entourer d'un cocon explicatif des pratiques culturelles qui forment le soubassement fondateur en termes de compréhension du sacré initiatique féminin et de ses pratiques. Nous sommes de nouveau interpellées quant à un autre principe de l'épistémologie africaine qui va nous permettre de tisser le lien qui existe entre le sacré initiatique féminin des univers culturels basà'á, manguiassa et bamoun, parce que cordon et nœud les reliant, il existe, malgré la distanciation géographique et au plus fort des textes mythologiques cosmologiques et anthropogénésique nommé le principe du dénominateur commun.

II.3.3.3. Le principe du dénominateur commun d'analogie et d'homologie et les catégories de correspondance

Le dénominateur commun est l'un des multiples principes de l'Epistémologie Africaine dont la consistance est développée comme suit par Mbonji Edjenguèlè, (2001 : 120) :

ce principe met en valeur le regroupement d'éléments divers au sein d'une même catégorie sur la base d'un trait commun particulier. Le dénominateur commun facilite la taxonomie sur les critères de ressemblance, d'analogie, d'homologie, de morphologie, d'ontologie aboutissant aux fameuses lois de correspondance symbolique établissant à leur tour des rapports de dialectique microcosme/macrocosme entre l'homme, l'écologie, la société et le cosmos.

Ce principe ainsi énoncé, nous retrouvons dans cette explicitation, un parallélisme entre les confréries féminines des univers culturels étudiés. Loin de nous arroger la prétention de comparer ces structures, nous voulons montrer le fil quasi invisible, de prime à bord, qui lie ces organisations à cause de plusieurs facteurs tels que l'éloignement géographique, les multiples déplacements, les pratiques culturelles empruntées, etc. Ensuite, lorsque l'analyse est poussée plus loin nous nous rendons compte que ces nichoirs culturels, malgré les facteurs qui peuvent les éloigner, ont potentiellement, ou sont issus du même foyer originel de productions de ces réalités et des schèmes d'intelligibilités qui peuvent en extraire la substantifique moelle. De plus en plus les travaux des anthropologues s'attèlent d'ailleurs en apporter la vivacité.

Les associations exclusivement féminines qui font la toile de jute de notre travail sont et ont toujours été présentes dans tous les univers culturels négro-africains en général et camerounais en particulier avec des fonctions divers d'un pôle à un autre. Ces regroupements de femmes ont des rôles différents du fait qu'ils s'appuient sur des cosmogonies et des anthropogonies multiples ce qui leur donnent des paradigmes d'exécutions différentes, cependant leur morphologie n'en est rien. A y regarder de près, ces castes sont structurées hiérarchiquement de la même manière, à leur tête se trouve des reines, des mères du koo, mère du *Mevungu*, etc., statut obtenu après avoir gravi les échelles initiatiques imposées par la confrérie et respecté les recommandations et interdit de ladite structure. À la suite de cette dernière les autres femmes sont classées en fonction de leur spécialisation et du respect des normes et règles de la confrérie.

Sur le plan analogique pour accéder à ces castes, elles ont en commun les modes d'accession et de transmission, de passage du relais, la valeur familiale et clanique, et le mariage. La valeur familiale est la transmission de la transmission de la mère à la fille, d'une femme à sa coépouse si cette dernière donne son accord, de la belle-mère à la bru, d'un membre à une inconnue qui est dépositaire d'un sacrum et des prédispositions et remplit les conditions requises pour l'accession à la confrérie. C'est aussi ce que d'aucuns appellent copter, cooptation.

Sur un versant homologue, les rites et rituels sont la base sacramental de ces phalanstères. De ce fait, les rituels tels que ceux de fertilité, de sanation féminine et infantile, de propitiation, de purification, etc., sont l'apanage des confréries en général et celle féminine en particulier.

De plus, ces corporations sont liées à tous les règnes existants du fait de leur relation, leur langage, mais surtout leur patronyme dans les univers culturels dans lesquels elles sont domiciliées. Elles portent la marque, d'un élément de ces règnes tel que le *Koo* chez les Basà'á qui symbolise l'escargot et appartient au règne animal, le *Mevungu* chez les Beti qui renvoie à une force inégalée qui balaie tout sur son passage. Cette puissance peut-être de l'eau, du vent, une tornade, un ouragan, mais toujours est-il fait un réel travail de balayage, de nettoyage pour laisser place au renouveau ; en gros, elle purifie et présentant ces caractéristiques suscitées, il n'est pas aisé de la classer dans une catégorie minérale ou autre. A la suite du dénominateur commun, nous utiliserons le principe du micro-macro.

II.3.3.4. Le principe du micro/macro ou la dialectique partie/tout

Le principe du micro/macro est un des multiples principes de l'Epistémologie africaine, il est complémentaire et pas éloigné des autres principes tels que le pan vie ou le tout est dans le tout, l'inversion ou renversement complémentaire. *Ainsi toute partie d'un quelconque ensemble subsume en miniature ce que renferme le tout* (Mbonji Edjenguèlè, 2001 : 119). En d'autres termes, posséder une petite partie ou une partie infime d'un élément revient à détenir l'objet et toutes ses caractéristiques, mais en petit format. Au vu du développement de ce principe par cet auteur, il nous est paru évident qu'il pouvait contribuer à expliciter une partie de ce travail sur le sacré initiatique féminin. Nous avons structuré notre travail en plusieurs segments entre autres celui des origines des associations confrériques d'une part et celui féminin d'autre part. Si nous partons du postulat selon lequel les confréries féminines sont des représentations, des personnifications spécialisées des divinités, cela veut dire en s'appuyant sur ce principe que les confréries détiennent l'ensemble des caractéristiques, des aptitudes et pouvoirs aussi variés que spécifiques des divinités. Cela implique tout simplement que les confréries sont les prototypes, les maquettes des divinités. Donc, les associations confrériques ont droit aux avantages dus et qui reviennent à ces entités aussi bien en termes de respect, d'honneur, de symbolique, de représentations, etc. Cette reproduction qui s'appuie sur tous les aspects mythologiques, cosmogoniques, cosmologiques et anthropogénésique s'exécute en s'épaulant sur la réappropriation, la maîtrise et la transmission des gestes génésiaques. Ce modèle réduit, cette réplique miniaturisée est également soumise à la loi de la globalité car ces castes reproduisent au mini mètre près la totalité de ce qui constitue ontologiquement les génies, aussi bien en avantages comme en inconvénients, en bien comme en mal, en interdits comme en

recommandations ; pour ainsi dire que le fondement de l'analogie ontologique et morphologique n'est pas partielle mais totalisant et introduit de ce fait les lois de correspondance qui existent entre les règnes existants, humain et divin, humain et animal, humain et minéral, humain et végétal, et vis-versa.

Ces principes de l'Epistémologie africaine se suivent, s'entremêlent, se complètent et peuvent paraître comme répétitifs, mais apportent une saveur particulière quant aux phénomènes qui ne doivent et peuvent passer au prisme du modèle positiviste parce que ne pouvant pas astreindre à ce paradigme épistémologique pour souci de recueillement de corpus dégageant une symbolique contextualisée et empreinte de symbolique. Il sied bien aux réalités négro-africaines qui présentent un contouring de lecture et d'appréciations liées à des contextes spécifiques et qui, extirpées de cet environnement, perdent de leur sens et symbolique. Ces principes de l'Epistémologie africaine et bien d'autres encore nous permettent de mieux assimiler les réalités confrériques et rituelles aussi bien sur les plans physique qu'immatériel, humain que divin en établissant des corrélations, végétal que minéral, humain qu'animal, etc.

II.3.3.5. Le multisymbolisme

Pour continuer dans la phase interprétative et après avoir eu recours aux concepts théoriques et analytiques, ce principe épistémologique va nous permettre de mieux affiner notre cadre théorique. Ainsi le multisymbolisme comme le précise Mbonji Edjenguèlè, (2001 : 110) : *le fait pour un symbole, un objet, un support symbolique, artéfact ou mentifact de pouvoir convoquer plusieurs significations symboliques*. Vu sous cet angle, les notions de pouvoir et de rituels féminins sont présentes dans les univers culturels étudiés sous des déclinaisons patronymiques, certes différentes, elles renvoient toutes à une réalité symbolique et endo-ethnique subsumant les réalités énoncées dans l'expression de ses concepts. Cependant, le multi symbolisme ne s'arrête pas au sens, mais intègre aussi des aspects pluriels comme le mentionne Mbonji Edjenguèlè, (2001 : 110) : *le multi symbolisme est plurivalence, pluri tonalité, et plurifonctionnalité*. Comme nous le verrons dans les univers culturels étudiés, le sacré initiatique féminin renvoie à plusieurs réalités en fonction de la tonalité que nous employons pour le nommer, il est aussi bien chant que danse, confrérie féminine que jour de la semaine, élément d'un des règnes existants, en ayant des fonctions les unes comme les autres diversifiées, aussi bien dans le domaine alimentaire que médical, judiciaire qu'économique, etc. Pour finir, le sacré initiatique n'est pas propre à un seul univers culturel, il a transcendé le domaine minimal des univers culturels et même celui des unités culturels les plus larges démographiquement pour gagner des continents comme nous explique Mbonji Edjenguèlè (2001 : 110) *à la fois intra-culturelle et interculturelle, c'est-à-dire qu'au sein d'un même contexte culturel, un symbole*

peut revêtir plusieurs significations, avoir plusieurs affectations de sens, c'est-à-dire également que ces affectations vont varier selon l'environnement. Le sacré initiatique en fonction de la proximité ou de l'éloignement d'avec les univers culturels partage des similarités et des dissemblances, mais a en commun une base spirituelle et initiatique qui est et demeure-la même.

II.4.LES MODELES D'ANALYSES

L'évocation des modèles est en partie généralement reliée aux théories et se fonde sur des thèmes majeurs qui structurent la théorie. Cependant, nous orienterons l'usage de ces modèles pour expliquer les réalités endogènes négro-africaines comme le précise Mbonji Edjenguèlè (2005 : 70) :

D'autres applications de la notion de modèle se retrouvent dans l'épistémologie endogène négro-africaine qui dispose de modèles mythologiques archétypaux dont la fonction est d'inspirer et d'ordonner les comportements en conformité avec ce qui s'est déroulé à la phase inchoative de l'humanité ou dans le passé ancestral considéré comme l'exemple à suivre, le parangon à reproduire. Les modèles mythologiques se répartissent en trois catégories : les modèles thématiques ou théoriques, les modèles iconographiques et les modèles mathématiques ; ces modèles sont des clés que le chercheur extrait des textes cosmogoniques, cosmologiques, et anthropogoniques, textes considérés comme des archives de paroles, et gestes génésiaques, originels et originaux, divins et ancestraux donnant accès à la lisibilité des phénomènes sous étude.

Ainsi, l'auteur distingue trois types de modèles qui sont : le modèle thématique, iconographique, et mathématique.

Les modèles thématiques quant à eux sont : « appuyés sur un ou plusieurs concepts sont les plus sollicités aujourd'hui » (Mbonji Edjenguèlè, 2005 : 76). Si nous nous en tenons à la présentation du modèle théorique comme le fait l'auteur et en accord avec notre thème de recherche, nous pouvons déjà dégager quelques concepts. Ainsi le titre de notre travail de recherche est formulé comme suit : *Les rituels féminins chez les Basà'á, Manguissa et les Bamoun du Cameroun : Contribution à une anthropologie du pouvoir de la femme dans les univers culturels du Centre et de l'Ouest-Cameroun.* Les concepts qui s'y dégagent sont à la fois des termes principaux sous-tendant la compréhension du titre, mais aussi des expressions qui ne sont pas éloignées de l'axe de saisie du travail en étant tout aussi important quant à l'analyse de la pratique à expliciter. Nous aurons donc des expressions telles que : sacré, initiation, initiatique, rite, rituel, pouvoir, etc. La question de savoir si oui ou non l'utilisation du modèle théorique est requise ne se pose plus, car elle apparaît comme un truisme, car tout au long de ce chapitre, nous n'avons fait que nous appuyer sur des concepts pour diriger, et évoluer dans notre travail. L'organisation thématique de notre revue de la littérature nous a aidé à faire ressortir des concepts clés et sous-jacents de notre travail. Le type et la sélection du modèle à utiliser tient

compte de la nature du travail de la recherche et de la qualité des données obtenues sur le terrain, de ce fait nous dirons que le modèle thématique s'est imposé à nous. Mais qu'en est-il des autres modèles ? Celui iconographique, mathématique, etc. Le modèle iconographique est :

Vraisemblablement celui qui se rapproche le plus du dessin de l'architecture ou de tout autre modéliste ; il est la mise en forme symbolique contenant la réalité en une représentation par des cercles, des axes ou autres thèmes géométriques doués de significations en rapport avec la culture étudiée. Il s'agit moins d'un emblème conventionnel que d'une synthèse imagée supposée entretenir une relation ontologique ou symbolique avec le réel signifié (Mbonji Edjenguèlè, 2005 : 76).

Tandis que le modèle mathématique, il est celui qui *se révèle être une série articulée de chiffres inspirée des occurrences numériques de la cosmogénèse, de la théogonie ou de l'anthropogonie et qui dévoilent une relation de « réflexivité » entre la création originelle et les inventions humaines soucieuses de coller au modèle du début de l'humanité* (Mbonji Edjenguèlè, 2005 : 76). Nous notons que même dans la présentation des modèles iconographiques et mathématiques, l'utilisation des concepts est de mise. Ainsi nous partons sur la base selon laquelle le modèle théorique fait partie, est inclus dans les modèles iconographique et mathématique. En réalité le choix que nous avons à faire se pose uniquement entre le modèle iconographique et mathématique, car celui théorique étant inhérent, ontologique à chaque recherche. Face à la réalité du terrain et aux corpus obtenus, la remarque faite est la suivante, les modèles imagés et mathématiques sont indissociables, car ils demandent une connaissance approfondie du modèle mythique archétypal. Les faits culturels ont ce particularisme qu'ils ne laissent entrevoir leur secret qu'après un long et minutieux apprentissage de la théogonie, de l'anthropogénèse et de la cosmogénèse, etc., Ces récits nous amènent à chercher à concevoir un schéma qui résume et subsume toutes ces connaissances, tandis que les occurrences chiffrées qui sont manifestes attirent l'attention du chercheur qui est à la recherche de la substance sémique et endogène profonde de la réalité étudiée. Nonobstant cet état des choses le chercheur peut décider de ne sortir, réaliser, s'appuyer que sur le modèle iconographique et laisser le modèle mathématique, ou seulement celui numérique et pas iconique, etc. Le récit mythique archétypal est le socle, la base de tout. Le chercheur doit se référer à ce compendium épistémologique pour ressortir sens et symbolisme au dessin et aux chiffres qui en découleront comme le dit Mbonji Edjenguèlè (2005 : 78) : *il ne s'agit pas d'inventer ou de se livrer à une quelconque gymnastique imaginative ; il suffit de connaître les textes, d'y déceler les modèles et de les appliquer à la lecture du réel à étudier.* La réalité étudiée, à savoir le sacré initiatique féminin, et les aires culturelles de collecte de données sont vastes et riches en termes de collecte de données et d'enrichissement épistémologique que la conception et l'utilisation de ces trois modèles sont une possibilité à ne pas exclure ou négliger. Notons en même temps que l'emploi d'un modèle

similaire pour deux univers culturels certes proches géographiquement ne pourra pas apporter les mêmes notions explicatives et vice versa.

A la lumière de ce tout ce qui précède, dans ce chapitre il était question de mettre en évidence les données de deuxième main qui sont proches du fait culturel étudié. Qu'est ce qui a déjà fait ? Par qui ? Dans quel contexte ? Pour donner quelle orientation ? Autant de questions qui ont jalonné notre évolution dans ce chapitre. Dans un but analytique il nous a été prescrit d'élaborer un cadre théorique qui, nous l'avons rappelé, est différent de la grille d'analyse et du modèle d'analyse. Ce dernier à consister à présenter de prime à bord les différentes théories, puis piocher à l'intérieur de celles-ci un ou plusieurs concepts qui mis en semble, vont constituer une délimitation qui va nous permettre de mieux analyser la pratique culturelle analysée, du fonctionnalisme en passant par l'anthropo-sociologie dynamiste, sans oublier les principes de l'épistémologie africaine. Peu satisfaite de s'arrêter en si bon chemin, la méthodologie en vigueur nous prescrit de nous appesantir sur les modèles d'analyses. C'est ainsi que nous nous sommes appuyée sur trois (03) en particulier à savoir : les modèles théorique, iconographique, et mathématique. Après présentation de chacun de ces modèles, nous avons montré leur rôle dans l'analyse du fait culturel que nous étudions.

CHAPITRE III :
LE DESCRIPTIF DE LA STRUCTURE INITIATIQUE FEMININE DANS
L'UNIVERS CULTUREL BASA'A

Le Cameroun est un complexe culturel vaste et la sélection d'un ou de plusieurs sociocultures ou même d'une aire culturelle précise est une opération délicate tant il y a à explorer. Mais au cours de ce travail de recherche, nous avons regroupé les univers culturels en fonction de leur capacité à apporter amples explications au creuset rituel à travers les corpus recueillis dans les différents sites de collecte de données, ceci dans le but d'étudier le fait initiatique féminin sous toutes ses coutures. Comparaison s'apparentant dans la majeure partie des cas à de l'ethnocentrisme, et pour nous départir de cette réalité, la mise en commun de ces groupes culturels quelle que soit leur position géographique, la consistance sémantique et sémiologique fait montre de la volonté du chercheur d'analyser en profondeur tous les rouages et mécanismes de la vie rituelle de ces organisations féminines, ainsi rassemblées toutes les données s'afférant à la pratique rituelle d'un morphologisme culturel comme c'est le cas pour les Basa'á est un bon début, c'est dans cet optique que nous commençons cette analyse.

III.1. LE SACRE INIATIQUE FEMININ CHEZ LES BASAA : LE *KOO*

L'univers culturel basa'á comme tous les groupes culturels qui l'environnent est soutenu par des sociétés secrètes à la fois masculines, féminines et mixtes. Dans le cadre de notre travail de Mémoire de Master, nous avons tablé sur le *Koo* comme une confrérie exclusivement féminine. Nous avons explicité l'aspect multi symbolique du concept *Koo* sans toutefois entrer dans les détails en termes de rites et rituels, ce qui va être l'un des pinacles de notre travail de thèse. *Koo* est un concept multi symbolique. Au sens premier, « *koo* » désigne le gastéropode qu'est l'« *escargot* ». La spirale inscrite sur sa coquille a inspirée les pas de danses des femmes de la confrérie *Koo* lors de leurs cérémonies, mais surtout et également le caractère hermaphrodite de l'escargot, caractéristique qui est transférée chez la femme du *Koo*. L'hermaphroditisme de l'escargot s'explique par un principe de l'épistémologique qui n'est autre que la noéticité qui stipule l'inclusion de manière intrinsèque, ontologique et inhérente de l'autre en terme d'opposition dans un corps. En d'autres termes, la femme pendant sa jeunesse actualise la féminité et potentialise la masculinité, mais avec la ménopause, elle va actualiser la masculinité et potentialiser la féminité, ce qui veut dire qu'elle aura les acquis des deux sexes en un. C'est cette particularité qui donne à la femme la possibilité d'officier sur les deux tableaux et de réaliser les rituels qui nécessitent la présence et l'assentiment du sexe opposé. Ce particularisme leur permet (*kookoo* ou femmes escargots) de conduire des rites de fécondité humaine, tellurique et minérale dans lesquels il faut théâtraliser le rituel et jouer le rôle de l'homme et de la femme en train de faire l'amour, étant donné que c'est un cercle

essentiellement féminin et que l'homme n'y est pas admis. C'est uniquement la « femme-homme » qui pourra prendre la place de l'homme et le représenter. Il en est de même des cas d'infertilité de la terre ou il faut de nouveau féconder la terre par le biais des rituels qui font intervenir les « femmes-hommes » et les femmes ayant déjà mis au monde et allaité des enfants. De ce fait, les nouvelles mamans et les femmes allaitantes pourront facilement renouveler la terre et lui donner assez de nutriments pour de nouveau produire comme elles l'ont fait ou bien le font.

Au deuxième niveau, de « *koo* » a été formé « *massak/ ma/ koo/ bodaa* »: soit « *danse/ des/ escargots/ femmes* » ou « *danse des femmes escargots* ». Lors des cérémonies, danses des femmes du *Koo* se présentent sous deux volets d'exécutions que sont : les danses exécutées publiquement et les danses exécutées dans le secret des rituels. Mais le versant public n'enlève en rien la substance symbolique de la gestuelle, des mouvements de ces femmes au vu et au su de tous, car dans ce qui peut être considéré comme profane, il y a des prototypes de mouvements calqués sur un dictionnaire de sens et d'allants-de soi uniquement maîtrisés par les *kookoo* car dans la sacralité on retrouve aussi du profane, un enjambement de rôle à des moments définis, rien n'est de manière permanente, les gestes s'entremêlent et se complètent que ce soient ceux exécutés publiquement ou ceux pendant les rituels. Ne pouvant être dissociés de la danse, les chants des femmes du *Koo* sont exécutés en fonction de la célébration. C'est ainsi que nous aurons des chants funèbres, d'exorcisme, etc. C'est une confrérie dont l'implication dans la quasi-totalité des secteurs de la vie sociale des Basà'á est un truisme. C'est une association confrérique dont la prégnance sur l'éducation de la jeune fille, de la femme mariée et de la femme du troisième âge est un fait reconnu. C'est un regroupement confrérique qui assure la santé des membres de sa communauté par le biais certes des rituels mais aussi de l'alimentation comme pharmacie dont le caractère nosologique fait une nette distinction entre les antibactériens, antalgiques, anti-sorciers, etc.

Au troisième niveau de de « *koo* » s'est constitué « *Koo Bodaa* » ou « Société Secrete des Femmes Escargots », une consoeurie dont l'animal totémique est l'escargot. Elle est hiérarchisée entre la reine et la chargée de la communication en passant par les chefs des multiples spécialisations que compte cette organisation à savoir : les spécialistes de la purification, des rites funéraires, de l'envoûtement, des problèmes de fertilité aussi bien des hommes que des éléments des règnes minéraux, animaux et végétaux, des maladies liées aux enfants, etc., cependant, la mission première de cette société secrète est la protection du village et de toutes ses composantes. La semaine dans la socioculture basà'á étant répartie en cinq jours qui

correspond à quatre confréries, c'est ainsi que le cinquième jour de la semaine ou « *Ngwa koo* » est attribué au *Koo*. Il est le jour sur le calendrier hebdomadaire pendant lequel était célébré le *Koo*. De ce fait ; que nous disions « *Ngwa* », « *Kēl* », « *Hilo* », toutes ces expressions nous renvoient à la même réalité qu'est le jour de célébration du *Koo*, qui s'apparente à la journée de vendredi, les autres jours étant attribués aux autres confréries. Après un bref rappel sur la confrérie proprement dite et la journée à elle célébrée, nous verrons vers qui ou à qui sont adressées les prières, les demandes des pythies. C'est uniquement à cette suite que nous verrons la déesse *Koo* ou divinité de l'escargot.

Au quatrième niveau « *Koo* » est la Déesse protectrice des femmes et de la fécondité. Elle (la divinité) est toujours présente dans les cérémonies organisées par les femmes de la confrérie, cette dernière est accompagnée des esprits de la forêt. Les prêtresses de la confrérie composent un code qui peut être considéré comme un allant-de soi car, ce dernier n'est connu que par les femmes de la caste et ne se matérialise qu'à travers chants, danses, gestes, etc., dans les rituels consacrés uniquement aux membres et aux malades. La divinité est matérialisée et maintenue dans les lieux sacrés aménagés par les femmes de la confrérie afin de consacrer des éléments sur cet autel. Cette divinité se manifeste sous l'apparence qu'elle veut ou prend possession du corps du membre qu'elle choisit et cette dernière entre en transe et communique son message. Ce message peut porter sur le rituel en cours ou sur un événement qui se produira, dans la majorité des cas c'est aux femmes dont la branche de spécialisation est la divination qui relaie et explicite le message car elles sont plus connectées en permanence avec le monde astral, immatériel. Parmi les missions régaliennes de cette communauté, il y a la palette des soins en général mais en particulier un type spécifique de maladie lié au pouvoir agissant et de protection des aires de travail, ce genre de maladie est connu sous le vocable de *Kò n Koo* ou maladie du *Koo*. Il s'agit d'une maladie qui est la résultante des rapports sexuels avec une femme dont le mari est parti voir les initiées de la consoeurie afin qu'elles « gâtent » sa femme et que quiconque va avec cette dernière ait une hernie testiculaire ou une toute autre protubérance. Le *Koo* n'étant permis qu'aux femmes initiées parce qu'elles ont subi une transformation et ont reçu un sacrum, les femmes ou hommes non-initiés n'ont pas le droit de regarder ces femmes lorsqu'elles sont en procession. Si ces non-initiés s'entêtent à ne pas suivre les consignes comme le dit Ntamag Bong (2012 :134) les concernant : *i bale mudàa a ta bé i jimb li « koo » ndi a solop i béngé yo i ntagbe, i ngéda ngand Koo; a nkon kon u Koo bodàa. Munlôm a 'non ha bé Nye, inyule mayel mée ma nsundi kikii libind li nkon libas. Letee ba tipil Nye Ni sesema ndi tole a ntémbna mbôô, a jôp ki i jimb li Koo, a ngwés, to a ngwés bé.* Ce qui signifie :

Si une femme ne fait pas partie de la société secrète koo bodàa et qu'elle se cache pour regarder les femmes de la consoeurie passées pendant le jour/fête du koo ; elle sera atteinte de la maladie du « koo des femmes ». Aucun homme ne lui fera plus la cour, parce que ses parties génitales auront enflées comme un individu atteint d'une hernie testiculaire. Jusqu' à ce que les femmes du koo la soigne et qu'elle recouvre la guérison, en dehors de ces femmes personnes d'autre ne pourra la soigner, dès lors que ces femmes l'auront soignée, elle entrera qu'elle le veuille ou pas dans la consoeurie

Ici est évoqué les sanctions qu'une femme non initiée encourt lorsqu'elle s'obstine à aller regarder sans autorisation les rituels. Les femmes du *Koo* établissent un périmètre de travail qui limite aux frontières de l'espace apprêté pour la circonstance. Avec des paroles et un rituel précis, elles scellent l'accès aussi bien visuel que physique aux personnes non initiées dont le corps n'a pas subi de transformations et n'est pas capable de supporter la charge initiatique qu'impose la traversée ou le passage de cette délimitation. Cependant, les femmes ne sont pas les seules concernées par ces sanctions, les hommes en subissent aussi comme le souligne l'auteur. Concernant les hommes non-initiés qui enfreignent les règles, *I bale munlôm nyen a mboma koo i ntagbe, a nkwo ndim, libind li nsundi nye. Ibale a nook yaga to minkén bodàa ba nséeng, an nkwo ndok poko-poko. Matipla méé, kembe tan, yada i nke sesema, ini i ke bijek ni bikwak. Jon ngand Koo séknwei i yéne bôlôm ngok'bakene, i ba nlôôha kon wôni (ibidem)*. Ce qui veut dire :

si c'est un homme croise le « koo bodàa » qui passe pendant sa danse ou la ronde de bénédiction ou de purification en cas de problème dans le village, il va tomber aveugle, ces testicules vont enfler et seront douloureux de sorte à faire croire à une hernie testiculaire, si il entend ne serais-ce que le son des cloches , il devient définitivement sourd , pour le soigner, il faudra cinq (05) chèvres , une (01) chèvre pour le sacrifice, les autres vont aller au repas et aux amendes, ou les frais de réparation de l'acte qu'il a commis. C'est la raison pour laquelle le jour / fête du « koo » est pour les hommes un obstacle majeure à surmonter (pierre d'achoppement) on en perdait la vie, il faut en avoir peur.

Autant que chez la femme, l'auteur évoque les sanctions liées à la participation du rituel par les femmes non initiées et sans l'accord des prêtresses. Au sujet des hommes comme sexe opposé est un sacrilège qui est puni par la prescription des animaux sacrificiels, histoire d'apaiser la colère de la divinité *Koo* et de partager le repas communiel pour montrer que tout le monde a accepté le pardon du fauteur et lui pardonne l'acte posé. Si ces conditions ne sont pas respectées, le concerné contracte des maladies et dans le pire des cas en mourir. C'est ce rigorisme qu'entretenaient ou qu'entretiennent les femmes du *Koo* qui leurs a permis de perdurer mais surtout d'être respectées et en même temps craintes.

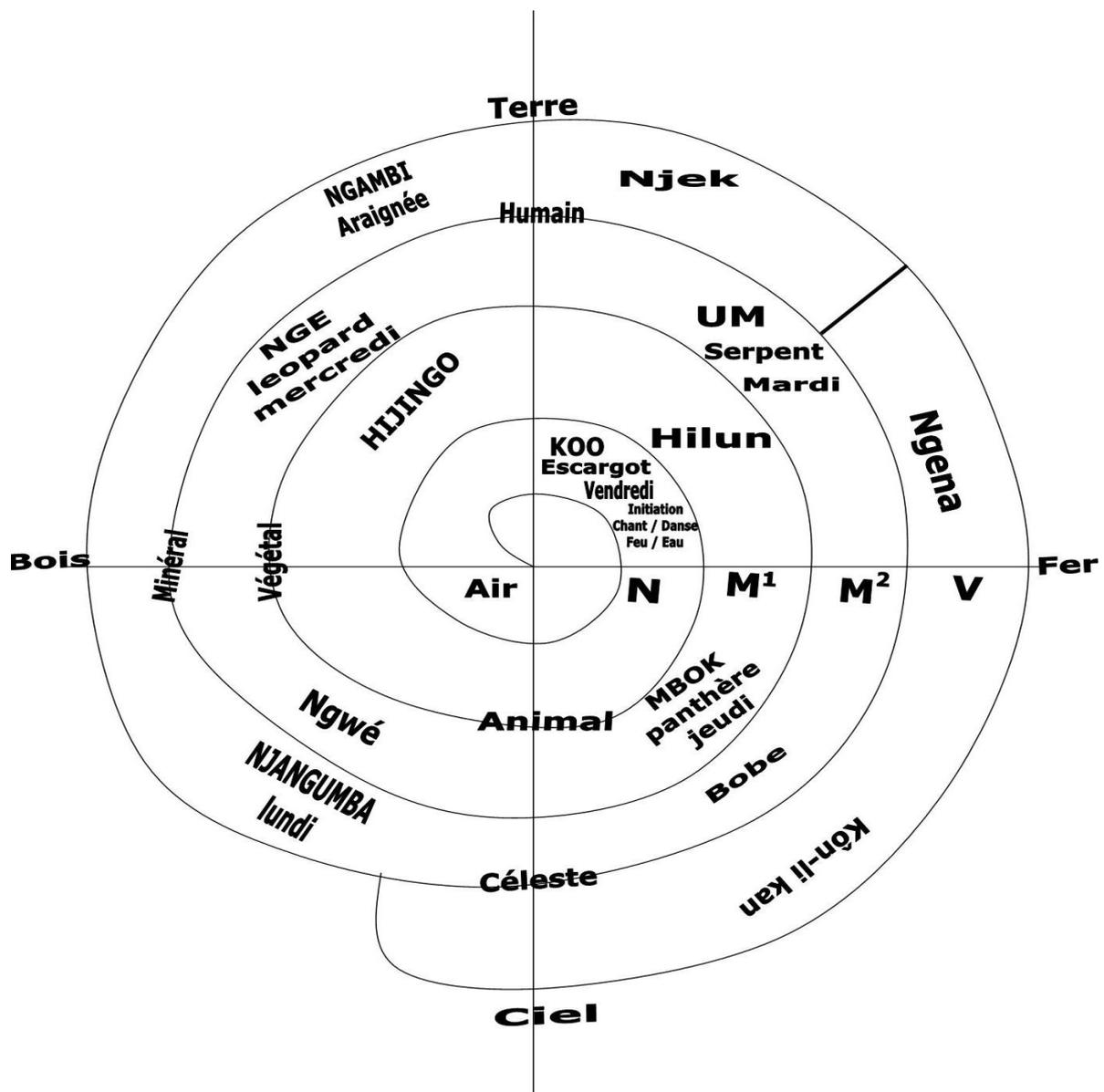


Figure 1: Représentation iconographique du *Koo* (J.H.J. Nyogog. 08/05/2019)

On appelle aussi *Kon Koo*, une maladie ayant d'autres causes que celles suscitées, mais qui peut néanmoins être traitée par les femmes de la consoeurie. C'est le cas entre autres des femmes qui viennent pour des problèmes de conception ou des problèmes liés à l'appareil génital, etc. Le *Koo* n'est pas seulement une consoeurie car, par son action holistique et participative à la majorité des domaines sociaux de la vie des Basà'á. Il nous a été permis par le schéma ci-après et de manière condensée de montrer les différents liens, relations qui lient la consoeurie aux éléments humains, animaux, végétaux et divins. Ce sont justement ces extensions à ces différents règnes qui renforcent les aptitudes des unes et des autres, parce qu'elles extirpent de manière microscopique la substance des êtres de ces règnes, ainsi le macro vit en le micro qu'elles recherchent et obtiennent pour booster la consistance acquise par

l'initiation ou préétablie par la présence des prédispositions. La figure 1 ci-dessus. Elle est structurée en plusieurs éléments tirés à la fois des composantes matérielles participant à la réalisation d'un rituel et extraits des textes mythologiques cosmogénésiques et anthropogénésiques du *Mbok* basà'á, mais également et surtout des éléments prélevés des textes fondateurs, des chants, des mouvements gestuels génésiaques redondants et des danses.

Que nous regardions de l'extérieur pour l'intérieur, ou de l'intérieur vers l'extérieur, nous rejoignons toujours le même point, le centre du croquis qui est à l'image du nombril au milieu du ventre, tout converge vers lui. Mais avant d'y arriver, ce qui frappe d'entrée de jeu est la forme de spirale de la représentation. De par les différentes étapes, on peut remarquer le recommencement sans fin de tout ce qui vit, de tout ce qui nous entoure, rien ne se perd tout se transforme. Tout comme la spirale, le cercle est une des figures qui apportent aisément des explications quant à la création du monde dans plusieurs univers culturels négro-africains, c'est le cas par exemple de l'histoire de l'œuf de cuivre, etc.

Le *Koo* au centre de cette spirale s'appuie sur plusieurs éléments multi symboliques qui constituent l'ontologie du *Koo* tels que :

Le *Koo* est une consouerie exclusivement féminine qui voue un culte à la déesse éponyme, au vu de la description du rôle de cette déesse dans les récits mythologiques et du transfert de ces aptitudes aux prêtresses qui lui vouent un culte, tout concorde à nous ramener vers la femme, ce qui veut dire que *koo* est synonyme, est égale à femme, ou encore est la femme. Si le *koo* ou la femme est au centre de cette esquisse et si la spirale, le cercle est synonyme de création, ne peut-on pas dire que la femme est à l'origine de la création ? Cette vision des choses est plus codifiée par une devise basà'á qui dit : « *Mbok i bii gwée i Kēl mudàa a bii nés gwèp* » ou « le *Mbok* est né lorsque la femme a ouvert ses fesses ». Nous serons tenté de tirer plusieurs hypothèses qui expliqueront le pouvoir créateur de la femme. Cette devise renvoie à plusieurs explications qui sont :

Si nous prenons le *Mbok* comme toute réalité négro-africaine, le *Mbok* est assujetti au principe du multi symbolisme et allant donc vers cette sémiotique multidirectionnelle, nous verrons donc qu'il est à la base sur le plan spatial, géographique, un regroupement de personnes dont la dénomination va croissante en fonction de la langue parlée et de la symbolique holistique et globalisante du *Mbok*. De ce fait, le *Mbok* se départira de la conception que d'aucuns veulent lui coller comme individualiste ou exclusivement masculine, ce qui n'est pas d'ailleurs faux mais ce fait est une déviation secondaire de la base originelle de cette structure.

« *Mbok yés ! Di yōh* » ou « notre *Mbok ! nous prenons* », ce mantra de rassemblement, galvaniseur montre à profusion le caractère personnel, possessif que les Basà'á attribuent au *Mbok* pris ici comme leur village, leur patrie, leur terme, l'univers, le cosmos tout entier et les astres qui le composent. Le *Mbok* est donc au-delà de tout ce qui est physique, de l'ordre du mesurable, du palpable. C'est une vision de l'esprit, un paradigme civilisationnel compréhensible sous le prisme originel et archétypal basà'á. Il va sans dire que si nous considérons le *Mbok* comme une matérialisation du legs ancestral du peuple basà'á et que nous associons la femme à cet héritage de par son rôle procréateur, nous verrons que la femme au même titre que sa création sont des êtres et des réalités culturelles dont la saisie nécessite une hauteur d'esprit.

Si nous prenons le *Mbok* comme une confrérie qui elle-même se structure en trois catégories en l'occurrence : le *Mbok bibang*, le *Mbok matùk* et le *Mbok nkò ra ntò ng*, bien que le troisième (*Mbok nkò ra ntò ng*/ou *Mbok* de la canne déformée ou tordue à la base tiendrait ses origines de la consoeurie *Um* spécialisée dans la médecine générale et ce sont les initiés de cette consoeurie qui auraient migré vers le *Mbok* avec qui ils n'ont pas de lien. Les consoeuries en général et masculines en particulier sont toutes autonomes de par leur initiation et leur fonction dans le social basà'á, mais sont complémentaires et interdépendantes. C'est cette caractéristique qui les particularise et ne donne pas lieu de voltiger d'une consoeurie à une autre. Tandis que le premier *Mbok bibang* ou *Mbok* reliquaire est héréditaire et s'appuie sur un ensemble de reliques qui diffèrent d'une famille à une autre et qui sont transmises de génération en génération, le *Mbok matùk* n'est pas un héritage familial, il réside sur l'acceptation pour initiation d'un être possédant des prédispositions sensibles dans plusieurs circonscriptions initiatiques éloignées de sa base familiale, contrées initiatiques autant que le *Mbok* présente une prérogative que l'individu devra citer lors de la présentation publique devant ses paires ou pendant une cérémonie afin de légitimer son pouvoir, c'est tout autant une manière de demander aux dignitaires qui lui ont donné ce pouvoir de le renforcer à chaque fois qu'il s'en sert et de renforcer les égrégores de ceux qui sont morts. La gémelliparité qui existe entre les consoeuries masculines et féminines participe au bien-être social de la communauté et maintient une homéostasie spirituelle. Cette complémentarité se matérialise par la présence constante d'une matriarche ou d'une prêtresse du *Koo* au sacre, à la consécration d'un *Mbombog*. Pour certains la femme est considérée comme être primordial, à l'origine de toute création aurait remis le *Mbok* à l'homme pendant la cosmogénèse et reviendrait vérifier à chaque cérémonie si ce dernier reproduit les mêmes schèmes qu'elle lui avait enseigné. En plus de cela, elle vient assurer le rituel de passage de l'obscurantisme, de l'ignorance ou du peu de connaissance vers le

savoir. Pour cela, le *Mbombog* doit renaître et sortir du vagin de la femme et être de nouveau reçu par ses pères.

Le vagin qui peut se matérialiser ou se visualiser comme un tunnel, un gouffre sans fin et obscur dans ce cas précis peut symboliser le chemin vers la connaissance dont le vagin marque l'entrée et la galerie qu'il (l'homme) emprunte pour accéder au savoir. Il est vécu comme un passage du profane vers la sacralité, vers la lumière et à l'accession au sacré. Il (le vagin) peut aussi être perçu comme le pont qui mène vers le savoir et la connaissance qui réside dans l'utérus et où le dignitaire religieux ira loger le temps du sacré et ressortir en homme nouveau. La présence de la femme dans la quasi-totalité des rituels masculins et mixtes n'est pas anodine, car les organes et les éléments artistiques, les chants et danses sans compter la gestuelle reproduite pendant que ces prestations sont représentatives de la rotondité (en comparaison avec l'œuf de cuivre qui est à l'origine de la création dans certaines sociocultures) et de la spirale (qui matérialise l'éternel recommencement de la vie par la naissance, la mort et la réincarnation). Ces figures sont à forte charge symbolique chez les Basà'á.

Que l'on la nomme Mawu (Afrique de l'Ouest) connue comme la mère créatrice ou Mut (Égypte), comme l'originelle déesse mère ou même encore Nana Bouclou/Buluku, déesse créatrice primordiale (Benin), etc., tous ces peuples sont unanimes lorsqu'ils établissent le mythe de leur création. Pour eux, la femme est l'être premier, l'énergie première, pure, créatrice et par conséquent dispensatrice du savoir en général et initiatique en particulier.

Le prochain élément à étudier est l'escargot qui est la version francisée du *Koo*. L'escargot est l'animal totemique de la société secrète *Koo* car tous les éléments constitutifs de l'escargot sont présents dans les grandes articulations du *Koo* et peuvent être associés par analogie à quelques parties du corps humain ainsi :

- ✓ La spirale inscrite sur la coquille de l'escargot est le même mouvement spiralé que reproduisent les femmes de cette consoeurie pendant leur danse aussi bien en public que dans les cérémonies sacrées ;
- ✓ La coquille en elle-même est le lieu où sont conservés les œufs et est l'équivalent de l'utérus chez la femme ;
- ✓ les deux amas de chair qui permettent à l'escargot de se déplacer lorsque l'on le retourne sont semblables aussi bien en volume qu'en couleur aux grandes lèvres vaginales de la femme ; on ne parle pas beaucoup des petites lèvres vaginales parce qu'elles ne sont pas très visibles, elles sont en réalité le soutien des grosses lèvres et leur importance est consignée à la femme lors des enseignements sur la connaissance approfondie du corps de cette dernière

dans la consoeurie (c'est avec elles aussi que d'aucuns associent le chiffre 4 comme représentatif de la femme) ;

- ✓ Les tentacules au-dessus de sa tête de l'escargot, sont les parties les plus sensibles et pour cela sont l'équivalent du clitoris qui est l'une des zones érogènes de la femme ;
- ✓ La glaire de l'escargot ressemble en tout point au liquide lubrifiant produit avant les rapports sexuels ou la glaire qui apparaît chez la femme pour signaler sa disposition à être fécondé, donc celle signale la période féconde chez cette dernière ;
- ✓ la nature hermaphrodite de l'escargot enfin a été par le principe de noéticité retrouvée chez la femme qui atteint une tranche d'âge précise. Ce principe stipule que *l'inclusion de manière intrinsèque, ontologique, inhérente de l'autre terme de l'opposition. Le principe de l'alter inclus dispose qu'une réalité est soi et inclut son contraire de manière potentielle* (Mbonji Edjenguèlè, 2002 : 115). A la base de cette théorie nous verrons que la femme contient son contraire en son sein, car avant la ménopause, elle actualise la féminité avec les maternités et les menstrues, « elle va encore derrière la case » et potentialise la masculinité. Tandis que pendant la ménopause, elle actualise la masculinité (car elle se débarrasse de presque tous les attributs organiques et physiologiques qui la rapprochent de la femme ; absence de saignement, utérus ne pouvant plus accueillir d'enfant, et par conséquent absence de maternité et de ce fait, elle potentialise la féminité.

Ce sont toutes ces similitudes qui nous font croire que les escargots et les femmes en général et les femmes du *Koo* en particulier sont des sœurs, et comme une sœur ne peut pas manger sa sœur, ni lui faire du mal, l'isopolarité réfractaire qui stipule que *le principe d'isopolarité réfractaire, loin d'être lisible uniquement en termes de neutralisation pour cause de similitude ontologique ou d'égalisation de force vitale, peut s'entendre comme homogénéisation par isopolarité* (Mbonji Edjenguèlè, 2002 :119) sera le pilier explicatif de l'interdit de manger l'escargot ou de lui faire du mal de manière consciente, l'interdit le plus stricte après celui de la non divulgation du secret initiatique et du déroulement des séances initiatico-rituelles.

La journée du Vendredi ou *Ngwa/Kël/Hilo Koo*. C'est une journée totalement dédié à la déesse *Koo* et à ses adeptes. C'est le jour du travail d'entretien dans le village, des consultations pour les maux quotidiens. C'est aussi le jour des grands rituels, ce qui ne veut pas dire qu'il y a que ce jour pour conduire les rites. S'il y a des rites à organiser dans l'urgence, ils seront célébrés en dehors de ce jour et sont tout aussi réussis que ceux célébrés dans la journée de vendredi car, la réussite de ces rites n'est pas déterminée par un jour précis. La consoeurie est comme nous

l'avons dit, celle dont la survie repose sur certains préalables tels que la parenté ou les liens par alliance, le respect du secret initiatique, mais surtout une bonne initiation qui elle-même s'appuie sur la capacité de transmission des secrets par les femmes de la consoeurie aux nouvelles initiées.

L'initiation. Elle est le moyen d'accès à la consoeurie qui donne droit au titre de membre de la consoeurie féminine *Koo*. L'initiation est la garantie d'appartenance à un groupe, à une famille qui pourra nous représenter, nous assister, nous protéger en cas de danger, etc. Pendant cette période de réclusion que dure l'initiation à savoir trois (03) ou quatre (04) jours tout au plus, il ne peut pas tout être expliqué à la nouvelle initiée, car la réelle initiation va se faire par elle-même, par le biais de ses propres expériences. La base initiatique vous-est donnée dans la consoeurie, à vous de la compléter par le savoir qui est la plupart en analogie avec les éléments de la nature ou en s'appuyant sur une configuration apprise en consoeurie. Cependant, l'organisation confrérique étant comme l'armée, chaque grade ou niveau de responsabilité nécessite une initiation précise et adéquate ; ces différents degrés sont mentionnés dans le schème précédemment cité, nous y reviendrons pour en expliciter le contenu. L'initiation est certes importante, mais le choix, la sélection de la personne à initier relève d'une certaine précision. L'Homme n'étant pas éternel, bien qu'étant soumis au principe de réincarnation, il faut marquer de son empreinte son passage dans tout lieu de vie en s'adossant à ce principe. C'est ainsi que les matriarches cherchent des remplaçantes pour pérenniser leur nom ou celui de leur famille dans la caste. C'est la raison pour laquelle le relais est transmis de mère à fille (si et seulement si la fille ne va pas en mariage. Dans le cas où elle va en mariage, les matriarches estiment que l'initier c'est enrichir le patrimoine culturel de son mari surtout si ce dernier est d'un groupe ethnique différent de celui de la fille. Cependant, s'ils sont du même groupe cela est permis de belle-mère à bru, de coépouse à coépouse, parfois aucune des voies prescrites plus haut n'est envisageable. Alors on peut faire accéder à l'initiation une voisine, ou une sympathisante dont le comportement a été passé au peigne fin. Cependant, certaines régions ont perdu de cet art de vivre, parce que le relais n'a pas été passé et ce sont de multiples assemblées qui se sont ainsi éteintes, elles sont mortes avec ce savoir. Les consoeuries sont accompagnées dans leur action par des pratiques artistiques dont le caractère a été relevé comme vecteur d'énergie, d'aura, etc., bien entendu nous parlons des chants et des danses du *Koo*

Les chants et les danses du *Koo* sont des éléments constitutifs de la consoeurie. Les danses sont un réservoir, un coffre-fort des gestes génésiaques répétés depuis des années qui pour certains, glorifient l'univers, la nature, et pour d'autres magnifient la beauté, la prestance, la grâce de la déesse *Koo*, pour d'autres encore racontent la création de l'homme, le contact avec

la terre et les forces telluriques. Le chant tout comme la danse est un mode d'expression, il permet le dévoilement de l'être dans toute sa nudité. Il permet de faire remonter du ventre, de la ceinture abdominale des vibrations qui seront orientées en fonction de ce que la personne veut en faire. N'oublions pas que le ventre est un creuset, l'un des centres de rayonnement énergétique (bonne ou mauvaise onde). Le chant est l'expression même du ralliement à l'autre rive, c'est-à-dire au monde astral, de se connecter à des sphères plus élevées, à la déesse, aux divinités, aux ancêtres et ceci par des mantras spécifiques appris dans la consoeurie et par les matriarches les plus anciennes, après avoir atteint un niveau considérable d'élévation spirituelle. L'eau et le feu sont des éléments pour les deux usés dans la matérialisation du rituel. Les initiations, les cérémonies rituelles se font généralement près d'un cours d'eau dévalant pas stagnant, même pour certaines d'entre elles en particulier celles initiatiques se font dans une case. L'eau est l'élément de bain, c'est avec elle que l'on compose les plantes pour la purification qui est le préalable à toute cérémonie rituelle. L'eau près des cours d'eaux permet aussi d'entrer en contact avec les génies de l'eau pour solliciter leur présence et leur aide lorsque ce sont des rituels nécessitant l'aide de ces esprits spécifiques. Le feu comme l'eau est une composante purificatrice, c'est à l'intérieur que les femmes de la consoeurie jettent toutes sortes d'impureté. Le feu dans sa brillance et dans sa flamme est gage de la présence des entités. Dans certains textes initiatiques et certaines prières, les femmes évoquent un « *vagin en feu (faisant du feu un allié dont le vagin d'une initiée n'aura pas peur), d'un vagin vengeur, destructeur, dont la colère surpasse le feu d'une éruption volcanique, d'un feu de brousse. Le feu à la main droite de la déesse et l'eau à sa main gauche.....* ». Le feu et l'eau sont des alliés des femmes, celles-ci ont réussi à les dompter, mais ne sont pas pour autant supérieures à eux puisqu'elles ont besoin de ces éléments au quotidien et dans les rituels.

Les différentes consoeuries et leur jour de célébration gravitent autour du *Koo*, pour mettre en exergue le caractère complémentaire, mais surtout le soutien dans la cohésion sociale de la structure basà'á. Bien que l'« *ikeng* » soit souvent mentionné comme une consoeurie également féminine, les données sur cette association sont très peu quantifiables. Il serait uniquement axé sur l'éducation de la jeune fille, tandis que le *Koo* est la seule organisation confrérique qui soit holistique en termes d'initiation, d'apprentissage car, elle ne se focalise pas que sur un seul aspect comme l'« *ikeng* ». Elle est la seule consoeurie exclusivement féminine dans un concert de société secrète masculine. Elle est pour la plupart du temps arbitre et a le dernier mot, prend la décision finale de par sa connaissance du *Mbok*, mais surtout sa nature différente des autres confréries. Les différentes divinités qui ont donné leurs noms aux consoeuries citées dans le croquis, ainsi que leur rôle et la journée à eux attribuée ont déjà été citées plus haut, ce qui ne

permet plus de revenir dessus afin d'éviter un pléonasme. Les lignes horizontale et verticale se joignent et créent un point de jointure et divise la représentation en quatre parts d'inégales proportions. Sur la ligne horizontale, nous avons aux deux extrêmes le ciel et la terre.

Le ciel et la terre sont des notions que nous retrouvons dans les textes initiatiques qui sont récités et pour la plupart chantés lors des cérémonies. Dans ces textes, il est dit :

Le ciel et la terre sont mis ensemble, c'est la force tirée de la terre (tellurique) par nos pieds et celle du ciel (céleste) qui nous donnent la puissance nécessaire pour atteindre le niveau supérieur et pouvoir être connecté aux mondes des esprits. C'est la rencontre de ces deux rives qui montre la voie, le chemin vers l'élévation, vers la connexion avec la déesse. Lorsque ces deux rives sont réunies, l'initiée devient le messager, le pont qui les relie, sa nature et sa puissance doivent être telles qu'elle puisse supporter ce lien pendant le temps que dure la cérémonie, qu'elle aille chercher la solution au problème posé (ça peut-être un médicament, un chant, une formule, un breuvage, etc.).

Le ciel et la terre sont deux éléments opposés qui se complètent malgré leur opposition, ils recèlent chacun des esprits qui ne se limitent pas seulement à leur espace de résidence habituelle elles sont mobiles. Il est nécessaire d'avoir une certaine posture et prédisposition pour y avoir accès ; c'est le cas pour toute initiative d'entrer en contact avec ces forces, il y a la purification à la fois interne et externe. Pour être plus en contact avec la terre, la condition d'être déchaussé car la plante des pieds est directement en contact avec la terre sans intermédiaire, ainsi les énergies passent par ce relais pour envahir tout le corps. Concernant la connexion avec le monde divin, la procédure est la même, sauf qu'ici ce sont les mains tendus vers le ciel qui font office d'intermédiaire sans au préalable passer par la purification. Que l'énergie vienne du monde céleste ou du monde souterrain ce sont deux polarités qui lorsqu'ils avancent arrivent à une zone de bifurcation que certaines femmes estiment être le ventre, pour d'autres c'est le nombril toujours est-il que ce soit l'un ou l'autre, le symbolisme qui se dégage de ses deux éléments ainsi que de leur usage dans les rituels n'est pas à négliger.

Dans les chants initiatiques il s'agit pour atteindre le village des ancêtres de trouver le passage entre le ciel et la terre qui y mène. Considéré par les femmes au début de l'initiation comme une épreuve car cette recherche nécessite de la concentration, des méditations et de l'abstraction sur tout ce qui est matériel qui pourrait nous éloigner de la recherche de cette entrée pour atteindre le mondes des êtres évolués, bien même lorsque cette porte est retrouvée, il faut encore trouver le code d'accès, ce dernier est personnalisé et ne s'obtient qu'après avoir trouvé l'entrée, ce qui prouve que le rituel de passage a été effectif et l'initiée n'est plus de l'ordre des profanes.

Ce voyage vers le monde astral est pour la plupart du temps exécuté par un membre dont, l'ancienneté a été prouvée et qui a l'habitude de ces voyages pendant les rituels de sanation, où il

faut aller chercher la solution ailleurs. Mais il y a des fois aussi où l'esprit choisit de se révéler à une néophyte dont le premier voyage n'a été que celui d'aller chercher son mantras d'élévation, à la question de savoir pour la divinité ne choisit qu'elle alors que toutes les autres femmes ont des dispositions pour l'accueillir, mais nous ne saurions le dire, si nous nous y attardons les hypothèses sont nombreuses, mais il n'en reste pas moins que les esprits voient la passé, le présent et le futur et de ce fait, ils sont mieux placés pour sonder les cœurs et décider chez qui se matérialiser malgré la purification exigée avant la concrétisation de l'événement. Ce genre de voyage pour cette organisation nécessite la prise, la consommation, la manducation de certaines poudres, plantes ou écorces, ce qui n'est pas défendu mais dont l'utilisation est contrôlée et administrée en fonction du niveau initiatique qu'atteint le membre. C'est le cas des femmes du *Koo* qui ont à plusieurs reprises pris des liquides que l'on faisait passer par les feuilles de manguiers roulées afin de maîtriser le nombre de gouttes administrés pour effectuer le voyage ou encore la prise qu'elles mettent dans les narines et se couchent dans une position confortable. Toutes ces méthodes sont connues et permises mais de manière contrôlée, ce qui n'empêche que l'accent soit mis sur l'élévation par ses propres capacités. La matérialisation de ces textes qui à première vue sont de l'ordre du symbolisme, se matérialisent à travers les danses et les gestes produits pendant les rituels. Toujours sur la ligne horizontale, nous retrouvons l'évocation de différents règnes.

Les règnes divin, humain et animal. Ces trois vocables dénotent les trois (3) règnes sur cinq existants. Le règne humain qui se matérialise par la présence des membres de la consœur féminine qui sont des personnages visibles des rituels. Ces derniers travaillent en corrélation, sont dépendants des deux autres règnes cités. Ici personne n'est supérieur à l'autre, on parle d'entraide et d'interdépendance. Pour parfaire les rituels, la présence de la coquille d'escargot est nécessaire. La reine sort de son « sac » les rudiments appartenant à certains animaux tels que : la queue séchée ou les poils de la queue de l'éléphant (*Njok*) ; les piquants du porc-épic (*Nyik*) ; la griffe de l'aigle (*Mpodôl*) ; les plumes du perroquet (*Ngôs*) gris du Gabon ; la dent du lion (*Mbondo Njéé*) ou d'un félin, etc. Ces animaux ne sont certes pas présents pendant la cérémonie, mais les prêtresses font *comme-si*, car elles savent que *ces éléments contiennent en micro quantité tous les éléments constitutifs du macrocosme* (Mbonji Edjenguèlè 2001 : 119) de l'éléphant, du porc-épic, de l'aigle, du perroquet, du lion, etc. Le règne divin intervient parce qu'il y a inter-échange entre le monde des humains et celui des esprits. Les rituels sont performés pour faire appel à la déesse *Koo* qui est une divinité et les autres esprits qui appartiennent tous au règne divin. Ce sont eux qui vont apporter leur aide aux matriarches et

celles-ci vont continuer à les charger par l'envoi des pensées positives, des sacrifices et des libations, les célébrer et renforcer leur égrégora pour qu'ils soient toujours remplis d'énergie positive et prompts pour leur venir en aide face aux difficultés quotidiennes. Sur la ligne verticale et à ses deux extrémités, on retrouve deux autres éléments de la nature.

Le bois et le fer, tout comme l'eau et le feu, ces deux éléments font partie des composantes de la nature qu'une initiée doit connaître pour pouvoir les utiliser à bon escient. Pendant les rituels, le bois est utilisé comme combustible pour alimenter le feu, comme matériau pour des instruments de musique, mais également c'est l'arbre, c'est l'écorce avec laquelle la femme *Koo* dialogue, discute, s'entretient pour connaître son point de vue quant au cas de maladie qui s'est présenté. C'est aussi à l'arbre que la prêtresse demande la permission de couper l'écorce et ce dernier répondra à l'initiée par le revêtement par lequel l'écorce tombera au sol. Le fer est la matière avec laquelle est confectionné l'instrument de musique, de communication de la consoeurie, c'est-à-dire le *ikeng/minkeng* (gong africain à un ou deux cylindre). Il n'est pas le seul à être constitué de cette matière, c'est le cas de *ibéé likang* (la marmite du traitement/rituelle), une marmite uniquement réservée aux rituels, gardée dans la maison du *Koo* et n'est entrevue que par les femmes de la consoeurie lors des cérémonies ou à des fins rituelles. Tout comme les autres règnes précités, d'autres règnes ne sont pas en marge des cultes rituels.

Le règne minéral et végétal, ces deux sont spécifiquement dans ce cadre comme les précédents acquis à la cause rituelle. L'aspect végétal est représenté par l'ensemble de la flore utilisée, soit en mixture, soit en frottoir de bain à base d'herbes et mélangée à de l'eau pour les rituels de purification, soit les arbres rituels sous lesquels sont célébrés les rituels, soit les feuilles mortes qui tapissent et recouvrent le sol, mais surtout sur lesquelles les habitants marchent ; c'est ce magnétisme qui est usé pour les rituels, sans oublier que ces feuilles sont en contact direct avec la terre et communiquent avec cette dernière ; c'est ce rapport qui donne de la consistance à la force que les femmes tirent du sol avec leur pied lorsqu'elles exécutent les pas de danse. Le sac de la reine est constitué entre autre des petites pierres que nous pouvons retrouver près des cours d'eaux. Ces pierres sont généralement chauffées pour masser le ventre du commanditaire du rite. Elles ont d'apparence l'air ordinaire, mais « chargées » d'énergie pour un but précis. Dans le même sillage, les trois pierres qui constituent le foyer rituel sont celles prélevées de Ngok Lituba, lieu chargé de magnétisme et d'aura.

L'air tout comme le vent, il est le transporteur, l'intermédiaire, le messager entre les multiples règnes cités. De par sa vitesse, sa discrétion, il est commissionnaire discret et apporte satisfaction à ses employés. Toujours disponible, il est senti mais jamais vu sinon ses manifestations. Il est lié à la consouerie par le « secret naturel », ne rend compte qu'à celui qui l'a commissionné, il n'a de répit que lorsque la tâche a été exécutée. Un peu fougueux, il est obéissant lorsque les termes du contrat ont été bien libellés. Il fait les va-et-vient entre le règne humain et divin, celui végétal et minéral, humain et animal, etc., ce qui fait de lui un allié de poids quant à la réussite des rituels. Comme dans toute organisation hiérarchisée, les prêtresses sont classées par catégorie, mais cette catégorisation est aussi déterminée par les maternités, car les naissances sont l'aspect visible de ce que le monde astral avait déjà scellé, la résultante, la matérialisation d'un processus astral ; c'est à ce moment où la décision d'appartenir ou pas à une consouerie a été prise, et c'est à la naissance que la visibilité du destin est tracée.

La naissance (N), avant d'entrer proprement dans le sujet de la naissance, il sera judicieux de préciser que la naissance est le juste milieu d'un processus qui avait été commencé par les femmes du *Koo* sous haute instruction d'une famille qui voulait prendre une femme pour leur fils qu'ils ont jugé être en âge de se marier. Avant toute démarche maritale, un accord entre la famille de la jeune fille et celle de son futur conjoint a été trouvé. La famille du jeune homme envoyait les *Kookoo* auscultés en profondeur la jeune fille, pour voir si elle n'avait aucune malformation génitale et c'est aussi le lieu de vérifier la virginité de la jeune fille. Tout ceci bien après qu'une enquête ait été menée des deux côtés par les deux familles aussi bien auprès de leur entourage que du devin ou *Ngambi*, pour voir si une malédiction générationnelle ne sévit dans aucune des deux familles parce que les Basà'á disent : « si ta personne tombe d'épilepsie quelque part, cela veut tout simplement dire qu'il y avait personne pour l'avertir du danger qui l'attendait là-bas ». Lorsque la virginité et la bonne santé des parties intimes de la jeune fille ont été avérées et même si la malformation est minime, les femmes du *Koo* vont s'en charger, la récupérer et aller la purifier et lui passer aux rituels de fécondité, pour booster la fécondité ou la déclencher car, l'économie reposant sur l'agriculture et celle-ci n'étant pas mécanisée, la main d'œuvre en termes d'enfants était une richesse. Il était donc hors de question d'épouser une ou des femmes qui n'accouchaient pas ou qui avaient de par leur héritage génétique un nombre limité d'enfants.

Après ces rituels de fécondité, la suite visible ne peut être que la conception et la naissance des enfants, d'où l'importance de noter cet aspect. La naissance biologique marque le commencement de tout, le commencement cyclique de la vie qui va connaître les différentes

autres étapes et va se poursuivre jusqu' à la réincarnation. Ainsi la naissance est le point de départ de toute réalité cyclique / rotondité de la vie humaine. Cependant, la naissance n'est pas uniquement biologique, elle peut tout aussi être une nouvelle naissance en termes d'adhésion à un mouvement comme c'est le cas des néophytes qui sont acceptées au sein de la consoeurie *Koo Bodàa*. Cette entrée par l'entremise de l'initiation donne droit accès à une connaissance élitiste menant à certains privilèges, mais aussi à certaines privations qui sous-tendent la bonne marche de la communauté, cette approbation surtout transforme à jamais la vie de la femme. Parlant de naissance, cet aspect ne se limite pas à qu'à faire concevoir une tierce personne. Le fait d'avoir été mère, d'avoir allaité ses enfants ou des enfants tout court est une condition sine qua non pour passer d'un grade de néophyte à un grade supérieur, car il y a des rituels qui ne peuvent être performés que par les femmes qui ont fait leur preuve en terme de maternité. Mais d'un autre côté, il y a des rituels puissants qui ne peuvent être réalisés que par les femmes qui n'ont justement pas enfanté et celles qui ne saignent plus. C'est ce paradoxe qui nourrit l'essence même de la consoeurie. Elles sont certes peu mais elles sont bel et bien présentes dans les consoeuries, ces femmes qui n'ont pas enfanté mais dont la nature a compensé ce manque par un pouvoir initiatico-rituel important. C'est la raison pour laquelle elles sont dans un carré bien précis avec les « femmes-hommes » c'est-à-dire celles qui sont ménopausées. Nous sommes allée jusqu'à trouver ces femmes qui n'ont pas enfanté comme reine, cheftaine du *Koo*, où nous avons collecté les données, ce qui ne fait pas d'elle une piètre reine, mais au contraire une des plus érudites dans le domaine, une référence à qui beaucoup de membres d'autres regroupements viennent prendre des conseils. Après la naissance, vient un autre aspect tout aussi important à l'occurrence le mariage.

Le mariage (M1) dans l'ordre des événements pourrait venir avant la maternité, mais si nous tenons compte du fait qu'en remplacement, les membres de la consoeurie choisissent leur fille et pour ce faire, cette dernière ne doit pas aller en mariage, l'enfantement ne lui est pas interdit, mais c'est le mariage qui ne lui est pas permis de peur qu'elle aille enrichir un autre clan de l'espace culturel basà'á. Dans le cas contraire, c'est à la bru qu'il est confié la tâche de prendre la place de sa belle-mère, car la fille est venue en mariage, c'est sa nouvelle demeure, sa nouvelle famille, etc., donc aucune crainte qu'elle ne révèle les secrets d'où l'importance du mariage qui n'est pas seulement une formalité honorifique pour le père, mais une dimension de cohésion dans le complexe culturel basà'á. Le mariage dans l'univers culturel basà'á est l'union de deux (02) personnes, mais aussi l'alliance de deux familles, de deux cultures, voire même parfois de deux pays qui vont apprendre à se connaître et à s'apprécier. Le mariage (*Libii*) est la

concrétisation de la maturation de l'« œuf » d'une famille, d'un père, qui le confie à une autre famille, à un autre père ; bref ce sont deux conjoints qui acquièrent de nouveaux parents et de nouvelles familles simultanément. Ce que l'informatrice Nyemb (entretien du 13/01/2020 dans la case du *Koo bodàa* à Nyanon) dira :

Lors de son mariage, j'ai dit à ma fille que quel que soit le problème qu'elle rencontrera dans la vie courante, dans son foyer ou des incompréhensions de femmes, qu'elle ne revienne plus vers moi, car elle a une nouvelle mère, un nouveau père et de nouvelles sœurs et frères. Mon travail était de commencer ton éducation, ta nouvelle mère, ta nouvelle famille allait la parfaire. Même s'il arrive que ta nouvelle mère ferme les yeux, elle saura à qui te confier dans son entourage, mais qu'à cela ne tienne je reste toujours ta mère.

Cette manie contradictoire de faire est l'apanage des univers culturels négro-africains car, c'est la précision en bas de phrase qui fait, qui donne tout son sens à la phrase à savoir : *mais qu'à cela ne tienne je reste toujours ta mère*. Pour ainsi dire que je t'ai certes confié à une nouvelle famille, à une nouvelle maman, elle va certes t'aimer mais pas plus que moi. C'est donc de dire qu'elle permet à sa fille de partir sans toutefois la laisser partir. Loin d'avoir des considérations égoïstes, nous pouvons dire que cette façon de faire est un point de vue purement protecteur, une protection dans l'immatériel, un cordon que la mère entoure autour de sa fille, de ses petits-fils, bref de toute sa famille. C'est aussi un moyen de dire à sa fille qu'elle est bien partie, mais elle reste une oreille sûre, une confidente de confiance.

Les Basà'á accordent de l'importance à ce rituel d'échange de conjoint vers sa nouvelle famille. C'est la raison pour laquelle lors des bénédictions nuptiales des mariages traditionnels par les *Mbombog*, la jeune fille était publiquement confiée à sa belle-mère et le jeune homme à son beau-père. Le mariage à l'état civil n'est apparu que récemment, mais avant c'était la bénédiction nuptiale des *Mbombog* qui faisait office de couronnement des activités et des différentes étapes du mariage. A ce moment précis, ce sont les *Mbombog* qui s'assurent les accords entre les deux familles et voient si ceux-ci ont été respectés et seront respectés. C'est encore eux qui invoquent les divinités, les ancêtres afin de s'assurer leur accord quant au bon déroulement du rituel et si ces entités ont accepté les offrandes à leur endroit sollicité. Le mariage est aussi un hymne, une célébration de la femme en tant que mère pour l'éducation qu'elle a donné à sa fille, cette éducation qui a embelli, fait briller son front et lui a facilité le chemin vers le mariage. Le mariage est aussi une louange, une exaltation envers les femmes de la consoeurie *Koo* pour leur formation qui n'épargnait aucune fille du village avec ou sans le consentement de leur parent, car c'était une formalité et un honneur que sa fille soit admise dans cette école ; il n'y avait même pas besoin de permission parce que pour toutes les femmes du

village, membres de cette consoeurie ou pas, c'était un gage de la bonne éducation pour leur fille de faire partie du programme d'apprentissage à la vie de la consoeurie *Koo* ; car au sortir de là, la performance était garantie. Voilà pourquoi notre interlocutrice Liyen (entretien du 13/01/2020 dans la case du *Koo bodàa* à Nyanon) affirme : *aucune famille de filles qui est passée par l'école du Koo n'a reçu de plainte soit du mari, soit de la belle-famille quant au comportement de leur fille, au contraire elles sont même très appréciées à cause de leurs bonnes mœurs et de leur respect des valeurs morales, du respect des anciens, de la belle-mère, des belles-sœurs, des beaux-frères*. C'est cette réputation grandissante dans les contrées basà'á qui a donné du crédit à la consoeurie *Koo*, en plus de ses fonctions régaliennes qu'elle assume au sein du *Mbok*. Ce qu'il faut noter ici est que toutes les jeunes filles du village étaient admises à cette école et apprenaient de manière générique toutes les connaissances, autrement dit celles choisies pour remplacer leur mère, car elles étaient déjà connues, recevaient un entraînement plus intense et spécialisé. Elles (les jeunes filles) ne savaient pas ce qui les attendaient, elles n'avaient pas leur mot à dire et devaient subir un destin défini et scellé à l'avance comme qui dirait quelque chose de scellé dans le *Koo*, avec l'aval et l'accord du plénipotentiaire et ne saurait être défait, peu importe le motif de toutes les façons. Ce n'est pas une décision pourtant qui se prend à la légère ou à la va-vite, le devin ou *Ngambi* est consulté sur les prédispositions de tous les enfants des membres et lorsque le choix est fait, il (le medium) creuse en profondeur sur la longévité, le nombre d'enfant si elle en aura, le mariage s'il y en a en vue (mariage qui peut lui être éloigné ou bloqué si la fille s'entête car tout cela est perçu comme les sacrifices pour la cause confrérique. Tout le monde y est passé et d'aucuns vont plus loin en disant que ça fait partie de l'initiation). Le mariage ne peut lui être accordé que pour des raisons citées plus haut.

Le mariage s'apparente aussi à un mini congrès des *Mbombog* venant de contrées différentes qui se rencontrent. Si les deux conjoints viennent de la même localité, nous aurons les *Mbombog* de la localité et les représentants des autres organisations. Mais si les mariés viennent des localités différentes, les *Mbombog* des deux parties viendront soutenir leurs enfants et festoyer avec leurs pairs. C'est le cas du mariage de monsieur Lindjeck qui est un *Ndog-Sul* de Boumkok et mademoiselle Ngo Towada qui est une *Bikok* de Pouma. Ces derniers ont célébré leur mariage à Makak où ils ont acquis un terrain. A cette cérémonie, ont préalablement été conviés les *Mbombog* de la localité qui devait abriter le mariage c'est-à-dire Makak, car c'est leur juridiction, ensuite les *Mbombog* *Bikok* (jeune fille) et les *Mbombog* un *Ndog-Sul* (jeune garçon), sans compter qu'il puisse avoir des *Mbombog* qui ne soient d'aucune des trois localités mais qui soient des sympathisants invités par d'autres *Mbombog* ou même par le

couple. Tout ceci fait un parterre important d'initiés, qui dit nombre important d'initiés dit autant d'énergie amassée en un seul endroit et des bénédictions en fonction des castes du *Mbok* que sont le *Mbok bibang*, le *Mbok matùk* et le *Mbok nkò ra ntò ng*. Comme présenté plus haut, le mariage n'est pas que joie, il est aussi le lieu de beaucoup de tentations, de ceux qui ont des intentions malveillantes. C'est la raison pour laquelle les précautions sont prises, aussi bien dans l'accommodation délicate du mets de pistache (*nkono ngōnd*) qu'à travers la bénédiction de la fille par toute la communauté. C'est ainsi que Mwaska (entretien du 14/01/2020 dans la case du *Koo bodàa* à Nyanon) souligne :

Le manger, le bien manger et le bien boire permettent d'apaiser le ventre des sorciers. Ces derniers repus, oublient un instant de vouloir gâter, mais comme l'habitude du serpent ce sont les morsures, nous nous dépêchons de sceller dans le monde des esprits et celui des vivants ce mariage, ceci n'est possible que si les différentes divinités et les ancêtres donnent un accord favorable à cette union. C'est la raison pour laquelle le mariage est important car il donne un statut à la femme et la bénédiction des ancêtres l'accompagnent toujours parce qu'elle les a nourris et honorés, et elle a rempli le cœur des membres de la communauté.

Le mariage donne un statut nouveau à la jeune fille, une bonne renommée à sa famille, mais surtout des références favorables aux femmes de la consœur *Koo* qui abattent un travail quant à la formation de ces jeunes filles. Cependant, cette formation ne s'arrête pas au mariage, elles les accompagnent aussi lors d'un événement tout aussi important : grossesses, maternités.

La maternité (M^2) est l'une des étapes les plus importantes de la vie d'une femme en général et de celle appartenant à une organisation féminine en particulier. C'est un moyen d'épanouissement personnel et collectif, car elle inscrit la femme dans le panthéon des mères qui permet la continuité de la lignée familiale. A la suite du mariage, les attentes sont longues, y compris celles de voir procréer la nouvelle mariée. Le travail des femmes du *Koo* va continuer, certes l'inspection a été faite au préalable sur la fille avant que les deux familles ne tombent d'accord, les *Kookoo* vont « nettoyer » le ventre de la jeune fille ; ceci à l'aide des décoctions à consommer par voie orale et par admission anale avant sa période féconde. Ces potions nettoient le ventre de la jeune fille d'impuretés et lui procurent un environnement sain et propice à la réception d'un bébé. Lorsque la jeune fille ne voit pas ses menstrues, les *Kookoo* sont appelées pour confirmer la grossesse et le premier trimestre passé, d'autres décoctions sont préparées pour fortifier le fœtus et pallier à d'éventuels problèmes de santé pour la mère ou pour le fœtus. Etant donné que c'est elle qui fixe de manière approximative le moment de l'accouchement, la *Kookoo* accoucheuse commence à composer des ingrédients médicamenteux pour faciliter la venue au monde du bébé et lorsque l'enfant est né, elle assure également les soins pédiatriques et gynécologiques de la nouvelle accouchée, etc. Ce cas de figure est vérifiable dans le cas d'une quelconque jeune fille.

Dans le cas de la consoeurie *Koo*, la maternité est importante car il y a des rituels qui ne sont organisés qu'en début de grossesse par les femmes ayant déjà accouché et allaité. Pareillement pour des rituels exécutés par les vestales ou d'autres par des femmes ménopausées, etc. Selon elles, la femme ayant déjà accouché a traversé les vallées sombres et en est ressortie indemne, ce qui prouve qu'elle a élevé sa fréquence vibratoire, qu'elle a « voyagé haut dans le monde astral » afin de ne pas être accrochée par des obstacles, exploit qui n'a pas été réalisé par celles qui meurent en couches. Il faut noter que cet état d'ascèse n'est pas seulement pratiqué par les femmes initiées qui sont conscientes de ce combat car parce que les non-initiées traversent le même désert sans toutefois avoir une explication plausible. La maternité est l'un des paliers qui conditionnent l'évolution, l'apprentissage dans la caste. Cependant, nous avons connu des femmes qui n'ont pas eu d'enfants mais qui sont devenues de grandes reines, puis qu'il y a eu loi de compensation, parce que n'ayant pas eu d'enfants, elles ont néanmoins présenté des aptitudes suffisamment élevées pour acquérir le pouvoir.

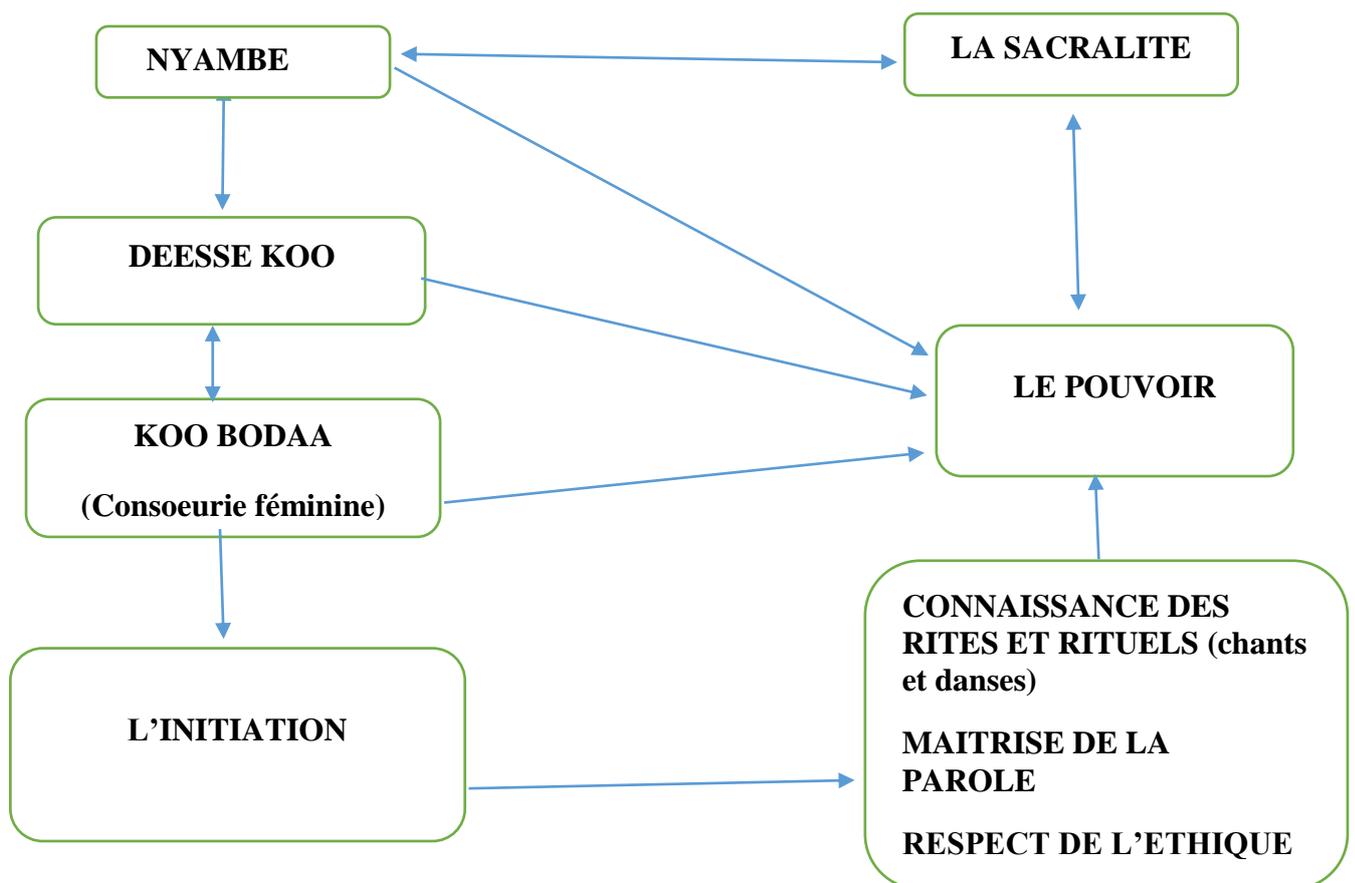


Figure 2: Schéma de l'acquisition du pouvoir par le sacré initiatique féminin dans l'univers culturel basà'á.

Nous avons trouvé une explication à ce schéma qui matérialise le *Koo*, ses affluents, et son apport dans la cohésion sociale du *Mbok* basà'á. Ainsi présenté chez les Basà'á, il a l'air simple de manière figurative, cela n'était pas le cas en ce concerne la consistance analytique, axiologique, mais surtout endosémique des éléments constitutifs de ce croquis. Tout au long de ce travail de thèse, notre objectif sera d'explicitier, de démystifier les rituels féminins et, mais surtout d'expliquer la relation qu'entretiennent les rituels féminins et le pouvoir. Sachant que nous partons sur un trièdre pour comprendre le fait rituel à savoir : le mythe-le rite-le sacré, nous nous sommes appesantie sur tous les éléments sacrés, initiatiques, ontologiques propres à la consoeurie qui concourent à l'acquisition du pouvoir par les femmes de la consoeurie *Koo* à travers cette esquisse.

A priori, nous pouvons dire que le rite est de l'ordre du générique, tandis que le rituel est avant tout du spécifique, du palpable, de l'expérimentable, de la participation effective, de la réflexivité c'est-à-dire que le résultat du rituel dépend de la préparation et de la matérialisation. Si ces deux sont bien exécutés, le finish sera transcendant, mais aussi le vécu est évidemment calqué sur le modèle de l'ordre « conçu » et du ressenti, car généralement lorsqu'un rituel est bien exécuté, son officiant et les participants au rituel ont une sensation de bien-être, de légèreté, mais surtout d'action bien accomplie parce qu'ils font l'expérience de la théophanie ou manifestation du sacré et de la transsubstantiation. Partant du fait que la conception négro-africaine de la spiritualité n'est pas axée sur une « verticalité absolue » entre créateur « *Nyambe* », les autres entités et les créatures (Hommes), mais plutôt sur une relation d'*entraide* (Mbonji Edjenguèlè, 2006) entre les hommes et les différentes entités existantes. Il va de soi, qu'il y a une interaction entre « *Nyambe* » et les autres divinités en général et la déesse *koo* en particulier qui elles-mêmes ont besoin des actions des consoeuries (offrandes, libations, adoration, etc.) pour ne pas dépérir. Et en retour, les divinités leur offrent aptitudes et capacités plus élevées que le commun des hommes. Faire partie de la consoeurie *koo bodàa*, y être membre nécessite une initiation. En réalité l'initiation n'est pas que le propre des organisations ésotériques, elle est présente dans notre quotidien ; les femmes initient la jeune fille à la cuisine, au mariage, à l'enfantement, etc. L'initiation en gros est la préparation ou un apprentissage à quelque chose. Il en est de même dans nos écoles lorsque nous décortiquons l'acronyme SIL (section d'initiation au langage), les maîtresses préparent l'enfant à la formulation et à la prononciation des mots. L'initiation est comparable à un vaste terrain de jeux avec plusieurs ateliers. Dans le cadre de la schématisation faite plus haut, les différents ateliers d'initiation à la consoeurie *koo bodàa* sont :

- La connaissance des rites et rituels avec tous les accessoires tels que la danse, les chants, les offrandes, les bénédictions, etc. ;
- la maîtrise de la parole ; ici la parole n'est pas seulement comme JACKOBSON la considère tel qu'un simple outil de locution, de communication, elle puise son essence dans la matérialisation des rituels et une certaine élévation spirituelle ; ici nous parlons ainsi de parole « vivante », parole « énergie », parole « chargée » soit par la manducation de certains supports, soit par le blindage/ vaccin de la langue (crochet de la vipère, serres d'un rapace, etc.) ;
- L'ascèse dont nous venions de parler est conditionnée par un art, des règles de vie tous reproduits sur un modèle éthique. Le respect de l'éthique et les bonnes actions posées en tant qu'initié sont entre autre les clés d'une ascèse spirituelle et du pouvoir de la parole.

Comme tous les rituels formant le socle des rites, il y a un processus à suivre. Mais avant de statuer sur ce processus, nous avons montré plus haut dans la spiritualité basà'á qu'il y a une hiérarchisation en termes d'entités. Mais cet organigramme n'est pas la seule particularité de cet aspect de la vie sociale de cet univers culturel. A travers les rites et rituels, le *Koo* a un impact qui peut être positif ou négatif. Cet impact est la résultante de l'acquisition des capacités et aptitudes par le biais des entités plus élevées en termes d'ascèse. Des dires de nos différents informateurs et de notre analyse, c'est une certaine élévation spirituelle qui donne lieu au pouvoir, mais il n'y a pas que cette élévation, il y a avant tout l'acceptation ou initiation au sein de la consoeurie, laquelle acceptation nécessite la participation d'un membre d'une autre consoeurie qu'est la *Ngambi* ; ce qui montre l'interaction, la complémentarité entre les différentes organisations en présence dans la communauté.

Pendant la phase initiatique, nous entamons l'étape de l'apprentissage, la connaissance du savoir rituel. Cet enseignement ne se fait pas d'un coup, il se fait par degré et le *koo* en compte quatre (04) liés à leur condition de femme mais surtout à leur évolution. La connaissance des rites et rituels est un pallier important pour donner de la force, de la vie, mais surtout de l'énergie à la parole ; c'est ainsi que la maîtrise de la parole sur tous les règnes est pouvoir, c'est cette même appropriation, ce contrôle sur la parole qui donne le caractère sacré et le statut d'initié à l'être qui le maîtrise.

A bien observer cette figure, nous nous rendons compte que ce dernier forme un cercle, commence par *Nyambe* et se referme sur lui. Deux (02) explications plausibles se dégagent de ce constat. Même pour les femmes du *koo bodàa*, *Nyambe* est au centre de toute création, elles adorent certes de manière immédiate la déesse *koo*, mais n'en oublient pas pour autant *Nyambe*.

La deuxième explication porte sur la symbolique des figures géométriques présentes dans la ritualisation féminine du *Koo*. Nous retrouvons le cercle comme symbole de la rotondité et de l'éternel recommencement, le cercle de la création originelle, etc. En gros, *Nyambe* dont la base explicationnelle repose sur la sacralité sous-tend son action, entretient une relation de réciprocité avec les divinités « secondaires » en général et la divinité *Koo* en particulier. Cette dernière est la principale source qui alimente les rituels initiatiques du *Koo bodàa*, sans compter les génies environnants comme ceux de la forêt, de l'eau, etc. *le Koo bodàa* quant à lui est une consœurie exclusivement féminine hiérarchisée dont l'accès est conditionné par une initiation sur les bases familiales et d'adoption sociale. Cette initiation dont les articulations reposent sur des enseignements axiologiques, sur le respect des lois éthiques et morales, le contrôle, l'affirmation et la maîtrise de soi, est ce condensé qui alimente le pouvoir, l'influence, dont le fondement est la sacralité.

Tout comme les autres rituels, les cérémonies du *Koo* ne se convoquent pas de manière anodine et hasardeuse. Ces célébrations ont une raison importante d'être et un mobile, une cause particulière d'être organisée et suivent un calendrier précis. C'est ainsi que plusieurs facteurs peuvent expliquer la tenue du sacré initiatique féminin et concomitamment à un calendrier nosologique de faits occurrents et inhabituels dans notre environnement.

III.2. LES MANIFESTATIONS ENTRAINANT LA CONVOCATION DES RITUELS DU *KOO*

L'architecture sociale négro-africaine en général et basà'á en particulier est un cocon protecteur, purificateur, de sanation pour la communauté et à l'intérieur de ce tissage tutélaire il y a des fibres solides (organisations confrériques masculines, féminines et mixtes) qui maintiennent, qui confortent la solidité, la non perméabilité du social collectif. Lorsque ces fibres sont faibles, défectueuses, il faut trouver un moyen de les restaurer pour l'harmonie de tous. Le non-respect des lois qui fondent l'être des rituels entraîne leur dépérissement et est pour la plupart des facteurs de causalité, de convocation des rituels féminins *Koo* et parmi ces facteurs nous avons : l'absence des gibiers dans les forêts ; l'absence de poissons dans les cours d'eaux ; l'infertilité du sol et les récoltes insuffisantes ; les maisons hantées ; la recrudescence des maladies ; les maladies de plus en plus rebelles au traitement habituel ou conventionnel ; l'infécondité humaine (hommes, femmes, pertes des nouveau-nés, fausses couches, etc.) ; le manque de travail ; le manque de mariage ; l'intensification des pertes matérielles (feu dans les maisons) et humaines sans maladies apparentes ; la sécheresse prolongée et mauvaises récoltes ;

le taux anormal de mortalité infantile ; la protection d'une maison, d'un champ, d'une parcelle individuelle ; l'initiation d'un nouveau membre ; la mort d'un membre, ou de la reine ; l'abandon des ancêtres ; le bris d'interdits et de transgressions des normes et des valeurs communautaires ; les vols dans les domaines protégés par les *Kookoo* ; le guet de la procession rituelle du *Koo* en forêt comme infraction car l'individu va souffrir de ce que l'on va appeler « *kò n koo* » ou « la maladie du *koo* » se manifestent différemment d'un individu à un autre. Concernant cette pathologie, chez les hommes initiés ou pas on aura : le gonflement et douleur des testicules, semblables à une hernie ; les pustules au niveau des membres inférieurs et supérieurs ; l'assèchement de la peau avec une coloration blanche comme s'il s'était oint de craie ; les douleurs articulaires ; les démangeaisons laissant place aux blessures ; etc. Tandis que chez la femme non initiée au *Koo*, ces symptômes se présentent comme suit : enflure, la purulence et la douleur des grandes lèvres vaginales obstruant le vagin ; les seins deviennent durs comme des pierres ; l'amaigrissement continu ; des démangeaisons laissant place aux blessures ; le vieillissement précoce de la peau ; les douleurs articulaires ; etc.

A ces facteurs sont associées plusieurs manifestations indiquant la tenue au plus tôt des rituels des *Kookoo*. Cependant, ces manifestations sont silencieuses et asymptomatiques, il faut recourir à un ou plusieurs moyens de détections. Ce qu'il faut noter ici est que ces manifestations liées à la nature peuvent arriver, à savoir une saison sèche qui perdure sans toutefois alarmer les populations, une saison pluvieuse plus longue que d'habitude entraînant des ravages sur les cultures et en mettant des vies en péril par le biais des inondations sans que cela ne fasse jaser. Il peut y avoir eu une surpêche ou une surchasse la saison précédente ce qui a ralenti la production dans les domaines de l'agriculture et cela devient alarmant lorsque le temps d'observation dépasse un seuil défini par les ancêtres et par les vivants. A la suite de ce seuil, si après avoir usé des techniques habituelles de rééquilibrage naturel et environnemental rien n'est fait, les populations sont forcées de constater que l'habituel devient inhabituel, le constat devient inconstant. Force est de constater qu'elles sont dépassées et doivent recourir à des moyens et personnes qui peuvent en savoir plus, qui ont des aptitudes au-dessus du commun des mortels tels que les *Ngambi* ayant la possibilité de « s'élever/ atteindre l'ascèse » vers le monde astral pour chercher les causes du malheur des populations, causes qui peuvent être liées à leur passé, présent, ou à l'action malveillante d'une tierce ou d'un groupuscule de personnes. Lorsque c'en est le cas, il faut réunir toutes les parties capables de venir à bout de ce problème, car connaissant les rôles, fonctions de chaque consoeurie sans oublier les actions associatives avec les autres castes, afin de maximiser l'effet réparateur grâce à leurs rituels conjoints. Face à

ces difficultés, nous avons cité le premier moyen de détection de ces souillures en parlant du rôle de l'augure sans toutefois entrer dans les détails, ce que nous ferons dans la partie suivante.

III.3. LES MOYENS DE DETECTION DES MALADIES LIEES AUX RITUELS KOO

Comme toutes sociocultures, les Basà'á ont mis sur pied des ethnométhodes liées en majorité à l'élément prédominant dans leur environnement et qui leur ont permis de diagnostiquer les causes de la maladie dont il va falloir traiter. Parmi ces méthodes, nous pouvons citer : la divination qui est un grand ensemble qui a des branches, des spécificités, en fonction de la région dans laquelle nous nous trouvons, du legs, des alliances contactées avec les forces des règnes existants. Comme pratiques divinatoires, nous aurons : le *Ngambi* ou divination de l'araignée, le *lep liemb* ou la rivière de la sorcellerie, la divination par des coquilles d'escargots, la divination par les ossements de certains animaux, celle onirique, la divination par les cauris, la divination tactile, la chiromancie et celle de la noix de kola, etc.

- ✚ Le *Ngambi* ou la divination de la mygale. C'est une divination qui s'exécute par le biais de l'araignée mygale. L'officiant détient dans son « sac » des lamelles de bambous proportionnelles, qu'il dépose à l'entrée du terrier d'une mygale. Cette dernière revient le lendemain pour décoder le message à travers la manière dont l'araignée aura disposé les lamelles. C'est ainsi qu'il transmettra le message au patient, fera une ordonnance de ce qui doit être acheté ou de ce qui doit être remis de manière pécuniaire. C'est uniquement ce préalable rempli que le traitant pourra commencer le traitement.
- ✚ Le *lep liemb* ou la rivière de la sorcellerie. C'est la divination au moyen de l'eau. Le prêtre verse de l'eau quelle que soit sa provenance dans une assiette, une bassine, et demande au malade, ou à celui/ celle qui demande la vision de s'asseoir face à lui. Le processus n'est pas le même chez tous les pratiquants de cet art divinatoire. Certains vous demanderont de laver les mains dans cette eau, d'autres c'est le visage, d'autres verront sans rien vous demander. A la suite de tout ce liquide usé pour entrevoir l'avenir ou le passé, nous irons dans le monde animal avec les coquilles d'escargot comme support divinatoire.
- ✚ La divination par des coquilles d'escargots. Ici les femmes qui pratiquent à ce type de divination sont pour la plupart des membres de la consoeurie *Koo*. Elles cadrent bien la coquille d'escargot de sorte qu'elle soit sur le dos et qu'elles puissent voir l'ouverture de la coquille et c'est le regard fixé dans le noir et de l'ouverture et plus précisément la partie creuse ou l'escargot qui stocke ses œufs qu'elles font la vision. En restant dans le monde

animal, nous passons d'un hermaphrodite à un oiseau mais n'importe lequel, il s'agira du corbeau.

✚ La divination par les ossements de certains animaux. Cette forme de divination est rare. Nous l'avons retrouvé chez une femme de la consoeurie *Koo* qui elle-même l'a apprise chez une matriarche à *Ngambè*. Le procédé n'est pas différent de celui de la mygale sauf qu'ici il s'agit d'un oiseau mais pas n'importe quel oiseau, nous parlons là du corbeau, les ossements du corbeau. Beaucoup se sont posé la question de savoir pourquoi le corbeau ? Car le corbeau comme le hibou jouissent d'une mauvaise renommée. Dans l'imagerie populaire ce sont des oiseaux qui portent malheur parce que dans la majorité des cas, ils sont utilisés comme totems par les malfaiteurs. C'est la raison pour laquelle ils sont souvent perçus comme des oiseaux incarnant le mal. D'autres légendes nous font savoir que le corbeau vient chercher les premières dents d'un enfant lancées sur la toiture des maisons. Ceci étant pratiquement devenu une tradition ; ceci étant pratiquement devenu une tradition il était devenu inconcevable et de mauvais présage de ne pas en lancer sur la toiture de la maison. En dehors de ces légendes, le corbeau fait partie des animaux dont la consommation est interdite de peur d'attraper une maladie d'os incurable car selon les dires, lorsque vous préparez sa chair, toute la sauce noircit comme ses plumes et la rend pratiquement inesthétique et quand bien même vous y parvenez, vous serez malade. Pour que le corbeau serve de pratique divinatoire, il faut qu'en dehors de tout ce qu'on lui attribue comme méfaits qu'il ait des qualités encore que nous verrons avec l'*évu* à la suite d'une introduction malsaine et égoïste dans le mythe des *Beti* qui en réalité il en est autre chose. Nous y reviendrons dans nos prochains chapitres.

Appesantissons-nous en profondeur sur le corbeau. La majorité des ornithologues sont unanimes pour dire que les corbeaux sont des animaux intelligents ayant un comportement, une organisation familiale et sociale similaire à celle des humains. Mais les grands-mères n'avaient ou n'ont aucune idée des analyses et conclusions des scientifiques, néanmoins elles ont quand même choisi le corbeau parmi tant d'oiseau existant dans leur biotope, mais la question est de savoir pourquoi. Excepté cela, les pratiquants de cette branche de la divination voient en le corbeau un animal différent des autres ; un messenger vers le monde des ancêtres lui vaut du respect, de l'estime et de la considération. C'est un oiseau qui n'est pas éloigné du chien en termes de proximité sociale avec l'homme, ce qui lui vaut d'être l'équivalent de l'homme versus oiseau. Beaucoup parlent d'intuition, d'autres de clairvoyance, mais comme toute base de l'analyse les individus qui se sont livrés à des interprétations quelconques se sont appuyés sur l'observation. Et ce n'est pas une observation superficielle qui ne fait appel qu'à l'organe de la

vue, mais à tous les organes sensoriels, car ces femmes sont à la base « sensibles », raison pour laquelle elles s'appuient sur la sensation que ces pratiques produisent sur le corps, sur l'écoute, etc. à la suite en éveil des sens, et surtout de l'expérimentation. Nous retombons dans le monde des humains mais des humains, hors pairs ayant des capacités spéciales de prédiction.

- ✚ La divination onirique. Ce modèle de divination est basé sur la connexion au monde astral par le biais des rêves. Ces rêves sont une élévation personnelle qui par la manducation ou les breuvages, poussent à aller chercher des solutions dans un état léthargique. Ce type de divination est pour la plupart du temps insuffisant à la base, car on ne reçoit que les informations et ce n'est que lorsque ces capacités sont mûries que la personne est capable d'aller chercher, de commander une recherche d'informations lorsque le besoin se présente. La plupart des cas, ce sont des personnes étant nées avec ces prédispositions qui ont besoin d'un guide spirituel ou une consoeurie afin de canaliser et de leur montrer le chemin. Le monde animal revient avec les cauris.
- ✚ La divination par les cauris. Ces derniers sont la base et les plus communément utilisés pour la divination mais pas maîtrisés par tous. C'est la raison pour laquelle c'est mieux d'en maîtriser au moins deux pas et non un bon nombre, mais au cas où la vision est peu fructueuse et elle mérite d'être approfondie, c'est dans ce cas et bien d'autres que la confrontation ou la triangulation de ces modèles divinatoires sont nécessaires.
- ✚ La divination tactile et la chiromancie. C'est un schéma d'êtres ou de personnes spirituellement évoluées, ce qui permet même au simple regard ou au toucher d'avoir des informations de la première heure même si des approfondissements prennent un peu plus de temps.
- ✚ La divination par la noix de kola. Cette dernière se fait avec des quartiers de kola que l'on dépèce en singularité, soit le traitant vous demande de souffler dessus, soit il les cogne sur votre front et les lance au sol. D'autres devins par contre, prennent le kola et y découpent avec la machette ; si cette dernière colle sur la machette, cela signifie que l'évènement à célébrer réussira, mais dans le cas contraire il faudra trouver une autre date. Même lorsque la date et l'évènement ont été approuvés par les ancêtres, les patriarches parlent à la noix de kola et lui demandent d'apporter la paix, la bonne humeur, mais surtout que tout se passe bien.

Lorsque l'origine de la maladie a été trouvée et le jour et le lieu accordés par les ancêtres, le rituel peut être programmé et célébré. Suite à l'énumération de quelques modèles divinatoires existants et pratiqués dans la consoeurie *Koo*, il serait de bon ton de préciser la périodicité, mais aussi le jour de célébration des rituels liés au *Koo bodàa*.

III.4. LES DIFFERENTES ETAPES DES RITUELS DANS LA CONFRERIE KOO

Comme nous l'avons dit plus haut, la consoeurie *koo* comme toutes les autres sociétés secrètes avait un jour précis pour l'organisation de leurs activités (*Ngwa/ Kēl/Hilö koo*). Ce calendrier était établi comme suit : lundi : *Ngwa/Kēl/Hilo Njangumba* ; mardi : *Ngwa/Kēl/Hilo Um* ; mercredi : *Ngwa/Kēl/Hilo Ngé* ; jeudi : *Ngwa/Kēl/Hilo Mbok* ; vendredi : *Ngwa/Kēl/Hilo koo*. Que ce soit *Ngwan*, */Kēl* ou */Hilo*, ces trois expressions signifient « le jour », tout dépend juste de l'utilisation que nous voulons en faire. Ainsi les cinq (05) jours sont des journées attribuées aux confréries telles que le « *Njangumba* », « *Um* », « *Ngé* », « *Mbok* », « *koo* ». Le samedi comme son nom l'indique « *Njò n* ou *Njonog* » qui signifie la « *peine, la souffrance* », c'est le jour des travaux champêtres, de la vente au marché, etc., tandis que le dimanche, c'est « *Noï* » ou « *repos* ». Il n'est pas sans dire que ce calendrier est calqué sur le syncrétisme, mais surtout sur le calendrier grégorien. Cependant il peut arriver que la consoeurie *koo* ait une urgence rituelle et que cette urgence nécessite d'être programmée un jour différent du jour à lui attribué. Le rituel du *Koo* ne se réalise pas de manière anodine, il faut une raison valable, des causes qui sortent du cadre de la quotidienneté, des événements qui rompent l'harmonie de la communauté ou de la personne. Cependant, c'est la multitude analogique de récits qui interpellent et cette interpellation va faire l'objet d'une réelle prise en compte, c'est la toute première étape du rituel *Koo*. Après avoir énoncé les jours de célébration rituelle des consoeuries masculines et féminines, nous verrons les aspects de la convocation des rituels du *Koo bodàa*.

III.4.1. Le Constat des malheurs répétitifs et leur interprétation

D'une maison à une autre, d'un quartier à un autre, d'un champ à un autre, des constats vont se faire de manière analogique sur l'état des récoltes, moins bonnes, voire catastrophiques par rapport aux années précédentes. Lorsque les femmes vont à la pêche collective, le poisson se fait de plus en plus rare, peu importe le nombre de rivières parcourues le résultat est le même. Des femmes ont simultanément perdu leurs bébés, les guérisseurs du village se plaignent d'une recrudescence de maladies qui sont rebelles aux traitements habituels des symptômes présentés. Ce sont là quelques morceaux choisis qui, interpellent les personnes averties. Ces dernières vont commencer à émettre des hypothèses sur les causes de ces malheurs qui accablent le village. Face à ces doutes, ces initiés vont se rendre chez le *Ngambi* (devin) pour avoir des éclaircissements. C'est donc le devin qui va confirmer ou infirmer leurs craintes. Si celles-ci

sont confirmées, la sibylle va leur donner les causes de cette rupture, de cette maladie sociale qui affecte la communauté, puis va leur dire quel rite organiser pour ramener l'harmonie, le bien-être perturbé. Le voyant va en plus leur donner la solution, en leur recommandant de surcroît un jour et un lieu propice à la célébration du rituel, parfois même les indications des personnes devant l'officier. Les initiés ayant pris cette somme d'informations vont se concerter avec les membres d'autres confréries et s'unir le cas échéant avec les représentants des familles pour établir le calendrier des activités en fonction des informations obtenues chez le medium.

Il faut donc faire une annonce, c'est la première étape et plus indicatrice de la suite des événements. Lorsque le calendrier d'activité réservé aux différentes confréries est connu, cette connaissance n'exempte pas ses membres de faire des annonces pour avertir qu'un événement se prépare et se tiendra pas forcément à son jour dédié, d'où l'importance de l'annonce publique. Elle est un moment non négligeable dans la conduction des rituels féminins du *koo bodàa* ; elle était généralement structurée en deux (02) moments, mais de nos jours nous en comptons trois (03).

- ♦ Deux phases parce la prêtresse du *koo* se dirigeait premièrement vers le *Mbombok* pour lui informer du fait qu'il y aura une cérémonie rituelle dans la forêt pendant la nuit et aussi pour savoir si cette consoeurie ou une autre n'avait pas également prévu des cérémonies cette même nuit. De ce questionnement, une vérification avait été faite.
- ♦ Le deuxième moment pour la prêtresse du *koo* chargée de cette tâche de communication (si on peut le dire ainsi) était de parcourir le village avec un ikeng ou gong africain à un cylindre à la main pour prévenir la population de ne pas s'aventurer dans la forêt pendant la nuit, car les femmes du *koo* avaient une parade et quiconque s'y aventurerait le fera à ses risques et périls.
- ♦ Le troisième moment qui a été ajouté aux deux précédents est l'introduction du poste de chef traditionnel (*kiḥé*), peu importe le degré. Cette phase qui mentionnée ici comme troisième devrait normalement être la deuxième, au vu de la nouvelle hiérarchisation établie par le gouvernement. Ainsi le premier passage se veut chez le *Mbombog*, ensuite chez le chef traditionnel, enfin toute la communauté, quitte à faire du porte à porte.

A la suite de ce qui précède, il est important de remarquer que le Basà'á fait un distinguo entre le *kiḥé* et le *Mbombog*. Cependant il n'est pas rare, voire impossible de trouver un homme qui est en même temps *Mbombok* et *kiḥé*, ce qui ne devrait pas être le cas car ce sont deux fonctions bien distinctes. Concernant l'annonce publique et les avantages à lui imputer, Nsoo

(Entretien du 14/01/2020 dans la case du *Koo bodàa* à Nyanon), une pythie nous renseigne sur ce qu'il y a à savoir et dit à propos de l'annonce publique que :

Lorsque nous avons fait l'annonce publique, même si c'est un chasseur qui a l'habitude de chasser la nuit, il remet sa chasse au jour suivant car si pendant notre procession quelqu'un que ce soit consciemment ou inconsciemment nous regardait et nous voyait il serait immédiatement exposé au koo (maladie du koo). Même s'il cache cette maladie, elle va atteindre un niveau où il sera obligé de chercher de l'aide. Etant donné que ce n'est que la consoeurie koo seule qui peut la soigner, il sera obligé de faire un aveu public dans lequel il reconnaitra être venu observer les femmes du koo dans la nuit pendant leur procession rituelle. La symptomatologie de cette maladie diffère en fonction des organismes, du degré élevé du rituel qui entraîne également des légers ou de plus graves symptômes. Chez certains ils peuvent prendre une semaine, chez d'autres ils peuvent être tellement virulents qu'au bout de quatre jours les plaies deviennent déjà purulentes ; chez d'autres on peut même assister à des paralysies ou des cécités partielles, etc.

Pour beaucoup, le décompte des étapes des différents rituels ne se fait généralement pas avec l'annonce publique car considérée comme triviale. Mais nous la convoquons ici parce que lorsque cette phase n'était pas encore officielle, il y avait beaucoup d'incidents et de plaintes devant les autorités spirituelles et administratives. Cependant avec l'officialisation de l'annonce il y a moins de cas de maladie liée à la maladie du *koo*. Tous ceux qui vont tomber malades à la suite de cette annonce publique sont ceux qui n'étaient pas au village lors du passage de la pythie du *koo* et qui n'ont pas été informés par ceux qui y étaient ou encore ceux qui s'y aventurent par têtuesse et curiosité. Le prochain pallier qui n'est pas des moindres est celui de la purification avant la présentation au-devant de la déesse *koo*. Avant le rituel, il est prescrit la purification aux membres de la consoeurie avant l'arrivée sur le site et la présentation devant la divinité.

III.4.2. La purification

Comme son nom l'indique, la purification est l'action de rendre pur, propre. La majorité des rituels officiés sont adressés à la déesse *koo* et aux éléments de la nature. Pour qu'ils soient réceptifs et qu'ils renforcent les capacités des prêtresses pendant la cérémonie rituelle. Comme personne ne saurait aller chez son supérieur sale et vêtu de haillons, c'est ainsi que les membres de la consoeurie se préparent pour aller à la rencontre de leur mère. Ici, la purification ne se veut pas que physique, mais aussi interne. Débutons donc par celle externe.

III.4.2.1. La Purification physique/ externe

La purification externe va de l'utilisation de l'eau pour les ablutions à une eau mélangée à des mixtures telles que des plantes (hysope), écorces, etc. La purification externe ne se limite pas seulement à se débarrasser des salmigondis qui entachent notre corps extérieurement et notre

environnement, mais aussi elle se vérifie dans les actes que nous posons tels que : pas de chamaillerie, pas d'insultes, de commérages, vices très habituels dans le monde des femmes, mais celles-ci se réservent de les perpétrer du temps de la préparation du rituel en cours, pas de paroles mensongères, pas de paroles blasphématoires envers les ancêtres et les divinités.

La purification physique est aussi en étroite ligne avec les grades des femmes au sein de la consoeurie. Cet aspect est beaucoup plus pris en compte lors des cérémonies de grande envergure. La classification allant de la néophyte à la femme mariée, en passant par la femme mère et enfin la vieille femme, en particulier celle ménopausée est la base du choix du membre qui officiera en fonction du rituel demandé. Pour les trois paliers précités, la notion de privation de sexe peut être problématique car ces femmes sont mariées et les maris n'étant pas pour la plupart dans une consoeurie ne comprendraient pas ce refus de leurs conjointes de se livrer à eux, ce qui a permis de mettre l'accent sur les néophytes (femmes non mariées) et les vieilles personnes n'exerçant plus de rapport sexuel.

C'est cette observation qui nous permet de mettre en exergue le postulat selon lequel la chasteté, l'absence de menstruation contribuent pleinement à l'élévation spirituelle de la femme, à l'entretien de sa place ainsi que le pouvoir de cette dernière dans la consoeurie. Dans le cas de la consoeurie *koo*, les femmes sont le chemin qui mène vers l'acquisition de leur équivalent, de leur correspondant qui est le caractère hermaphrodite de leur animal totémique qui n'est nul autre que l'escargot.

Cependant, la chasteté/privation de sexe n'est pas le seul recours à la purification externe, parce que faire l'amour ne relève pas seulement du physique mais aussi du spirituel, de l'immatériel. Faire l'amour est un acte réunissant deux corps physiques visibles, c'est aussi d'abord une relation sexuelle qui a eu lieu dans l'astral, c'est la raison pour laquelle il est dit que l'astral précède le monde physique, puis c'est la rencontre de deux énergies différentes, processus dans lequel l'énergie la moins rayonnante est absorbée/phagocytée par la plus vibrante et crée une domination à fois physique et spirituelle, enfin pour plusieurs en fonction de leur expérience, le sperme lorsqu'il est pris dans un contexte reproducteur est bénéfique à la femme de la consoeurie qui est en perpétuelle connexion. Excepté cela cette même semence devient un déchet et surtout une souillure dont il faut laver afin de rendre propice pour que la personne soit acceptable devant les divinités. A ce moment, le pan hédoniste de l'acte sexuel n'est pas pris en compte, c'est généralement cette vie stricte parsemée de règles, d'interdits et de recommandations qui structure la vie des femmes des consoeuries et du *Koo bodàa* en particulier, c'est la raison pour laquelle le préalable serait une préparation bien huilée avant

l'entrée dans la caste, dès le moment où il a été dit ou le moment où les femmes de la caste ont commencé à observer la jeune fille ou la femme. Cependant, beaucoup de femmes ne sont pas d'accord avec cette proposition car elles font savoir que ce sera trop facile, le fait de mettre un terme brusquement à ces plaisirs et de s'y en tenir est une forme de sacrifices parmi tant d'autres et c'est le non-respect de cette ligne de conduite qui fait rétrograder dans la consouerie et conditionne à payer pour cette faute, paiement qui n'est pas loin en apparence du rituel d'initiation, une ré-initiation. Qui dit initiation dit la base, le commencement ou le recommencement pour celles qui étaient déjà avancées en grade dans la consouerie et cela va aussi dépendre de la faute commise.

III.4.2.2. La Purification interne

Cette dernière est plus une remise en question qu'autre chose. Reconnaître que nous avons eu à poser des actes qui allaient à l'encontre des normes sociales, même si personne ne nous a vus, même si nous sommes les seules à les connaître, les reconnaître suppose les accepter et les assumer, et surtout chercher à les expier. Se mettre dans ces conditions, c'est créer un environnement de zenitude, de transcendance sur tout ce qui peut nous empêcher d'être pur lors de la rencontre avec la déesse ou les autres entités présentes pendant la cérémonie.

Le distinguo à créer entre la purification interne et externe est infime si nous considérons que tout ce qui se pose comme acte est préalablement conçu et pensé par le cerveau : c'est le cas de la parole, du sexe, etc. Généralement ce sont les purifications externes qui se font en groupe, de manière collective avant d'emprunter le sentier qui mène au lieu de la cérémonie rituelle, lieu qui peut être soit dans la case de la reine, soit dans la forêt, endroit aménagé pour cette cérémonie, ou aux abords d'un cours d'eau suivant son cours à distinguer de celui stagnant, soit dans le sanctuaire des femmes du *koo*. Cependant les séances de purification interne sont individuelles car chaque membre développe la technique qui sied à son environnement, à ses activités, et surtout à son degré d'élévation spirituelle et de connaissance.

La prochaine étape est le regroupement des femmes de la consouerie au domicile de la grande prêtresse qui va conduire la procession vers le lieu rituel. Celle-ci se fait en file indienne, l'ordre de suivi des membres au milieu de la file diffère en fonction du type de manifestation, mais le positionnement au début et à la fermeture de la file est respectivement assuré par la reine et la pythie la plus âgée. Les mouvements des femmes du *koo* sont coordonnés comme des soldats exécutant des gestes synchronisés devant le chef de l'Etat lors d'un défilé du 20 mai. Aucune sortie des rangs n'est tolérée, aucun arrêt non plus

lorsque la procession est enclenchée, la destination est la seule issue. Il faut relever ici la place primordiale de la parole comme nous l'avons dit, à l'entrée de la forêt pour aller au lieu indiqué. La prêtresse qui ouvre la marche donne l'impression de parler toute seule, de faire des signes de respect, de salutation, de prosternement, de révérence avec ses pieds et ses mains. À y écouter de plus près, Liyen (Entretien du 14/01/2020 dans la case du *Koo bodàa* à Nyanon) :

C'est une façon de cogner à la porte de la forêt, demander la permission d'entrer, nous présenter, dire ce que nous venons faire dans la forêt, demander leur autorisation (entités de tout règne qui vivent dans la forêt, animées et ceux qui paraissent inanimées), leur clémence, et aussi les inviter à se joindre à nous du moins pour ceux/celles qui n'avaient pas prévu autres choses, cette demande se veut un jumelage entre la voix et le son gong africain à un cylindre.

Arrivée au lieu de la cérémonie rituelle, la file se décompose et se dispose en cercle autour de l'amas de bois préalablement disposé qui sera allumé et pourra servir d'éclairage pendant la manifestation. Une femme choisie va se détacher du cercle pour aller allumer le feu pendant que les autres ne cessent de chanter et de claquer des mains. D'autres au lieu de leur main utilisent le gong africain à un cylindre (*ikeng* ou *minkeng* pour le pluriel). Il faut noter ici que la majorité des rituels auxquels nous avons assisté se célébraient lors des jours de pleine lune, pas pour dire qu'il y a pas de jours autres, mais ce sont les seuls moments pendant lesquels nous assistions aux rituels, et avant l'allumage du feu nous éclairait sur les sentiers en direction de l'endroit choisi pour la fête rituelle. Le feu allumé, les femmes vont s'asseoir à même le sol, toujours autour du feu et les différentes femmes les plus hautement gradées vont s'asseoir à l'écart en face du feu et là le rituel peut commencer. Aussi que nous nous sommes réunies pour appeler, invoquer la présence de la déesse qui est à l'origine de nos capacités, mais on ne saurait appeler une personne qui ne sait pas qui nous sommes si nous-mêmes ne nous présenterons pas.

CHAPITRE IV :

L'IMMEDIATETE DE VIVRE CHEZ LES BASA'A

La recherche des solutions dans le domaine des rituels, comme partout ailleurs, exige une attitude, une disposition à la fois personnelle et communautaire, afin de pouvoir suffisamment s'élever pour une initiée, afin que les pythies qui présenteront les doléances aient un maximum de chance pour que le message soit porté. Mais avant la purification, il est important de savoir d'où l'on vient, qui sont réellement les personnes que nous invoquons et par quel ordre. Pour ce faire, nous devons remonter les arbres généalogiques, ceci dans le cas de l'individu lambda, mais par contre pour l'initiée faisant partie d'une consoeurie, comme nous le verrons, le cas est différent. Que faut-il donc faire pour se présenter devant les entités et les invoquer ? Nous le verrons dans la suite de cette partie.

IV.1. LA PRESENTATION ET L'INVOCATION DE LA DEESSE *KOO*

La présentation comme toutes les autres étapes du sacré initiatique féminin est importante, car elle est la « clef » sans laquelle la porte, le portail rituel ne s'ouvre. Elle (la présentation) est le « mot de passe », l'« empreinte digitale », l'« acte de reconnaissance » qui donne accès à la pratique rituelle, qui fait comprendre à l'ancêtre, la divinité, l'entité que c'est son sang, c'est l'enfant adopté, ou le maître avec qui il ou elle a noué une alliance et qui l'a accepté, qui l'appelle, qui a formé son numéro et veut le joindre. Ceci est évidemment le cas d'un rituel lié à la famille ou au clan, mais s'agissant de la consoeurie, c'est plus à l'ancêtre que nous nous adressons, mais à la divinité automatiquement la présentation ne sera plus la même. Au vu de ces deux (02) types d'exemples, il va sans dire que nous avons relevé deux (02) types de présentations à savoir : la présentation génésique et la présentation généalogico- initiatique.

IV.1.1. La présentation génésique

Comme son nom l'indique, la présentation génésique est liée à la génération. Elle se dit en basà'á « *tambla* ». C'est un moment important lors des discours publics, des prises de parole, lors des manifestations festives ou funéraires, en présence de la famille ou des autorités traditionnelles. La présentation génésique est une introduction qui fait appel à l'arbre généalogique, elle se fait des descendants vers les ascendants et remonte le plus loin possible en termes de pallier. L'exemple que nous allons prendre est un exemple personnel pour faire une esquisse de ce que nous entendons par présentation génésique et ce que nous récitons lors des rituels familiaux pour entrer en contact avec nos ancêtres.

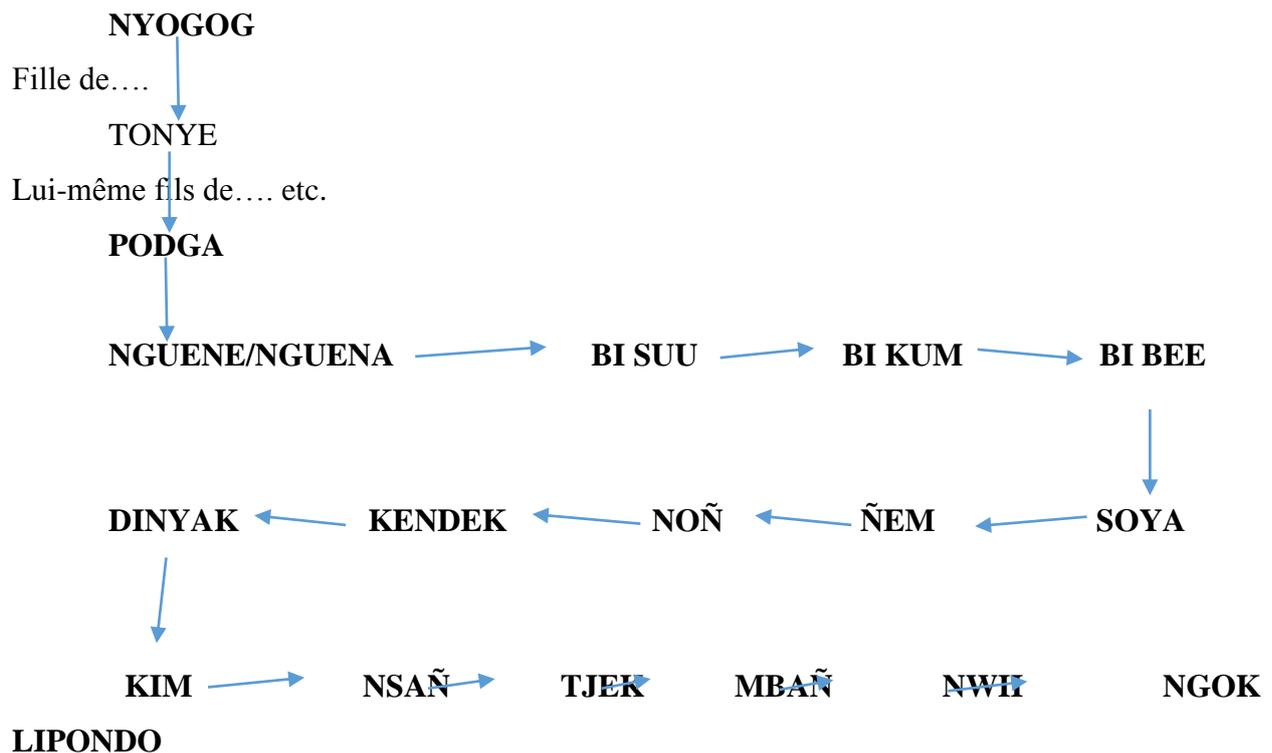


Schéma 1: Enonciation de l'arbre généalogique

Cette présentation se lit comme suit ; NYOGOG fille de TONYE, lui-même fils de PODGA, PODGA fils de NGUENE/NGUENA, NGUENE/NGUENA fils de BI SUU, BI SUU fils de BI KUM, BI KUM fils BI BEE, BI BEE fils de SOYA, SOYA fils de ÑEM, ÑEM fils de NOÑ, etc.

Ce que nous remarquons aussi est l'apparition au seizième pallier d'un des ancêtres basà'á du nom de MBAÑ qui selon un récit mythique, est une dispute entre ses fils concernant la viande de brousse après une séance de chasse qui donna le nom basà'á à ces derniers, car c'est à la fin de cette bagarre que parmi les protagonistes, un en particulier du nom de NSAÑ (que nous retrouvons au quatorzième pallier de notre arbre généalogique) que le nom basà'á est tiré. Le Basà'á est donc le pluriel de *nsaa* qui signifie partage, rétribution, ravisseurs. Ici, nous avons remonté l'arbre généalogique jusqu'à NGOK LIPONDO/NGOK LITUBA (la pierre/le rocher percé). Pouvons-nous remonter plus loin pour pousser les recherches de l'avant ? Cette présentation est faite du côté paternel et doit pareillement être fait du côté maternel. Lorsque nous présentons ainsi les ancêtres (nous estimons que l'ancestralité peut commencer à se compter au niveau du troisième pallier, au vu du temps de la mort et celui mis en terre, de la génération qui cite l'arbre généalogique, donc chez les Basà'á, c'est (NGUENE/NGUENE) qui

se reconnaissent comme étant aptes à se présenter sous la forme qu'ils voudront. Toujours est-il qu'il y a des totems familiaux ou claniques dont ils peuvent aussi prendre l'apparence pour solutionner l'objet de la demande.

La présentation génésique se fait également lors des rituels de purification, de bénédiction (financière, maritale, etc.) liée à la famille, au clan. Bref ils sont exécutés et cernés dans un cadre géographique restreint, d'occupation d'espace, mais surtout de lien de sang comme les Basà'á le délimitent : *ndàp* (maison), *ndàp bi kò kó* (maison du soir), *lihàa*. Toutes ces expressions indiquent des liens de sang, ou le partage d'un ancêtre commun, mais pas forcément du partage du même lieu de résidence en comptant du plus restreint au plus large, peu importe le cas présenté. La présentation génésique reste et demeure la même. C'est ainsi que si nous essayons d'hierarchiser la répartition en terme géographique, de parenté, et surtout ceux qui sont aptes à se reconnaître dans leur présentation, nous aurons :

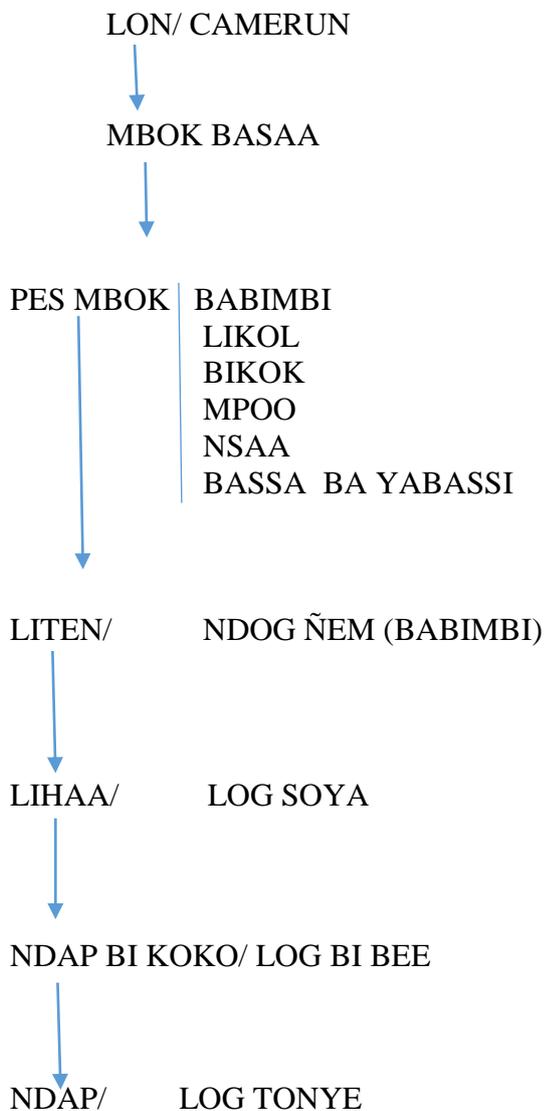


Schéma 2: Répartition géographique et familiale chez les Basà'á

Si nous expliquons ce schéma, nous verrons que « *LON* » est pris ici comme le « pays », « *PES MBOK* » ou « partie de, moitié du *MBOK* », « *LITEN* » comme « lignage », « *LIHAA* » comme « clan », « *NDAP BIKOKO* » comme « la sous famille », et « *NDAP* » comme « la famille nucléaire ». Si nous nous trouvons au niveau de *LON* ce sera difficile de se faire reconnaître tellement le recours géographique est vaste, mais au niveau de *PES MBOK*, on sait déjà au moins que tu es basé à même si on ne sait pas exactement de quelle grande famille tu es issu comme c'est le cas chez les BABIMBI. Au niveau de *LITEN*, ceci se précise de plus en plus, ceux avec qui vous partagez la même histoire se reconnaîtront le cas est pareil pour *LIHAA* et *NDAP BIKOKO*.

A la suite de la présentation génésique, nous avons aussi parlé de la présentation généalogico- initiatique.

IV.1.2. La présentation généalogico- initiatique

La présentation généalogico-initiatique ou présentation de « transmission ou transmissive » est celle qui fait appel aux différentes personnes qui vous ont transmis le sacré initiatique féminin et de génération en génération. Dans ce cas d'espèce, cette présentation dans le cadre de la consoeurie *koo* ne se fera pas de pallier en pallier. La raison évoquée sera simple. Pour mieux comprendre cette partie, il faut remonter à la genèse de l'acceptation de chaque membre et de son initiation. Lors de l'initiation, il y a une cérémonie indispensable que l'on conduit pour chaque nouveau membre. Cette cérémonie est appelée « matibla *ma koo* » ou le « traitement du *koo* », car chaque femme vient d'abord à la base pour un traitement gynécologique. C'est ce traitement qui est le motif de sa présence et d'une certaine manière, son ticket d'entrée dans la consoeurie. Lorsque cette dernière fait partie de la consoeurie, elle a accès partiellement aux enseignements, aux rituels et aux expérimentations. Cependant son statut ne sera complet que si celle-ci acquiert les capacités graduelles nécessaires pour accéder à l'initiation suprême. Pour y accéder il faut préalablement atteindre un certain âge, avoir déjà eu des enfants et se rassurer que vous n'en voudrez, plus car c'est un chemin sans retour, etc. Lorsque toutes ces conditions sont réunies, le membre peut prétendre à demander ce rituel. Lorsque la demande est étudiée et acceptée par les autres matriarches, une liste lui est remise de tout ce qui doit être acheté. Cette liste sera conséquente parce qu'il ne s'agit plus uniquement de ta consoeurie nucléaire, les femmes des autres contrées partageant la même expérience en terme confrérique seront convoquées. Dans le cadre du *koo* faisant partie du grand ensemble BASAA-MPOO-BATI, si l'initiation est conduite dans un ensemble, les femmes des consoeuries des

autres ensembles confrériques seront convoquées pour assister, bénir et apporter leur expertise et expérience. Pendant cette cérémonie, les matriarches sélectionnées mais surtout tirées au sort dans les trois grands ensembles sont désignées pour être les « mères de l'initiation » ou « *nyaŋ Likang* ». Ce qui annule donc la définition de la présentation généalogico- initiatique comme nous l'avons énoncé plus haut.

Le sacre ou consécration d'une *kookoo* est le point culminant de son statut de membre. Il est une immense fête où sont invités les membres des autres confreries, les autorités traditionnelles et toute la communauté. C'est à cette suite que le membre sera appelée « *koo* des Basà'á » ou « *koo* des Bassoo », ou « *koo* des Bati », c'est-à-dire que la détermination de son statut de *koo* est sous-tendue par son appartenance géographique. Ce qui soulève le questionnement de qui doit être accepté dans les rites *Koo*. Or le constat a été fait selon lequel, nous appartenons tous à un ensemble qui est le grand ensemble BASAA-MPOO-BATI, nous revendiquons l'hymne d'être « une seule personne ou *mùd wadà* », comment se fait-il qu'il y ait distinction entre le Basà'á, Bassoo et Bati lorsqu'il s'agit de partager tous leur savoir en particulier rituel et confrérique. Cependant des expériences précédentes dans d'autres sociocultures qui ont ouvert leurs portes à des étrangers, le résultat n'a pas été satisfaisant, car elles se sont senties trahies (ce sont les cas connus des prêtres et pasteurs qui se sont introduits dans les cercles initiatiques et à travers leurs écrits ont dévoilés les secrets initiatiques, bien d'autres personnes encore).

C'est évidemment à cette suite que la prudence est devenue de mise. Mais toujours est-il que la question du legs de la connaissance initiatique se pose, c'est la raison pour laquelle il n'y a pas de relais ; ces matriarches meurent avec leur savoir et c'est la culture confrérique féminine qui dépérit. Mais vous êtes permises de présenter votre marraine d'initiation, c'est-à-dire celle qui s'est portée garante de votre éducation initiatique en suivant les droites lignes de la caste, sont responsables de ses fautes commises surtout lorsqu'elle est encore au balbutiement initiatique. Même lorsque cette dernière a un grade élevé dans la consouerie, ses indécidatesses vont toujours interpeller sa « mère » même si ce n'est pas au point de lui demander des explications, mais le regard va se tourner vers elle, car dit-on « mère un jour, mère toujours ».

La relation entre un membre est une relation spéciale et empreinte de paradoxe pour ceux qui n'en comprennent pas le sens, parce qu'il est dit que « *tu dois totale obéissance et soumission à ta mère. Cependant ta docilité envers ta mère ne doit pas surpasser celle en vers la caste, mais surtout celle envers la déesse* ». Beaucoup trouvent cette règle contradictoire, alors

qu'il n'en est rien. Dans un souci de contextualité, la « mère » est la garante de l'évolution spirituelle de l'apprentie initiée. Elle est pleinement dans son rôle car l'éducation de la jeune fille initiée conditionne aussi sa réputation, sa notoriété dans la caste et en hors de la caste (un peu comme un enseignement d'université que l'on noterait en fonction des étudiants encadrés et des mentions de ces derniers, plus ils ont de bonnes mentions, plus l'encadreur est fier et porté par ses pairs à un rang d'estime considérable, plus ses étudiants sont moyens plus sa côte baisse, etc. Il faut donc avoir obligation de résultat dans la durée, car ici les enjeux sont grands entre autres la perpétuation de la caste afin que cette dernière ne dépérisse, ni ne disparaisse et pour cela il faut former, bien former pour perdurer dans le temps, mais surtout avoir une ouverture beaucoup plus structurée et un passage de relais. Cependant la base reste une bonne transmission. C'est la raison pour laquelle lorsque la fille est avec « la mère » en un temps T elle lui doit totale soumission, et c'est aussi à elle d'enseigner à la fille en temps T1, obligation de soumission à la maison mère. C'est toujours à elle d'expliquer à la fille qu'en temps T2, temps des rituels qu'elle est au service de la caste et de la déesse. Enfin qu'en temps T0, temps de vie passé hors des regroupements confrériques ou pendant ces regroupements, elle a la possibilité de se connecter à la source.

Il n'y a pas de pédagogie universelle en ce qui concerne une matrone et sa fille, à contrario de du respect d'un chronogramme d'activités qui ne change presque pas, tant bien même lorsqu'il change le socle reste le même à savoir comment se présenter, les sources de protection, etc. Si nous prenons notre exemple, nous avons, pendant notre moment de réclusion, été coachée par la reine en personne qui s'était portée garante de nous. Nous voyions des grincements de dents et des mimiques apeurées lors de notre sélection. La sélection se passe comme suit : les néophytes se placent au milieu de l'assemblée en tenue d'Eve et c'est à la reine de commencer à faire le choix, puis les matriarches les plus anciennes et gradées. Il faut noter que la reine-mère n'est pas la plus puissante, ni même la plus âgée, ou encore ne remplit pas toujours les conditionnalités les plus strictes qui constituent le soubassement même de la consoeurie, elle est pourtant là et fait le choix des divinités car elle les compense avec d'autres qualités. C'est ce paradoxe, ce dualisme antagoniste qui forge la spécificité de cette caste comme celles faisant partie de l'architecture sociale.

Revenons à notre apprentissage qui s'est faite sous la houlette de la reine de la consoeurie *Koo*. C'est une femme d'une taille moyenne, d'une carrure imposante par le poids de l'âge et les expériences dans les rituels. C'est une femme très peu souriante, mais très avenante. Elle a une voix roque, un regard doux et des traits tirés qui lui donnent un air sévère, ce qu'elle

est d'ailleurs. Il y a un préalable qu'elle prend la peine d'expliquer, Nsoo (Entretien du 15/01/2020 dans la case du *Koo bodàa* à Nyanon, avec un pragmatisme à nul autre pareil) :

Ma petite fille tu vas entrer à l'école, ce sera certes dur mais ça te sera bénéfique. Ne t'attarde pas à mon apparence ni même que tu m'as connu et que j'ai été gentille avec toi, parce qu'à un moment il ne s'agira plus de moi juste l'enveloppe charnelle, ça va être dur mais il faut tenir le coup. Je sais ces fines épaules capables de supporter des charges lourdes sinon tu ne serais pas ici et tu n'aurais pas été choisie. Bonne chance

Lors de l'enseignement chaque mère prenait son enfant dans une case et lui donnait des cours, parfois à répéter et à mémoriser car les exercices arrivaient par la suite. A la fin de l'exercice de la journée toute les apprenantes se retrouvent dans une même case pour échanger sur leur parcours, les impressions sur leur maman qu'elles, découvrent parce qu'avant la réclusion, elles ne connaissaient pas. Elles échangent sur les différences, les ressemblances, les points communs, aussi la manière de transmettre le message. A la fin des jours de réclusion, un test est organisé par les mères, puis devant tous les membres. C'est seulement à cette suite que la cérémonie de présentation des nouveaux membres et de fin de première étape est scellée. Un bain de purification leur est concoctée par les spécialistes des bains, à la suite de ce bain il leur est offert un mets à base de manioc et d'huile rouge et du sel, et enfin un bain de chance, de succès pour celles spécialement rentrent en ville. La mère les accompagne jusqu'où elles doivent prendre la voiture, en leur donnant les dernières recommandations qui sont à des moments comme des menaces, mais pas dans le mauvais sens, mais dans celui de ne pas « *s'exposer en l'exposant* » aussi bien dans la caste que dans les habitudes en société. Il faut que les apprenantes soient le reflet de leur mère, mais surtout de son éducation.

Après la phase des présentations, la déesse et les différentes entités présentes lors de la cérémonie savent à qui ils ont affaire. La prochaine étape sera de les invoquer, les appeler. Les invoquer ici ne signifie pas aller les extirper d'une sphère lointaine, car elles sont en permanence dans la forêt. Mais les invoquer dans ce cas précis, c'est les domicilier dans l'aire choisie pour le rituel et attirer leur attention en ce moment précis.

IV.2. L'INVOCATION DE LA DEESSE KOO

L'invocation à la déesse est une invitation à la sensualité, voire à la sexualité. C'est un véritable « strip-tease contemporain », c'est un hymne à l'amour, à la séduction, comme un exercice de drague par la danse, comme si les femmes du *koo* séduisaient la déesse, l'attiraient de sa sphère pour la faire arriver sur les lieux du rituel. L'étonnant déhanché des vieilles femmes qui, malgré le fait qu'elles n'aient plus quelqu'un pour partager leur couche nous (les

jeunes filles) montraient comment s'y prendre. Le mot d'ordre est de bannir la peur, la honte, s'imaginer avec son conjoint pour celles mariées, ou son copain pour celles qui n'ont pas encore franchi le pas du mariage, de se prendre deux à deux, d'exécuter des pas de danse de séduction comme si c'était la dernière, comme si votre vie en dépendait, comme si vous ne le faisiez pas bien vous par crainte d'être punies.

L'invocation ne se limite pas seulement à faire la cour à la déesse, encore que cet exercice de courtoisie n'est pas vu comme un travail profane, mais un préalable fort de symbolique gestuelle et verbale. L'invocation de la déesse, c'est aussi l'assainissement de l'environnement rituel par son énergie qui inonde l'espace au moment de la connexion d'avec une autre sphère comme le résume Mwaska (Entretien du 16/01/2020 dans la case du *Koo bodàa* à Nyanon) :

Le monde des esprits est quasiment comme le nôtre. Chacun vaque à ses occupations, il faut donc user d'un élément reconnaissable par eux qui puissent attirer leur attention et diriger ceux que nous voulons vers le lieu rituel. C'est ainsi que nous utilisons soit des chants et formules spécifiques accompagnés de gestes précis, soit des vibrations vocales qui proviennent de notre plexus et alimentent notre corps entier. Ces vibrations sont graves aigues et sont pour la plupart des sonorités plates ou à intonations (c'est ce que les mystiques ont nommé mantra). C'est un exercice de longue haleine qui ne s'apprend pas en un jour, mais se bonifie avec le niveau d'ascèse que le membre atteindra. C'est un travail d'ouverture de l'aura, de l'énergie. C'est une pratique que beaucoup associent à la pureté spirituelle, car au moment où vous ouvrez l'un de vos foyers énergétiques vous devenez vulnérables donc si vous n'êtes pas suffisamment outillés ou accompagné vous devenez la proie des attaques. Etant donné que c'est un monde peuplé de bons comme de mauvais génies, la consoeurie apprend scrupuleusement à ses membres les textes et les combinaisons vocalistiques qui conviennent pour attirer les bons génies.

Pour continuer dans la même lancée, Mwaska donne ici un échantillon de prière. Ce n'est pas une adoration statique, elle varie selon les circonstances et selon la pythie qui officie la cérémonie, mais toujours est-il qu'il y a des invariants qui ne changent pas telle que la mise à participation des éléments des différents règnes ou la contribution des éléments présents lors du rituel. Cet échantillon de prière se récite ainsi :

*Ô toi dont la sexualité, la sensualité, mais surtout la fécondité est l'hymne et reconnue par tous les règnes,
Viens, viens, viens. Approche de nos corps, de nos cœurs, mais surtout de nous qui t'invoquons, pour nous insuffler ta sagesse, ton intelligence, et ton discernement afin de venir en aide à notre sœur/ ou pour solutionner ce problème qui se présente à nous ce soir.
Nous reconnaissons n'avoir pas toujours respecté tes principes, tes préceptes, tes lois, et pour cela nous demandons purification de nos manquements ; parce que nous savons que tu nous aimes, et parce que nous t'aimons aussi, mais aussi pour la perpétuité de ton culte, de ton adoration. Rends-nous toujours meilleures, toujours disponibles à ton service et à la communauté. Nous savons que tu es une mère, mais surtout une sœur aimante et compréhensive, parce que tu l'es, nous savons que tu nous as déjà accordé capacités, aptitudes, ingéniosité et perspicacité.
[Ensemble] : « Que la déesse nous prête force,
Que la lune nous éclaire,
Que le soleil nous guide,
Que la terre nous donne de l'énergie
Que l'eau et le feu nous protègent et nous purifient*

*Que le vent et le fer soient nos messagers
Que le bois soit notre protecteur/gardien
Que les arbres et les plantes soient nos témoins
Que l'escargot de ses profondeurs sous-terraines soit notre invité. Etc.*

A bien regarder, nous pouvons avoir l'impression que certaines paroles ne sont différentes de celles usées dans les plaidoiries de l'église catholique romaine introduite dans un rituel destiné à une divinité telle que celle du *Koo* et aux éléments de la nature. C'est pour montrer jusqu'à quel point le syncrétisme s'est introduit dans nos sphères initiatiques et soulève la question de l'effectivité de nos rituels dans ces conditions. Cela fait partie des constats du dynamisme, car les femmes de la consœur ont des grades élevés dans la caste et ce sont ces mêmes femmes qui sont des anciennes d'églises et des diaconesses dans les religions abrahamiques. C'est sans hésitation que nous nous posons la question de savoir si oui ou non il y a compatibilité entre ces deux visions spirituellement du monde ? Cette double appartenance est-elle gage d'enrichissement ou d'appauvrissement pour notre caste ? Autant de questions auxquelles nous nous posons afin d'avoir des éclaircis vis-à-vis de ce que d'aucuns ont appelé aberration spirituelle et d'autres richesses spirituelles.

Pour que le problème soumis soit pris en compte il faut qu'en plus des types de purification évoqués, il faut se vider de tout soupçon en avouant ce qui a été fait à l'abri des regards des hommes. C'est ainsi que la confession publique sera un préalable avant de s'adresser aux divinités.

IV3. LA CONFESSION PUBLIQUE

Comme son nom l'indique, la confession publique est l'action de se confesser, de reconnaître ce que nous avons fait, et qui est en contradiction avec l'ordre social. Parfois l'individu en question n'a pas de lien proche en terme de causalité avec la fatalité ambiante, mais le pratiquant lui demande de se confesser, car la confession publique ici est d'une part une forme de détonateur du rituel, et d'une autre part une forme de décharge, d'ablution, de purification et d'expiation de ce que nous avons eu à commettre de manière consciente ou inconsciente. Cependant il peut arriver que certains patients affirment mordicus n'avoir rien à confesser, mais la réalité est tout autre car ignorant pour la plupart les règles d'une vie dans l'éthique, même s'ils transgressent une loi, ils n'en sauront rien. Si nous prenons quelques commandements de la Maât qui régissent le comportement social, nous avons par exemple quelques recommandations :

- « *Que je n'eusse fait pleurer* »
- « *Que je n'eusse affligé* »

- « *Que je n'eusse fait de peine à personne* »
- « *Que je n'eusse affamé* »
- Etc.

Si nous nous arrêtons seulement à ces quelques exemples, personne ne peut avoir la prétention de n'avoir rien à confesser. La confession peut être une rétrospection de ta vie, en remontant le plus loin possible dans son passé pour en ressortir les différentes tares qui ont pu créer une discontinuité. Après la séquence des aveux, il faut passer au rite d'expiation de tout ce qui est transgression de loi sociale, éthique, etc. Cependant nous remarquons que la manifestation de la confession dépend des circonstances, des rituels. Ainsi nous aurons deux types de confessions : la confession publique et la confession personnelle.

La confession publique concerne une cérémonie publique, car il faut reconnaître publiquement le fait. Est-ce le vol dans une parcelle protégée ? Est-ce l'adultère ? Est-ce le manque de respect à un aîné ? Les exemples de ce genre sont légions et il faut réparer la faute publiquement. Avant de le faire de manière manifeste, chacun est renvoyé face à sa conscience, une introspection personnelle qui, on pourrait dire, n'a pas de lien avec ce qu'il dira officiellement mais est lié et est nécessaire pour l'exécution et la bonne marche du rituel, tandis que l'aveu personnel est moins solennel. La confession personnelle dépend de certains rituels et est rattachée à ceux qui n'entrent pas en droite ligne du respect des normes sociétales, du moins en grande majorité. Cette étape conditionne la suite du rituel car la plupart ne se font pas sans ce passage à la vérité parce que les patients pensent que comme ils ont commis des fautes et personne ne les a vus, ils ne sont pas obligés de faire ce que le ritualiste demande. Mais les rituels pour autant qu'ils sont, reposent sur un système infailible qui détecte l'absence de sincérité. C'est ainsi que le malade sera plusieurs fois renvoyé pour aller chercher encore plus dans son passé ce qu'il a pu faire et qu'il a oublié. Or les entités au travers d'une pythie exigent encore plus de transparence et le lui font savoir. C'est autant de fois qu'il ira en conclave avec lui-même jusqu'à ce que les esprits estiment qu'il a lui-même débloqué, fait sauter les verrous de la barrière qui empêchaient le traitement. Après la divination ou diagnostic, établissement de l'étiologie du mal, l'aveu est l'étape capitale dans le processus rituel, de recherche de solutions. A la suite de l'invocation, sachant que les entités appelées sont présentes, les maitresses du rituel peuvent enfin leur soumettre les doléances, les problèmes des patients.

IV.4. LA SOUMISSION DES PROBLEMES A LA DEESSE ET AUX ESPRITS

Lorsque les prêtresses sont sûres de la présence de la divinité et des autres esprits, elles engagent donc une communication dans laquelle elles remercient d'abord les esprits de leur présence, les encensent et les bonifient. A la suite de cette phase de flatterie, elles savent qu'ils jouissent déjà d'une attention particulière de la part des entités présentes ; c'est le moment qu'elles choisissent donc pour leur faire part de la préoccupation qui est la leur, contrariété qui est l'objet de leur présence en ce lieu, parallèlement de celle du patient également. La catégorisation des problèmes posés peut se diviser en deux : les soucis personnels et ceux collectifs ou communautaires.

Pour ce qui est des difficultés personnelles, ce sont en majorité des femmes qui viennent avec des problèmes gynécologiques qui n'ont pas pu trouver solution auprès de la médecine conventionnelle, des problèmes d'infertilité féminine. Aussi sollicitent-elles les rituels d'extraction de poison du corps d'un individu, les rituels de désenvoûtement, etc.

Etant donné que les malheurs communautaires sont liés aux maux qui affectent la communauté tout entière, aussi bien la terre que la forêt, en passant par les rivières, les champs, les maisons, il faut des rituels de fertilité agraire, cynégétique, halieutique, etc., car ces rituels nécessitent une connaissance sociale et une force vitale sans égale. La prise en compte des difficultés évoquées plus haut ne peut se faire sans être impulsée, voire sans contrepartie, mais la partie incontournable, vitale du processus rituel qu'est l'aveu public.

IV.5. LA RECHERCHE DE SOLUTIONS.

Selon qu'il s'agisse d'un rituel d'adhésion à la consœur ou celui de purification, le procédé est le même, à des exceptions près, car ce sont des rituels liés à la personne, différent de ceux groupaux, en rapport avec la communauté toute entière.

IV.5.1. Préparatifs

Après l'invocation de la déesse, un feu est allumé à un endroit qui se veut être le centre de l'espace à exploiter pour la cérémonie.

IV.5.1.1. La proxémie

Les femmes toujours en chant et en danse forment un cercle mobile autour de ce feu qui est composé de trois (03) grosses pierres qui sont en apparence semblables à celles venant de la grotte de *Ngok Lituba*. Cependant nous ne pouvons pas affirmer l'origine de ces pierres ou leur composition, ni même leur provenance (grotte sacrée), car en tant que néophyte, et par conséquent au bas de l'échelle, il ne nous était /est pas permis de nous prononcer dessus, il nous

est interdit d'en parler. Tous les sens sont mis en éveil sauf celui de la parole. Si la prêtresse doit nous donner à manger, elle nous demande d'ouvrir la bouche, elle-même nous nourrit, si elle veut que nous nous déplaçons, elle le demande et nous exécutons. La place du silence dans la caste est importante, ainsi que le respect de la hiérarchie et des règles de la consoeurie comparables à l'armée. C'est justement ce rigorisme dans lequel nous recevons les enseignements de la consoeurie qui sont mis en pratique dans les foyers qui nous est enseigné :

- ♦ Savoir quand prendre la parole ;
- ♦ Quoi dire, et à cela s'ajoutent le ton employé et la posture corporelle adopté ;
- ♦ Comment le dire, surtout choisir une catégorie de mots, un champ lexical de l'apaisement, de la douceur, de la paix, même face au conflit, que vous ayez tort ou pas ; la posture fait rapidement passer le message et changer d'avis à son époux, c'est la raison pour laquelle le lieu de prise de parole est important ;
- ♦ Prendre la parole et si c'est en public et sous la cape de femme du *Koo* ; ce sont les *Mbombog* qui font roter la prise de parole et la donnent en temps opportun à la représentante de la consoeurie. Lorsque ce n'est pas en public, la femme s'exprime généralement et aisément mieux à l'abri des regards, comme nous l'avons déjà souligné. La femme est comparable à « l'homme de l'ombre qui chuchote à l'oreille de son mari ». D'aucuns iront même jusqu'à dire que c'est sous cette bannière qu'elle dirige le couple, car ce sont ses idées que son époux applique quant à la prise de décision face à une situation donnée et elle la femme est adepte de la phrase : « derrière un grand homme se cache une grande femme » ; par contre d'autres diront que l'homme est incapable de voir tous les aspects d'une situation, il a donc besoin d'une aide. Pour nous, pour avoir assisté à un enseignement de la consoeurie *Koo* au sujet de l'attitude à adopter lorsque nous devons ou devrons parler à nos époux, il n'est pas question d'asphyxier le mari, mais de participer à sa réflexion, de compléter son raisonnement, mais surtout d'élargir ses perspectives. Si c'est une *Kookoo* elle a la possibilité avec les aptitudes génériques et spécialisées que l'on leur reconnaît, peut se connecter avec l'astral et voir l'issue de cette situation, si possible la modifier, mais pas trop, car les dangers des modifications ou du bouleversement des événements dans le temps et à répétition sans raison conséquente peuvent avoir des répercussions néfastes.
- ♦ Tout cet enseignement n'est pas uniquement l'apanage du foyer, il l'est également lors de la présence de la femme en public, car une femme ne prend pas la parole en public si elle ne lui est pas donnée et quand bien même l'on la lui donne, elle marque un temps d'arrêt, remue plusieurs fois sa langue afin que sa parole soit vive et efficiente.

En revenant à la description de l'espace exploité pour les cérémonies rituelles d'adhésion à la consoeurie ou de purification, le bois y est rangé de part et d'autre du foyer, le feu y est allumé et au bois est ajoutée une résine qui ravive la flamme pendant longtemps sans toutefois tout le temps vouloir attiser le feu, et cette résine rend la flamme plus vive. Au-dessus du feu est posée une grosse marmite aux proportions énormes avec des excroissances en fer sous le bas ; ce sont d'anciens modèles de marmites que les Basà'á appellent « *u Cheng* » ou « *mi Cheng* » ou marmites à trois pieds au pluriel. A l'intérieur de la marmite, nous pouvons apercevoir l'eau de couleur verdâtre, des plantes et feuilles pilées dans un mortier en bois, des lianes, des résidus d'écorces pilées qui flottent à la surface et un léger parfum de *mbongo* qui effleure les narines. Lorsque ce mélange a fini d'être accommodé et laissé à chauffer, l'individu pour qui le rituel est organisé est préparé par la prêtresse, et de son côté la reine est installée de manière excentrée du cercle et horizontale au foyer à bois. De l'autre côté, la candidate au rituel est mise en condition de rituel et couverte d'un pagne blanc. Cependant dans certains cas en plus du pagne blanc, elle est enduite d'un mélange composé de l'argile blanche et de l'eau, ou de celle rouge plus de l'eau. La prochaine étape du rituel peut commencer, ce qui marque ce commencement est le changement de pythie. La prêtresse qui a commencé le rituel va céder sa place à une autre qui compte parmi les plus âgées (en termes d'âge mais surtout anatomiquement avec les changements symboliques qui vont avec) pour continuer à réaliser le rituel.

Si ce rituel est celui d'adhésion d'un nouveau membre à la consoeurie, celui-ci n'a pas droit à la parole, il a juste le droit de regard et de rétention, car il devra restituer tout ce qu'il a appris lors de cette soirée pendant sa période de réclusion qui dure quatre (04) jours. Rappelons ici que le temps de réclusion a été réduit, il est passé de neuf (09) à quatre (04). Les enseignements de tout ordre sont dispensés, toujours en filigrane, nous avons les concepts tels : la connaissance, le savoir, être femme, devenir femme, le pouvoir de la femme, la soumission. Ces concepts sont développés lors des enseignements dispensés pendant ces jours de réclusion. En dehors de ces enseignements, figurent d'autres : la connaissance et la maîtrise visuelles des plantes et écorces qui entrent dans la pharmacopée quotidienne, sans oublier les arcanes à utiliser lors des situations hors du groupe et dans lesquelles il faut se protéger ou se défendre. La présentation génésique et généalogico-initiatique est très importante dans la mesure où il faut toujours s'identifier proprement afin d'être adoubé par autant par ses ancêtres que par la déesse *Koo*.

IV.5.1.2. L'austérité

Les différents moyens d'accéder aux sphères supérieures, c'est-à-dire se connecter. Parmi les modules explicités celui-ci est l'un des plus accessibles théoriquement, mais au niveau de la pratique, c'est un art de vivre. Se maintenir en alerte constante, être avertie à la moindre occasion est un mode de vie stricte, car il faut atteindre ce sommet d'autant plus que c'est pendant les élévations que la majorité découvrent leurs spécialités par la voie de la déesse par songe, bien que les moyens de communication soient différents d'un membre à un autre. C'est vrai que nous pouvons compter sur des plantes spécifiques triturées avec de l'eau et versées dans une feuille de manguier pliée en entonnoir et égouttée dans les deux yeux ; des poudres à prendre comme des prises qui sont un mélange de feuilles séchées et des écorces râpées et tamisées, additionnées à la poudre de feuilles. Mais ces substances sont peu appréciées, car elles rendent les membres dépendants et retardent leur ascèse. C'est la raison pour laquelle lorsque vous vous apprêtez à entrer dans la consouerie, les matriarches vous demandent si vous êtes sûres de pouvoir supporter la charge à vous incomber par cette vision de la vie, par le respect de ces valeurs axiologiques. Dans le pire des cas, elles vous renvoient pour mieux réfléchir et avec raison car, plusieurs ne reviennent plus, et quand même vous vous entêtez et que vous n'êtes pas prêtes au début face à cette intransigeance ; certaines diront avoir eu l'impression d'être dans une prison, mais se sont habituées bien que ce ne soit pas une tâche de tout repos. Vous n'avez pas de réelles restrictions en dehors de la caste, mais vous avez l'esprit du discernement plus encore vous êtes clairvoyante. Les interdits que vous avez en ce moment-là sont inhérents à la survie de vos aptitudes, à l'accroissement de vos pouvoirs. De ce fait ces restrictions sont de tout ordre ; elles peuvent être d'ordre alimentaire, sexuel, chromatique et d'ordre lié au lieu de culte est :

✓ Les restrictions d'ordre alimentaire

En réalité ce sont des aliments dont la consommation favorise ou vous aide à garder un équilibre organique en vitalisant vos organes, et en vous connectant spirituellement. Est-ce de par leur constitution ? Toujours est-il que lorsque ces aliments sont consommés, un ralentissement se fait sentir au niveau de l'activité spirituelle, cette nonchalance qui vous empêche de travailler. Parmi ces aliments nous avons entre autres : le porc sans être musulman, la viande de bœuf, la viande de brousse, d'autres en plus de ce facteur disent aussi s'abstenir tant que leur naguals n'a pas été déterminé, les crevettes, Etc.

✓ **Les restrictions d'ordre sexuel**

Le sexe n'est pas, plus banni en tout cas, car avant il était important qu'une jeune fille aille en mariage étant chaste afin de donner de l'honneur à sa famille et à sa belle-famille pour éviter les maladies. Cependant pour les filles venant de la ville n'ayant pas grandi dans le cocon traditionnel au village, il ne leur est plus reproché de ne plus être vierges même si les pics du genre sont lancés à leur endroit : « vous *connaissez vite les hommes et vous vous étonnez que les choses vont de plus en plus mal pour vous. À notre temps c'étaient nos maris et personne d'autre que nous connaissions, mais vous aujourd'hui c'est X, demain c'est Y. Ce vagabondage est nocif pour votre vie* » Nsoo, entretien du 17/01/2020 dans la case du *Koo bodàa* à Nyanon.

Or avec l'initiation et le nouvel état d'esprit, nous convenons avec celles qui disent que les initiations assagissent, donnent de la maturité et une nouvelle façon de voir la vie. Personne n'est derrière toi pour te faire la morale ou te dire quoi faire. Tu es ton propre maître, et en dehors de cela, car lorsque tu enfreins une règle confrérique en secret, les conséquences sont visibles et vous êtes obligée d'avouer pour réparer les termes du contrat que vous avez bafoués. Dans le même élan, si le sexe n'est pas utile devient un frein pour l'ascèse ; le sperme devient une souillure dans le corps de la femme à ce moment précis, d'autant plus que l'éjaculation survient sans grande énergie dépensée, car certains hommes sont dotés d'entités énergivores, c'est à ce moment que le « scannage » est important mais surtout la connexion instantanée, parce qu' à l'instant l'esprit t'envoie un signal , un flash et cela dépend des manifestations de tout un chacun pour signaler un danger, ou te faire voir l'aura au niveau du plexus de la personne. Sinon à quoi ça sert d'être membre d'une consoeurie sans avoir à l'avance des informations, pouvoir présager et avoir la possibilité d'anticiper, de modifier. Il est à relever que l'on soit initié ou profane, il est de plus en plus vulgarisé que le sexe est le canal que les adeptes des pratiques de la mauvaise magie usent le plus pour obtenir ce qu'ils veulent, car comme nous l'avons montré dans le *Koo* et comme nous le montrerons dans le *Mevungu*. Les parties génitales ont un rôle et une symbolique importante dans les rituels, comme cela se démontre dans le texte mythologique des Beti où l'Evu Mana Bodo déconstruit nos croyances. Bien plus à la sorcellerie et de par le déroulement des évènements montre où intervient le sexe de la femme et comment le vagin est le gardien, la porte d'entrée du temple du savoir qu'est la sorcellerie.

✓ **Les restrictions ordre chromatique**

Dans la culture négro-africaine, tout revêt une signification aussi bien pour celui ou celle qui pose l'acte que pour celui ou celle qui l'interprète, parce qu'il n'y a pas d'« idiot culturel » tout fait ou toute pratique culturelle peut ne pas avoir le même sens du dedans partout, d'où la spécificité de la pensée et de la contextualité des corpus liés à toute réalité culturelle. C'est la

raison pour laquelle il y a une catégorisation de symboles, aussi bien dans les gestes que dans les aliments associés aux groupes sociaux. Aussi les des couleurs d'utilisation naturelle quotidienne et d'utilisation consacrée, conférée peuvent être perçues comme un « allant de soi » au sein d'une consoeurie. Mis à part ce distinguo, il y a des couleurs qui alertent, qui étourdissent, qui hypnotisent, etc. Il en est de même pour les couleurs que dégagent les auras et permettent de distinguer une personne d'une autre, de repérer une personne dangereuse ou de prévoir, d'une imminente attaque, etc.

✓ **Les restrictions d'ordre lié au lieu de culte**

Au sujet des endroits, il n'est interdit à une *Kookoo* aucun lieu dans le village si ce n'est les lieux de culte d'autres consoeuries masculines, si ce n'est à leur propre invitation. Et lorsque c'est le cas, ce n'est pas toute la consoeurie mais une ou deux pythies de haut rang. Ceci concerne bien évidemment l'aspect collectif. Individuellement l'initiée elle-même peut s'interdire des endroits tels que des boîtes de nuit dans lesquelles les énergies de tout ordre sont rassemblées, et ayant « les yeux ouverts » et ne voulant pas interférer ou se mêler de ce qui ne la concerne, pas en dénonçant les activités s'y passant, elle préfère sélectionner des sites dégagés afin de ne pas être tentée de révéler des secrets. C'est la raison pour laquelle la vie d'une initiée en général et du *Koo* en particulier est une vie rangée, ordonnée aussi bien pour elle en tant que modèle social, mais aussi pour maximiser son ascèse.

IV.5.2. les enseignements

Les moyens de communication avec la déesse *Koo* inclut la recherche d'informations à la demande de l'initiée. Parmi ces moyens, nous pouvons citer l'art divinatoire avec tous ses supports, mais également la relation qu'entretient la déesse avec chacune de ses sœurs, le respect de la nature, le respect de son prochain, l'observance des recommandations et interdits de la consoeurie créant un morphisme en termes d'aura autour de chacune des membres. C'est ce parfum qui nous distingue les unes des autres ayant pourtant subi la même initiation avec des expériences différentes et le « cœur » de chacune. Nous voyons ici que l'élément cœur aussi bien en mention à l'aspect organique que symbolique revient dans les sociocultures étudiées. Nous le verrons en profondeur chez les *Beti* qui montrent son importance mais surtout sa curieuse place invraisemblable dans la formation des organisations féminines ayant pour épice centre la sorcellerie ou *Evũ*.

La connaissance des dieux et déesses, les différentes consoeuries, leurs rôles et fonctions dans l'architecture sociale basà'á. La connaissance des éléments naturels et sociaux qui nous entourent est importante pour une apprenante, car elle lui inculque le respect de l'autre, mais surtout de son rang. Connaître qui fait quoi afin de ne pas marcher sur les plates-bandes des

autres consoeuries, ou extrapoler sa mission est passible d'une correction. Il faut maîtriser les multiples divinités du panthéon basà'á ; celles étant représentées par des consoeuries comme l'Um, le *Njék*, le *Ngé*, le *Ngambi*, etc., il en est de même pour celles n'ayant pas de prototype humain ou confrérique. Interdépendantes les uns des autres. Bien qu'indépendant le néophyte doit savoir quelle est la base en termes de rituel, à savoir la consultation du devin représenté par la caste des *Ngambi*, puis après diagnostic savoir également si c'est une maladie que le *Koo* peut soigner, il le fera, or si cette maladie a des ramifications liées par exemple à une maladie intra ethnique liée au sang comme le *Mbàk* il va référer le patient auprès d'un *Mbambagag* qui lorsqu'il aura fini de procéder aux rituels de purification, il pourra envoyer le malade chez les femmes escargot. Il faut noter par contre que les *Mbambagag* ne sont pas une caste, ils peuvent se regrouper en réseau mais pas en consoeurie. Il en est de même pour le *Likaa* (inceste). Pour des faits reconnus comme déviants et allant à l'encontre des lois sociales et après enquêtes auprès des patriarches, la sentence fait appel aux *Ngé* (les hommes léopards) pour appliquer la sentence aussi sadique puisse-t-elle être. La connaissance reste et demeure la clé des initiations et l'évolution spirituelle.

La connaissance approfondie du corps de la femme. Le corps de la femme jusqu'à l'entrée dans la consoeurie restait un mystère pour certaines femmes, une «énigme parce qu'elles croyaient connaître du moins en apparence, les noms de chaque partie et leur rôle sans savoir qu'il y avait un voile latent qui recouvrait certaines autres parties, des endroits dont elles ne soupçonnaient pas le caractère excitant outre les parties érogènes connues de tous, des organes dont la stimulation fait monter un cran au-dessus de ce qui peut être connu par le commun des femmes comme plaisir. Il s'agit de maîtriser son corps jusqu'aux confins de ce qui peut et doit être connu, d'être capable de tellement se connaître dans la perspective de s'auto-satisfaire, de s'auto discipliner. Il s'agit aussi de dominer ses envies, ses pulsions, ses désirs, etc., se contrôler et pouvoir jouir et jouer de cette maîtrise pour obtenir le nécessaire voulu ou recherché lors d'un acte sexuel ou d'une masturbation. Le corps de la femme qui pour certaines représente un 8 crée un rapport constant entre le monde physique et immatériel, trouve un pont de jointure de ces deux mondes au niveau du nombril de cette dernière dont le ventre, l'utérus par un mouvement sinusoïdal l'entraîne tel un tourbillon sans fin vers le couloir vaginal qui pour d'autres est l'aspirateur du sperme de l'homme, de l'énergie de ce dernier pendant le rapport sexuel. Celles-ci reprennent en disant que c'est cette énergie logée dans l'utérus qui joue d'une part un rôle épurateur, exterminateur des déchets, autre part cohabite avec la vie et lui transmet quelques bribes du savoir, de connaissance. Nous verrons avec les *Beti* que c'est *Evu Mana Bodo* qui ira se réfugier dans la cavité utérine d'une femme avec son sac de savoir. C'est ce geste génésiaque

que reproduisent les adeptes de la mauvaise sorcellerie lorsqu'ils sont en danger et vont se dissimuler dans le ventre de leur femme ou mère pour échapper à leurs ennemis.

L'éducation familiale et sexuelle de la jeune fille, de la femme mariée et de la femme âgée surtout dans son rôle de transmission du savoir. La mission première de la consoeurie féminine *Koo* est certes la protection individuelle et communautaire, elle a aussi un droit de regard et pas n'importe lequel sur l'éducation de la femme. C'est la raison pour laquelle toutes les jeunes filles en bas âge étaient admises à la consoeurie non pas pour un but d'initiation, de mystères, mais une initiation aux secrets de la vie de couple, de la vie sexuelle en particulier, de la vie familiale avec ses coépouses, ses belles-sœurs, et les enfants de la concession même ceux qui ne sont pas les siens, etc., le respect et la soumission, les règles de la résolution des conflits dans la famille, dans le couple, etc.

Les différents mécanismes de défense de soi-même et de l'environnement dans lequel vous vivez. Cette unité d'enseignement doit être en tête de lice, mais peu importe l'endroit où nous le mettons, nous savons que c'est la première règle de survie en tant qu'initiée du *Koo* dans cette jungle qu'est l'environnement social. Mais avant, comme nous l'avons dit plus haut, c'est la fonction première du *Koo* sachant que chaque caste en a une précise, bien qu'il y ait des affectations collatérales liées aux circonstances.

La connaissance de la nature : plantes, minéraux, animaux, astres, etc., et comment interagir avec eux. La connaissance approfondie des multiples règnes existants n'est pas une formalité, mais un devoir pour une initiée en général et celle du *Koo* en particulier. Il n'est pas question ici d'une hiérarchisation, c'est-à-dire savoir qui est au sommet de la chaîne alimentaire ; mais il est question d'une relation d'« entraide », de se mettre au même niveau, de pouvoir compter sur l'un comme sur l'autre. Nous utilisons leur espace de vie (forêt), nous utilisons leur peau (écorce), leur sang (sève), leurs feuilles, leurs racines, leur bois, bref tout et c'est en partie pour cette raison que nous leur devons du respect, hormis que nous sommes au même pied d'égalité sur le plan transversal. La nature devient cette espace culturalisée qui répond à tous nos besoins sur les plans rituels et de la quotidienneté. La nature peut aussi être comprise comme un « package » de survie en toute circonstance, un refuge pour l'initiée, etc.

La connaissance des différents rites et traitements de maladies, ainsi que les ingrédients qui les constituent. A ce niveau nous ne sommes plus dans les généralités, nous entrons un peu plus dans les spécificités des unes et des autres. C'est vrai qu'en dehors de la divination, le reste de l'apprentissage repose sur le pan médical ; et même dans cette médecine spécialisée de la femme il y a les spécialités. C'est le cas c'est le cas des tradithérapeutes de santé voués spécifiquement aux maladies des enfants (des pédiatres traditionnelles qui n'ont pas besoin

d'appareils microscopiques ou radiologiques et se basent uniquement sur la symptomatologie visible et le discours produit par la mère, et là elles transposent ces dires sur la nosologie ambiante et sauront automatiquement à quoi elles ont affaire, si et seulement si ce mal ne relève pas d'un bris d'interdit ou tout autre non-respect de la loi sociale par la mère ou le père), vouées également aux problèmes gynécologiques et ceux affectant la fertilité (*njiba*, l'*édip*, ou une quelconque infection sexuellement transmissible (IST), aux personnes âgées initiées ou pas (une sorte de gérontologue) avec leur problème rhumatismal, des arthroses et des arthrites à travers des massages à base de plantes antalgiques et analgésiques qui soulagent, aident à désenfler les inflammations, et annihilent la douleur non pas définitivement, etc. Elles excellent en droite ligne dans les bains de purifications de tout genre, de celui lié à la chance, au charme, aux soucis dermatologiques, etc. Ce sont aussi outre mesure d'excellentes nutritionnistes ou diététiciennes pour une catégorie sociale tels que les enfants, les femmes enceintes, les femmes cherchant à concevoir, car disent-elles les femmes voulant tomber enceintes surtout celles qui après plusieurs tentatives n'y arrivent pas et qui sont sous traitement, doivent compléter le suivi médical avec une alimentation adéquate et riche en certains oligoéléments spécifiques et nécessaires sur les plans organiques et hormonales ; ces praticiennes traditionnelles s'occupent aussi des personnes âgées, des personnes souffrant de certaines carences, surtout celles malades qui ont obligation de manger des aliments spécifiques, etc.

La recherche de solutions étant amorcée avec en prime la divination comme diagnostic, énumération, inventaire des signes extérieurs et internes qui seront cantonnés à des ensembles préétablis, c'est uniquement à ce moment que ce diagnostic est posé et l'ordonnance faite. Mais comme dans tout itinéraire thérapeutique lié à la tradithérapie de santé, l'on ne saurait comment sans déblayer, nettoyer, purifier, avouer, trouver une solution précise, d'où la prise des bains purificateurs.

IV.6. LES SEANCES D'EXPIATION, PURIFICATION ET DE BENEDICTION

La suite du rituel prévoit que la matriarche chargée de continuer le rituel tienne la candidate par la main et la fasse entrer dans le cercle. Celle-ci se tiendra face à la marmite de soin. La matriarche appellera également la « marraine » ou « *nyaŋ likang* » du membre, ou celle qui a été choisie pour l'occasion afin de soutenir la sœur (le choix de la marraine dépend de plusieurs paramètres dont nous ignorons tout la quintessence, mais ce que nous savons est que cette dernière a la possibilité de voir au-delà du visible, du commun et d'apprécier la teneur, la profondeur spirituelle de cette personne avant de la choisir, nous ne croyions pas ou très peu à l'appréciation physique) , enfin la reine va se lever et se placer derrière la « marraine ». La

trilogie étant en place, le rituel va continuer sous les chants et acclamations des autres membres assis en cercle autour du feu, des deux ritualistes et leur candidate. La « marraine » va confier le membre à la reine et va se retirer (il faut préciser que c'est dans le cadre ou la marraine n'est pas la reine). Un banc va être placé près de la marmite, la reine va tenir la main de la sœur et l'aider à monter sur le banc pour permettre son entrée facile dans la marmite posée au feu. La sœur est placée dans la marmite, la reine va lui demander de s'accroupir et de se relever pendant neuf (09) fois afin que la reine puisse puiser l'eau de ses deux mains et lui verser sur la tête en prononçant les paroles rituelles dans une langue différente du Basà'á (le débat reste vivant quant à l'origine de cette langue. Pour certains c'est du bassoo, pour d'autres c'est du Bati du nom des premiers à arriver à la grotte sacrée et qui y sont toujours présents comme gardiens de cette dernière). Pui après ce mouvement exécuté par neuf fois, c'est autour des autres sœurs d'en faire autant, de passer également pour qu'on lui verse de l'eau sur le corps pour un début. Chaque membre de la consoeurie prononce les paroles de bénédiction, la future initiée doit faire le geste de la main comme pour faire sa toilette et laver son vagin avec cette eau en répétant «*que le remède pénètre en moi, que le remède pénètre en moi, que le remède pénètre en moi* », dans une eau chaude mais pas assez pour la brûler. Pour terminer cette phase rituelle, toutes les femmes de la consoeurie, sans la reine bien évidemment, puisent de l'eau de la marmite pour verser sur la tête de la sœur cette fois-ci accroupie dans la marmite en répétant les paroles rituelles après la reine, c'est ainsi que chacune des membres reprend sa place autour du feu, en laissant passer la candidate qui est sortie de la marmite et s'est dirigée vers un lieu indiqué par sa marraine. Chemin faisant, elle sera suivie de près par la reine. Celle-ci installe la néophyte sur sa chaise et se place tel un garde du corps derrière elle sous les cris, ovations encore plus fortes des autres membres de la société secrète. Plusieurs façons sont en vue pour sceller toutes les phases du rituel parmi lesquelles, un repas collectif.

IV.7. LE REPAS COMMUNIEL

Le commensalisme est une pratique récurrente dans les sociétés négro-africaines, il fait d'ailleurs partie d'un moment important dans la majorité des univers culturels, à l'instar de ceux du sahel, du Nord-Ouest, etc. L'art commensal, comment manger à même les mains dans le même plat, le même plateau que plusieurs personnes sans toutefois faire tomber tes restes dans le récipient prévu pour la nourriture. C'est un signe de solidarité et de cohésion sociale, mais pour d'autres, c'est plus poussé que ça en termes de représentation. Celle-ci permet d'étudier les individus en général et les enfants en particulier, de sonder les cœurs (détecter l'égoïsme et le caractère avare des jeunes comme des personnes âgées). Certains vont même jusqu'à dire que

c'est l'un des tests indéfectibles et infaillibles que les parents utilisaient en combinaison avec d'autres pour avoir une idée de la nature de chacun de leurs enfants. Elle permettait ainsi de voir si plus tard leur progéniture était la personne adéquate pour certaines tâches familiales ou communautaires. Cependant, c'est un rôle tout autre que cette pratique va jouer pendant ce rituel. Ici elle a pour rôle de sceller tout ce qui a été précédemment dit et fait pendant le rituel. Ces échanges salivaires peuvent être perçus comme un manque d'hygiène pour ceux qui ne se limitent qu'à la face visible de l'iceberg, tandis que ce partage est hautement symbolique en termes d'échanges aussi bien physique que spirituel pour une même maison, un même corps, une même personne.

La suite du rituel précise que la candidate va se lever, guidée par la matriarche, va se diriger de nouveau dans le cercle pour la phase ultime du rituel. C'est à la fin de cette phase ultime qu'un repas communiel sera servi à base de pistaches, d'huile rouge, de poisson fumé, d'écrevisses, de sel, etc., et accompagné de vin de palme, de bières et de jus. Ce repas est servi à chaque femme sur des feuilles vertes utilisées pour faire le bâton de manioc. C'est le fond de la marmite rituelle utilisée pour l'accommodation du mets en question que toutes les femmes lors du repas communiel mangent. Le rituel terminé, ces femmes ont reçu et ressenti les effets de ce qu'elles ont demandé à la déesse et aux autres entités qu'elles ont invoqués et qui sont venues les assister et les bénir. Ces entités doivent repartir et il faut les raccompagner. Ici repartir, c'est quitter le lieu cérémoniel.

Les formules à élocuer pendant les rituels sont simples car lorsqu'il y a invocation, évocation, et lorsque la cérémonie est terminée il faut renvoyer les entités et la déesse parce que leur présence dans ce monde peut créer des dégâts. Elles ne sauraient repartir sans remerciements essentiellement des présents pour la plupart des libations et des offrandes.

IV.8. LES REMERCIEMENTS A LA DEESSE KOO

Comme elle a été invoquée, la déesse va être remerciée. Nous utilisons le terme remercier au lieu de renvoyer parce que les divinités sont libres de faire ce qu'elles veulent et d'aller où elles veulent, et comme le dit Nsoo (Entretien du 18/01/2020 dans la case du *Koo bodàa* à Nyanon).

Nous n'avons pas la capacité de la renvoyer, nous la remercions juste, et c'est à elle de décider si elle rentre ou si elle reste avec nous (elle est d'ailleurs tout le temps avec nous donc si elle nous accompagne. Parfois à la fin de certains rituels nous pensions qu'elle était partie, mais nous sentons par la suite les effets de sa présence lors de la procession de retour, c'est la raison pour laquelle nous ne parlons plus de renvoi juste de remerciement, et pour la remercier rien de plus que des offrandes laissées sur son autel, des danses et des chants.

Comme nous l'avons mentionné pour l'invocation, les femmes usent de leurs plus beaux pas de danses, d'une sensualité à nulle autre pareille. C'est représentatif que de voir les femmes d'un âge avancé se déhancher est admirable, car nous même les jeunes ne peuvent pas faire ce que font ces femmes. Leurs voix sont dignes des cantatrices se produisant devant un vaste public, avec toute la grâce et la dextérité possible. Elles chantent les louanges de la déesse *Koo* et ses bienfaits dans leurs vies. Au fur et à mesure que le temps passe, le rythme et la cadence décroissent jusqu'au moment de rentrer à la maison, car les premières lueurs du soleil ne doivent pas nous trouver en forêt ou en train d'exécuter la procession rituelle de retour. Le feu est éteint, les ustensiles rangés, la procession de retour peut être amorcée. Toujours sous des chants et avec la matriarche la plus âgée qui ferme la marche, les femmes regagnent chacune leur domicile et attendent le jour pour vaquer à leurs occupations. Certaines restrictions sont exigées : interdiction pour les candidates de parler ni même de serrer la main à quelqu'un. Après avoir décrit le rituel, nous voulons montrer qu'en plus d'être une richesse en elle, il est holistique et impacte sur tous les domaines de la vie sociale basà'á.

IV.9. LE SACRE INITIATIQUE FEMININ ET LE POUVOIR DE LA FEMME DANS L'UNIVERS CULTUREL BASAA.

Le pouvoir de la femme initiée au *Koo* réside dans sa capacité à interagir, à intervenir, à influencer de manière latente et manifeste sur les domaines de la vie sociale basà'á. La répétition des gestes, actes, positions et actions posés est une source de matérialisation du savoir penser extrait des textes génésiatiques et récits mythologiques. Le savoir ici est perçu comme un acquis complexe, qui participe à l'épanouissement triadique d'abord sur le plan micro (la femme elle-même qui pratique les rituels, ces rituels l'élèvent, lui permettent de mieux se connaître mais surtout de s'assumer en tant que femme mais surtout initiée en tenant en compte ses obligations personnelles et confrériques), ensuite méso (les consoeuries qui participent à la conduite de ces différents rituels car les quelques initiations qui font encore permettent de continuer à faire vivre la consoeurie et de l'aider à perdurer par le biais de la transmission des connaissances et du passage du flambeau et du relais aux générations futures), enfin macro (la communauté toute entière, car les rituels sont certes personnels mais les motifs de leur convocation sont pour la plupart communautaire tels que l'infertilité agraire, cynégétique et halieutique, etc.). Vu sous cet angle, la femme est une distributrice, une pourvoyeuse de vie, car qui fécondité dit vie, qui dit protection dit vie, qui dit purification, sanation dit vie, etc. Nous verrons comment les rituels influent sur certains domaines sociaux de l'architecture basà'á en l'occurrence celui de l'alimentation.

IV.9.1. Le sacré initiatique féminin et alimentation/ médecine

Ne pas dissocier alimentation et médecine est un choix méthodique, car au regard des données collectées et des différentes analyses, nous avons constaté que les dissocier reviendrait à produire un pléonasme sur le long de notre travail. Les anthropologues parlent d'« alicament », c'est-à-dire « aliment médicament ». Cela veut tout simplement dire que l'aliment ne génère pas que des nutriments pour une assise physiologique et anatomique, mais renferme un aspect symbolique dont la prise en compte des représentations culturelles de l'univers à étudier est un impératif. Le sacré initiatique féminin joue un rôle important dans l'alimentation à travers les rituels liés à l'agriculture, celle-ci étant comme un ensemble de ce qui est lié à la terre, à l'élevage, chasse et pêche.

IV.9.1.1. Le sacré Initiatique Féminin et les rituels agraires

Comme son nom l'indique, le caractère agraire de ces rituels repose sur l'agriculture, la culture de la terre et la bonne santé des bovins dont la bouse est utilisée comme engrais pour fertiliser le sol. Le rituel agraire consiste à circonscrire la parcelle de la personne qui demande la fertilité de son champ après constat de l'absence de productivité pour plusieurs raisons (jet d'un sort sur la terre à cultiver, extrême ou inhabituel sècheresse, bris d'un interdit ou d'une loi). Le rite agraire est aussi convoqué lorsqu'un individu veut nouvellement commencer à faire des cultures dans un champ. Après circonscription de la fraction de terre à soumettre au rituel, l'heure fixée est convenue, les ingrédients achetés. Le rituel est conduit tel que décrit plus haut, avec à la fin des sacrifices d'animaux dont le sang est utilisé pour apaiser la terre. Ces rituels sont appréciés par la communauté, car comme le dit Mangué (Entretien du 19/01/2020 dans la case du *Koo bodàa* à Nyanon) :

Après le rituel, ces produits que nous venions de manger (lors du repas d'ensemble) viennent directement du ventre de la déesse terre, qui les vomit en surface par le biais de la production et de la récolte. Elle est bienfaitrice et nous le démontre en nous donnant de quoi vivre, s'il arrive qu'elle retienne ses bienfaits, ça veut dire que nous l'avons mécontentée ou irritée et pour cela nous devons y remédier avec des rituels d'apaisement et des sacrifices. La bonne tenue de ces rituels est gage de sa joie et de son bien-être, mais également et surtout du caractère sain des aliments qui proviennent de la terre et par conséquent des champs que nous cultivons, ce qui nous évite les maladies et nous aide à vivre longtemps (les Blancs et les médecins qui viennent nous consulter nous apprennent que la santé commence par la qualité de nos produits et la façon dont nous préparons ces aliments que nous récoltons des champs. Ce qui nous conforte encore dans le fait que la terre qui

porte ses produits doit être saine. Si ce n'est pas le cas, nous devons la sanctifier, d'où le caractère indispensable, voire vital des rituels en général et ceux liés à la terre en particulier). Lorsque pour une quelconque raison la terre est souillée, ceux qui la mécontentent d'ailleurs, la déesse le fait savoir par plusieurs signes, et pour nous punir, elle envoie des maladies que nous contracterons par la consommation des produits souillés.

L'addition des rituels et des engrais naturels (quand cela est nécessaire et que le mal est causé par des manquements habituels ou un dysfonctionnement climatique pour ne citer que cela) garantissent des aliments sains et par conséquent une alimentation saine. Ce qui éloigne de nous des maladies telles celles émergentes qui sont liées à plusieurs facteurs en l'occurrence l'absorption des substances chimiques qui sont organoleptiques. Cependant l'aspect médical de l'alimentation ne réside pas seulement dans l'application des rituels et l'utilisation des fertilisants faits à base des produits naturels, il s'étend aussi jusqu'aux confins de l'accommodation des mets. S'il faille s'en tenir au schéma alimentaire qui est : production - transformation - conservation - distribution. En termes d'accommodation, nous sommes au deuxième pallier qui est la transformation des aliments. La cuisine est parmi tant d'autres les points sur lesquels la consœur féminine *Koo* met un accent quant à la transmission des savoirs, aussi quant à la symbolique des ustensiles à utiliser tels que la pierre à moudre, le mortier et le pilon, etc.

IV.9.2. Le sacré initiatique féminin et l'art culinaire/ médecine

La transmission par les femmes de l'organisation *Koo* aux jeunes filles de l'art culinaire est une règle à laquelle les prêtresses ne peuvent et ne doivent déroger. Savoir cuisiner c'est bien, mais connaître les vertus à la fois nutritionnelles et symboliques des ingrédients qui composent chaque préparation est encore mieux. S'il faille dessiner la carte alimentaire des différents univers culturels qui composent le complexe culturel camerounais, nous remarquons que chaque groupe ethnique a une identité remarquable en terme culinaire.

IV.9.2.1. Le plat de *Mbongo*

Il n'est pas exclu que d'autres plats se greffent à cette organisation culinaire, dans l'univers culturel basé à par exemple c'est le *Mbongo* qui est le plat principal. Élément de la culture, l'alimentation est considérée comme réponse à la famine, comme solution aux difficultés et à la dureté de la quotidienneté des populations. L'alimentation peut être appréhendée par plusieurs disciplines ou sciences parmi lesquelles l'Anthropologie, et à l'intérieur de cette même Anthropologie par plusieurs différents champs en général mais par

celui médical en particulier. l'alimentation est présente comme une préoccupation constate et permanente des peuples de toute aire culturelle et géographique, ceci a permis à nos précurseurs de dire que grâce à l'environnement et aux ressources présentes dans ce milieu, chaque socioculture a un ou des aliments de base (en fonction du biotope prépondérant dans cet univers culturel) et un mets de base qui suit d'ailleurs en partie la même logique que l'aliment de base mais à la seule différence près qu' étant donné que c'est l'addition de plusieurs éléments. Il n'est pas revêtu que de l'idiosyncrasie environnementale mais met également l'accent sur la perspective symbolique des ingrédients composant le mets, lequel a une histoire sur laquelle se fonde son accommodation et les pratiques culinaires et d'utilisation particulière qui comme toute réalité culturelle est calquée sur des agencements gestuels génésiaques et dont la compréhension a pour soubassement des récits mythologiques comme nous le verrons avec le cas du *Mbongo*. Ceci permet fort à nous méprendre de pouvoir dresser une carte alimentaire de chaque nid culturel, voire zone géographique. Ce dressage peut être bousculé par le diffusionnisme ambiant, le brassage culturel, ou même les dynamiques culturelles. Mais qu'à cela ne tienne, certains repas restent la carte d'identité d'un peuple de par sa spécificité et la façon dont ils sont concoctés : c'est le cas de l'Okok et le *Kpem* chez les Eton, le *Ndolè* chez les Sawa, le *Mbongo* chez les Basà'á, etc.

Le *Mbongo*, puisqu'il s'agit de lui, est une spécificité basà'á, son accommodation entre la façon « rurale » et la méthode « moderne ou urbaine » diffère, mais qu'à cela ne tienne, certains ingrédients sont incontournables et indispensables même si les ajouts sont conséquents. Comme nous l'avons déjà mentionné, il y a toujours un récit qui accompagne la cuisine d'un mets ou la manière de le consommer. Sur ce fait le *Mbongo* ne déroge pas à cette règle.

Du mythe qui explicite le *Mbongo* comme une recette créée par les femmes basà'á pour réduire les infidélités de leurs époux et les retenir près d'elles, en y ajoutant les ingrédients comme nous le verrons « nettoie en profondeur le ventre et bas ventre de l'homme mais surtout de la femme, et rendent les parties intimes attrayantes et plus agréables qu'elles ne le sont à la base dans le seul but de sédentariser leurs maris ». Ce mythe est peut-être le plus répandu, il n'en exclu pas l'existence d'autres comme celui qui fait référence à la recette du *Mbongo* confiée comme acte de charité à un handicapé par un patient frappé par sa gentillesse et sa dévotion pour qu'elle s'enrichisse et pour que son handicap ne soit plus un moyen de sarcasmes. Après l'acquisition de cette arme secrète recherchée qu'est le *Mbongo* qui a rempli sa maison d'étrangers qui venaient s'y nourrir, etc., des mythes sont une multitude comme nous le précisons plus haut dans notre texte, tout comme il y a un expansionnisme textuel en rapport

avec le *Mbongo*, c'est ainsi qu'il y a une foultitude de façons de pouvoir décomposer l'expression *Mbongo*.

Le vocable *Mbongo* est formé de deux locutions que sont ; « *Mbong* » et « *go 'ô* ». « *Mbong* » qui signifie « poison » ; et « *go 'ô* » qui veut « pitié », littéralement « le poison de la pitié ». Bien plus, nous pouvons aussi le saucissonner comme suit : « *mbô ô* » qui signifie « bien portant, santé » et « *ngó* » qui signifie une « profonde pitié, compassion ». C'est en allant dans ce sens que nous montrerons le versant curatif et symbolique de cette sauce. Pris ainsi comme un alicament, le *Mbongo* recèle de véritables trésors médicaux qui amélioreraient la condition physique et organique. De l'antioxydant à un antalgique, en passant par un anti-inflammatoire voire anti-diarrhéique, tous ces qualificatifs ne prennent corps que lorsqu'ils sont mis ensemble, rassemblés avec d'autres ingrédients ; c'est cette association qui est susceptible de créer cette réaction.

La caractéristique première du *Mbongo* est sa couleur noire, d'où le qualificatif de « sauce noire ». Cette noirceur est obtenue par le biais d'une écorce qui porte le même nom que le plat c'est-à-dire le *Mbongo*. Le *Mbongo* est composé de plusieurs condiments : *mbongo ñ wel* ou la maniguette à longue queue, *mbongo baalim* ou la maniguette à courte queue, *hiomi* ou l'arbre à ail tropical (*Scorodophoeus Zenkeri harms*), *iwondè* ou les arachides, *njangsan* ou (*Ricinodendron Heudelotii*), *rissingi ri ba kana* ou les tomates (*solanum lycopersicum*), *mālàn* ou les oignons (*Allium Cepa*), *môô ma koyop* ou l'huile de palme (*Elaeis Guineensis*), *mandjiba* ou les feuilles de maniguette, *i sima* ou basilic sauvage (*ocimum gratissimum*), *itega, hilémb i ndjéé* (langue de lion), menthe ou (*mentha*), *lò bā* ou le piment (*Capsicum Annuum*), *ilem i njéé* ou langue du lion, *libel li kô y* ou le cola du singe, ou l'arbre du fruit sucré. Tous ces ingrédients ont de multiples valeurs, pour la plupart encore il y a des récits, des légendes qui se greffent à leur utilisation. C'est le cas entre autre de *mbongo ñ wel* ou la maniguette à longue queue et *mbongo baalim* ou la maniguette à courte queue. Ces deux ingrédients sont utilisés aussi bien en cuisine qu'en médication féminine (la purge). Ils sont écrasés et mélangés à de l'eau tiède dont les jeunes filles se purgent ; ce mélange combat les vers intestinaux, nettoie le bas ventre de la femme, comme le dit Ott (Entretien du 19/01/2020 dans la case du *Koo bodàa* à Nyanon) :

La femme qui se purge régulièrement avec le mbongo et y ajoute le piment des urines (lóbà ma saï) auquel on ajoute les feuilles de manguier et bien d'autres feuilles et écorces a toujours un vagin frais à la limite parfumé, pas d'odeurs, il est toujours resserré, doux et sucré à la pénétration. Même après l'accouchement, la potion à base de mbongo aspire l'eau sale et ses bains de vapeur sont astringents pour le vagin, on y ajoute juste la cendre de cuisson de la veille ainsi que l'écorce du prunier. Donc c'est important pour une femme de l'utiliser sous toutes ses formes.

Le *Mbongo* est aussi considéré par beaucoup comme un aphrodisiaque utilisé avant l'acte sexuel et ce dernier est associé aux clous de girofles ; cette potion évite la sècheresse vaginale, les infections si on y ajoute le sel de cuisine, le mil, la datte pour sucrer l'ancre vaginal, etc. Des utilisations plus des substantifs il y en a tellement pour le résultat escompté en majorité pour tout ce qui concerne la partie abdominale et les parties intimes. Il stimule aussi la lactation chez les femmes qui ont des problèmes de production laitière et est aussi utilisée dans le traitement de la rougeole et des vers intestinaux. Le fruit du *Mbongo* est un puissant antidote contre les morsures de serpent, il est un bon régulateur de menstruation pour celles qui en ont des troubles. Obtenue après distillation à la vapeur d'eau des feuilles de la plante, l'huile de maniguette apporte apaisement et relation en massage.

IV.9.2.2. Le *Hiomi* ou l'arbre à ail tropical (*Scorodophocus Zenkeri harms*)

Le *hiomi* à la base est une écorce, mais qui peut être utilisé soit à l'état naturel, soit sous forme de poudre lorsque ce dernier est râpé. Pas seulement utilisé dans le *Mbongo* (plat), il est même plus utilisé dans les légumes en poudre et lancé entier (*bàām ou zò ò m, kpem*, etc.). Son goût aromatique et son apport thérapeutique sont sans équivoque. Le *Mbongo* dans sa texture en poudre grise et noire (lorsque l'écorce a été longtemps laissée griller sur la braise) permet d'épaissir la composition. C'est son association avec la maniguette à longue et à courte queue ou *mbongo ñ wel* et *mbongo baalim* qui constitue la presque totalité de ce mets. Le *Hiomi* est utilisé à plusieurs fins : il est conseillé en cas de constipation, associé à d'autres ingrédients, il est fortement utilisé dans le traitement par infusion et par inhalation des maladies liées au thorax, maladies pulmonaires, rhume, toux. Il est aussi conseillé dans les mixtures composées dans les massages et bains chauds contre le rhumatisme et aide à la dilatation du col de l'utérus lorsque la femme est en travail, surtout si le travail met du temps, il est râpé, consommé, soit par voie orale, soit par voie anale.

L'ordre de passage des condiments n'est pas universel, tout dépend de la femme qui écrase et qui va trouver la bonne formule pour vite attendrir sa composition. A la suite du *Hiomi*, nous parlerons du *njangsan* ou de l'arachide.

IV.9.2.3. Le *Njangsan* ou *Ricinodendron Heudelotii*

Tout comme le *Hiomi*, le *njangsan* ou ricinodendron heudelotii est utilisé pour empâter la sauce. Etant donné que c'est un ingrédient qui n'est pas cultivé dans les zones basà'á, il est donc

acheté. Pour la femme rurale qui n'a pas les moyens de s'en procurer, elle le remplace avec les arachides du village qu'elle ne grille pas. Le goût n'est certes pas pareil, mais la finalité reste la même, l'épaississement de la sauce. Le *njangsan* rejoint le *Hiomi* dans la médication de certaines pathologies quotidiennes : il aide pour la constipation, car ses racines ou écorces sont utilisées comme laxatif, il aide à stimuler l'évacuation des déchets fécaux des intestins. Cette même infusion à des ingrédients peut être utilisée pour soulager ou prévenir la dysenterie. Il participe au traitement des œdèmes, l'écorce peut être introduite en petite quantité dans des lotions, ou dans un bain pour soulager l'enflure des jambes et des chevilles. Pour certains, broyée son écorce peut participer au traitement de l'éléphantiasis lorsque ce dernier est à ses débuts. Il renforce les os des bébés prématurés. L'écorce est bouillie et laissée refroidie, ensuite le jus de cette émulsion est versé dans une bassine dans laquelle le bébé est plongé et massé avec un amas de feuilles ; c'est pareil pour les enfants atteints de rachitisme. Il participe au traitement de certaines infections sexuellement transmissibles (IST). Il aide le déclenchement de l'ovulation chez les femmes qui ont des problèmes de conception, grillées dans une marmite à laquelle on ajoute de l'huile d'olive ou du beurre de karité, les graines de njangsan produisent de l'huile qui permet de raffermir et de faire grossir les fesses et les seins par la voie des massages quotidiens et constants. Cette même huile constitue une barrière contre les personnes aux mauvaises intentions ou des attaques sorcières, elle fait office de protection.

IV.9.2.4. Le mandjiba, le hilémb i ndjéé, tomates et la menthe

La menthe est un des ingrédients verts qui entre dans l'accommodation du *Mbongo*. Elle est reconnue pour les vertus suivantes : elle a des vertus digestives, elle apaise l'estomac et stimule la bile et donc la digestion et elle est beaucoup appréciée contre l'halitose (mauvaise haleine). Après l'ajout du *njangsan* ou ricinodendron heudelotii, il va sans dire que le mélange sera lourd. Avec l'ajout de la tomate, on va noter un peu de légèreté, de jus. Avec un oignon, la tomate apporte ce léger goût sucré au *Mbongo*, il ne se ressent certes pas au final, mais pendant que l'on écrase on ressent nettement ce sucre. Prise à part la tomate a beaucoup de vertus. Sur plan esthétique, la tomate est riche bêta-carotène, un pigment qui favorise la création de la mélanine et est idéal pour donner un teint impeccable. Elle favorise le transit intestinal, elle permet aussi de pallier à tout problème lié à la digestion, et aux organes digestifs. C'est un antioxydant qui ralentit le vieillissement (vitamine C), elle est rafraichissante et hydratante de par son fort taux d'eau, cet excès d'eau permet d'atténuer ou d'éviter les calculs biliaires, elle est également un véritable allié minceur associé à d'autres ingrédients et prévient associée à certains autres éléments contre certaines maladies dégénératives telles que le diabète, les cancers.

Toujours dans le même ordre d'idées, en termes de goût, nous utiliserons l'oignon. Comme nous l'avons dit plus haut, avec la tomate, l'oignon (notons qu'il y en a trois types : blanc, jaune et rouge, mais la préférence penche plus vers le rouge) fait partie de la section de goût sucré. Il apporte aussi légèreté et volume à la pâte à écraser du fait de sa concentration en eau, en plus de l'eau qu'elle contient en abondance, l'oignon participe à plusieurs autres bienfaits dans notre organisme. Comme diurétique, il stimule le foie et les reins, et participe à la production urinaire permettant par la même voie d'éliminer les déchets de notre organisme. Il aide à soulager les troubles respiratoires tels que le rhume, la grippe, c'est un anti inflammatoire et un antiseptique à appliquer sur des blessures et autres.

IV.9.2.5. *Mô ma koyop* ou l'huile de palme

Cette huile est issue de la récolte des noix de palme dans les plantations de palmeraie. Ces noix de palme sont mises à cuir par ébullition dans des fûts sous un feu vif. Après cuisson, elles sont mises dans un pressoir qui par son effet de compression, facilite l'extraction de l'huile. C'est cette huile qui est bidonnée et utilisée soit pour la vente, soit pour la cuisine. C'est une partie réservée à la cuisine qui est mesurée après que la marmite a été posée au feu. Lorsque ce contenu a légèrement chauffé, on y verse de l'huile, cette dernière ne doit pas « blanchir » et lorsqu'elle chauffe un peu, le mélange de *Mbongo* et de poisson que les femmes laissent mijoter puis ajouter un peu d'eau et à feu doux se laisse cuir en refermant la marmite. L'huile rouge a pour rôle de délayer facilement la composition de *Mbongo*. Etant un émoullient, un excipient, elle va favoriser le ramollissement du poisson, du porc, ou autre viande, car le *Mbongo* n'est plus que « *tchô bi/poisson* », il s'est adapté à la vie en ville et aux différents environnements dont il a revêtu le contenu. L'huile rouge permet également de faire ressortir les véritables saveurs des condiments écrasés : elle fluidifie la sauce et la rend moins épaisse. En plus d'être un anti-poison, elle est utilisée pour les maux gastriques, les diarrhées, etc.

IV.9.2.6. *Ilem I Ndjéé* ou langue du lion

Cette plante est l'un des condiments parmi la foulditude que compte le *Mbongo*. Elle pousse aux abords des routes, des sentiers aussi bien en saison sèche que pluvieuse. En saison sèche, la quantification et la production de ses feuilles sont faibles. Pendant le processus d'accommodation de tous ces ingrédients, on use aussi bien de ses feuilles que de ses tendres tiges. En saison sèche, elle arrive très peu en maturation florale, tandis qu'en saison pluvieuse

ses feuilles sont larges presque méconnaissables de celles que nous avons vues en saison sèche. Elle est recommandée dans les cas de gastro-entérites, d'hémorroïdes, associée à d'autres produits et administrée par purge, de sécheresse vaginale, car gorgée d'eau et autres propriétés lubrifiantes, elle est appropriée pour ce genre de déconvenue, d'infection après accouchement. Ici, elle est macérée avec d'autres plantes et mélangée à de l'eau bouillante, la femme fait semblant de s'asseoir (bain de siège) et c'est cette vapeur qui s'élève de cette décoction, pénètre dans le vagin et essaie d'assainir le milieu vaginal.



Photo 1 : *Ilem ndjée*

C'est une plante qui pousse en longueur et produit à maturation des fruits rouges, de texture sucrée. Ses feuilles sont légèrement larges et vertes, elles sèchent très peu pendant la saison sèche. Tout comme ses fruits, elle rend goûteuse la préparation et l'aromatise. Pour beaucoup de vieilles femmes, elle est le nœud des préjugés sur le goût sucré du vagin des filles basà'á, comme le dit si bien, Nyemb (Entretien du 18/01/2020 dans la case du *Koo bodàa* à Nyanon)

Lorsque nous étions petites, nos parents étaient tellement pauvres que nous ne variations pas beaucoup de repas. Nous pataugions entre mbongo, kwem (feuille de manioc pilée), parfois la viande de brousse lorsque notre père avait de la chance d'en trouver dans ses pièges et s'il ne le vendait pas. Etant donné que nous étions plusieurs filles, notre mère misait sur notre éducation, et espérait nous voir toutes partir en mariage, et ce souhait passait par les petits secrets dans tous les domaines concernant celui du mbongo. Pour elle le sucre qui est contenu dans cette plante sera écrasée avec d'autres ingrédients va

aller se stocker au niveau du bas ventre, et lorsque ton mari va te pénétrer, c'est ce sucre en premier que son pénis va rencontrer et sera immédiatement entouré de molécules de plaisir, de joie, de satisfaction. Mais attention son rôle ne se limite pas seulement dans la nourriture, elle était mélangée à d'autres plantes permettant à la femme de se purger, et le reste de la mixture celle-ci fait sa toilette ou le prend comme ovules à introduire dans le vagin. Cette plante est aussi utilisée dans des rituels ou le sucré est recommandé (bain de siège), ilem I Ndjéé est un ingrédient utilisé dans les arcanes de chance, afin de faire renouer des amoureux qui sont devenus distants, etc.

✓ *lò bā* ou le piment (*Capsicum Annuum*)

Qu'il soit rouge, jaune, ou même vert, gros ou petit (*Lò bā ma saï*/ piment des urines, beaucoup plus utilisé pour la purge mais réputé acerbe), le piment est à la base, un incontournable du *Mbongo*. Il peut être écrasé, ou lancé dans la sauce, cela n'enlève en rien qu'il rehausse le goût encore fade de celle-ci. Si le sel n'est pas encore ajouté, même s'il est ajouté, le piment a un goût particulier entre le goût sucré, salé, acide et maintenant pimenté. Le piment est considéré comme l'assaisonnement par excellence qui sied à une bonne digestion ; il pallie à la constipation. Tous les ingrédients ainsi présentés voici le produit final, le *mbongo* :



Photo 2 : Ngweya (*Mbongo* dans les feuilles)



Photo 3 : Mbongo ibaa ou mbongo de la marmite

A la suite de tout ce qui a été dit plus haut, nous remarquons que la majorité des ingrédients précités concourent à la bonne santé du ventre et des parties intimes de la femme en grande partie, Par ventral, nous entendons le siège organique des intestins, de l'estomac, etc. Cependant comme le renversement complémentaire nous indique *la relativité, l'élasticité, la porosité, la non rigidité ou la non absoluité de toute polarité, de toute dichotomie* (Mbonji Edjenguèlè, 2001 : 113), ceci s'explique par le fait que le ventre comme creuset des organes organiques que tout le monde peut voir, apercevoir à l'œil nu ou pendant les opérations peut se transformer, pour d'autres circonstances en le centre, le coffre-fort où sommeillent tes capacités attribuées aux initiés. Ces deux réalités organiques fonctionnent, s'entremêlent et se complètent du haut de leur extrémité, comme le soutient encore Mbonji Edjenguèlè (2001 : 114), *il s'agit de comprendre que les affectations 'polaritaires' ne se scindent point, ne se positionnent pas en antagonisme irréductible*. Le Basà'á étant conscient de cette réalité nourrit en même temps le ventre physique et le ventre métaphysique, car les condiments qui composent le Mbongo ont une valeur nutritive, mais aussi symbolique lesquelles valeurs nourrissent l'être somatique et spirituel. A la suite de l'alimentation, nous parlerons d'un autre compartiment de la vie culturelle du peuple basà'á quasi omniprésent dans tout ce que nous entreprenons : la spiritualité.

IV.9.3. Le sacré initiatique féminin et la spiritualité

Lors de nos différents déplacements d'un groupe à un autre, chez les Basà'á, nous avons fait une remarque. Nous avons noté qu'un grand nombre de sociétés secrètes féminines et

masculines portait le même nom que les divinités qu'elles représentaient ainsi que leurs différentes activités (rites, rituels, danses, chants). Pour certains, ces confréries sont les représentants de la divinité dont elles portent le nom, car ces derniers leur font don, legs de leur pouvoir afin qu'elles puissent résoudre les problèmes existentiels de la communauté. Ainsi la consoeurie serait l'élément microscopique qui subsume de manière miniaturisée toutes les caractéristiques du fragment macroscopique qu'est la divinité.

N°	déités	rôles
1	//Ngé// :	divinité protectrice de la justice et du commandement
2	//Njék// :	divinité de la vengeance, de l'ordre et de la police
3	//Um// :	déesse de la guérison, de la médecine générale
4	//Koo// :	déesse protectrice des femmes, de la fécondité et de la protection
5	//Ngambi// :	divinité de la voyance, oracle du peuple, contrairement à ce que beaucoup pensent, le <i>Ngambi</i> est le seul membre ou organe qui est le socle de la divination

Tableau 2: La fonction de la déité basa'a

Dans ce sillage mais à un niveau plus bas, le //Lep-liemb// loin d'être une divinité est une autre forme de divination. Si nous le décomposons //lep// c'est //la rivière// et //liemb// c'est //les choses de la nuit//, en gros *Lep-liemb* c'est la rivière des choses de la nuit ; c'est une forme de divination dont le support principal est l'eau, aussi bien dans une assiette, une bassine, un fût. A la suite de ce travail, nous avons compris que le Basa'a comme tous les peuples environnants est très axé sur la spiritualité. Celle-ci est la base de toute entreprise, aussi bien économique que médicale, etc. Le Basa'a se fonde sur une spiritualité holistique, globale, c'est-à-dire qu'il est en relation avec tous les éléments et tous les règnes de la nature. Face au schéma présenté plus bas où nous avons montré que les divinités transmettent des pouvoirs aux différentes consoeuries, qui elles-mêmes les renvoient aux membres de ces différentes associations de régulations, c'est toujours dans cet ordre d'idées que nous parlerons par la suite des consoeuries féminines et les artefacts culturels qui sous-tendent leur fonctionnement.

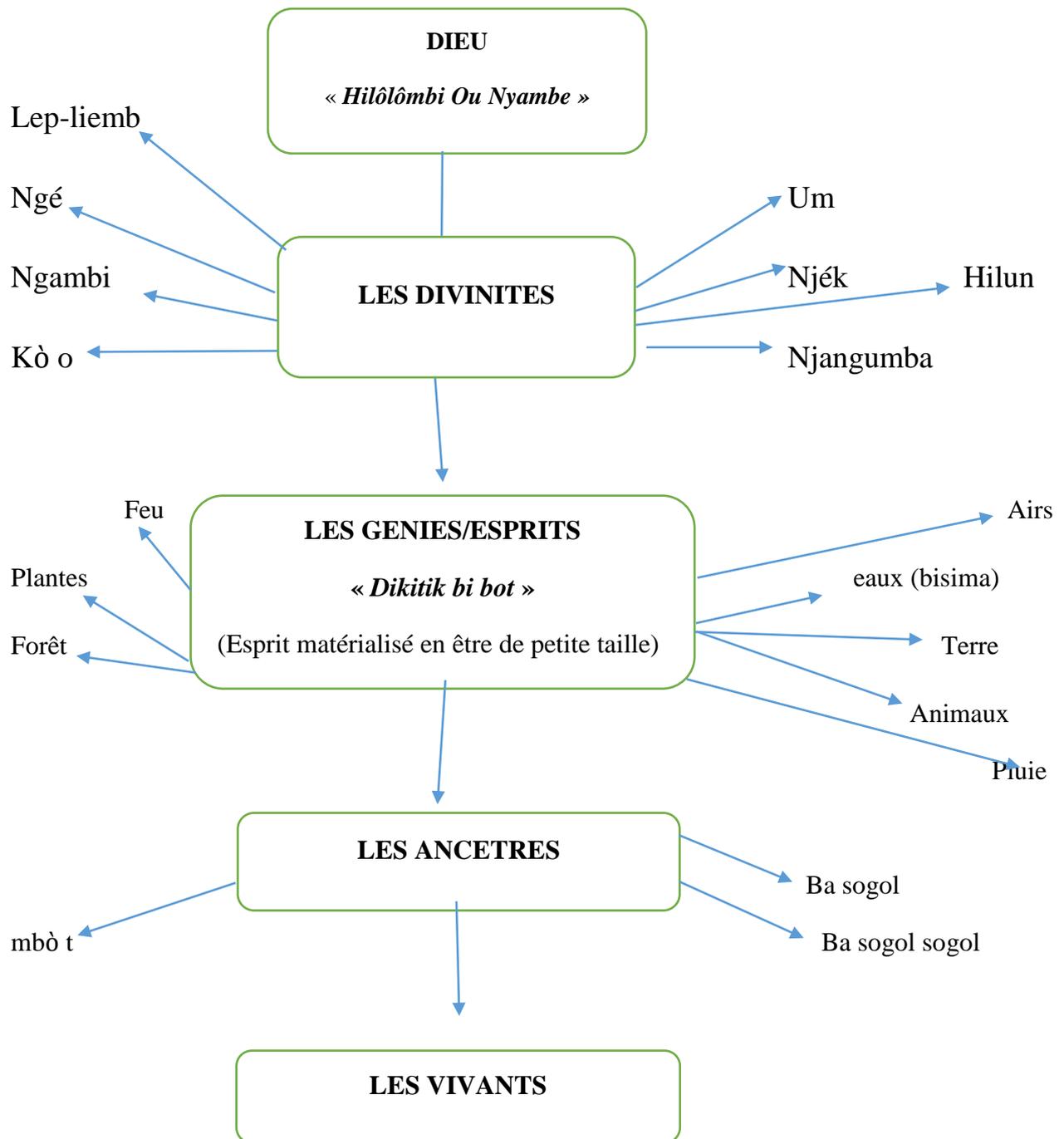


Figure 3: Classification des déités du panthéon basa'á

Nous avons parlé plus de l'implication de la femme dans quasiment tous les domaines sociaux de l'architecture culturelle basa'á parmi lesquels le pan économique que nous nous apprêtons à voir.

IV.9.4. Le sacre initiatique féminin et l'économie

L'aspect économique était très important, car il n'était certes pas essentiellement basé sur l'argent mais aussi sur le troc, les cadeaux en termes d'outils, de biens vivriers, d'animaux, etc. L'économie est au carrefour de plusieurs activités, pratiques se greffant toutes sur l'augmentation du capital humain et agraire. Comme partout ailleurs, l'économie repose sur l'agriculture. Nous avons montré que l'agriculture est soutenue par une main-d'œuvre abondante, qui dit multitude en termes travail dit fécondité des femmes, qui dit fécondité des femmes dit un des rôles de la consouerie *Koo* exécuté à travers les rituels de fécondité humaine. Nous avons également vu plus haut, dans le cadre du sacré initiatique féminin et de l'alimentation/ médecine, le rôle d'un bon rituel agraire sur la terre, car l'efficacité de ce rituel n'a pas seulement des répercussions sur la rentabilité des produits vivriers, mais aussi sur notre santé. Contrairement aux engrais chimiques, aux pesticides utilisés actuellement par l'agriculture moderne nous exposant en même temps aux « maladies émergentes » telles que le diabète, les cancers, l'hypertension artérielle, les femmes du *Koo* avaient des compositions faites à base des produits naturels extraits de notre environnement direct pour enrichir le sol (bouse d'animaux, épiluchure de féculents, feuilles mortes de légumes, etc.), mais au cas où tous ces procédés étaient pratiqués sans succès, il était de leur ressort de convoquer de grands rituels agraires pour apaiser la colère des esprits, des génies de la terre. La culture de la terre n'étant pas le seul à constituer l'agriculture, et ayant assez de chasseurs dans les communautés il fallait des rituels spécifiques liés à leur profession en cas de pénurie de gibiers.

✚ Les rituels cynégétiques : comme son nom l'indique, c'est tout ce qui est relatif à la chasse. La forêt étant l'épicentre de l'art de la chasse, lorsque cette dernière est en détresse, ou ne produit pas de gibier, elle est comparable à un fœtus pris au piégé et étranglé par le placenta de sa mère, il ne peut faire aucun mouvement, et s'il cesse de bouger, cela alerte sa mère. Cette dernière commence à chercher des solutions auprès du personnel médical pour remédier à cette situation. Cette illustration peut se traduire par le fait que la forêt est en péril à cause des mauvais agissements des hommes, des bris d'interdits, de la souillure de la terre par le sang, etc., elle réclame donc la purification, le renouvellement pour qu'elle soit de nouveau renflouée de gibiers. Et pour ce faire, ce sont les femmes du *Koo* qui sont appelées pour rétablir l'équilibre dans la forêt pour que les chasseurs puissent de nouveau vivre de leur art, vendre les bêtes pour avoir un peu d'argent et acheter le jour du marché des outils dont il a besoin. A la chasse peut se greffer la pêche.

✚ Les rituels halieutiques : ils sont liés à la pêche. Les Basà'á avaient plusieurs façons de pêcher. Ils pratiquaient la pêche au barrage, la pêche à ligne, toujours était-il que c'est une activité rentable et collective. Loin de penser que ces derniers étaient essentiellement ichtyophages, cet aspect était déterminé par l'environnement. Le Basà'á vivant près des côtes est caractérisé, défini par l'élément prépondérant à sa survie qui est l'eau. De ce fait, sa vie, sa nutrition, sa religion, ses cultes, son économie dépendent de l'eau, c'est la raison pour laquelle les solutions ont été trouvées, au cas où l'eau ou les ondines vivantes dans cette eau seraient en colère. Ayant noué des alliances avec ces entités pour assurer protection, médication, alimentation aux populations qui les adorent, ces génies leur ont également appris à soulager leur courroux. De ce fait les femmes du *Koo* font partie de cet éventail de consoeuries qui a acquis le pouvoir de fertiliser tous les éléments aussi bien aquatiques que terrestres, végétaux qu'humains, car le procédé est le même. Art et économie ne sont-ils pas corollaires sous un point de vue, quoi de mieux qu'un venant à la suite de l'autre.

IV.9.5. Le sacre initiatique féminin et l'art

L'art basà'á est composé de plusieurs créations qui ont trait à leur origine, leurs différentes migrations ainsi que les peuples avec qui ils étaient en contact, leurs croyances, leur mode alimentaire. Cependant l'art basà'á a une structure créatrice qui se subdivise en plusieurs formats. Ainsi nous aurons l'art créateur profane élaboré par une partie de la communauté à titre commercial ou ornemental et une autre partie de la population qui est inspirée par des pratiques à nul autre pareil et des êtres au-dessus de la mêlée. Cet art est pour la plupart du temps une personnification de l'« ordre conçu » ou « ordre vécu », la matérialité mythologique accessible à tous. Les tatouages sont la preuve de cette réalité prototypale qui miniaturise la représentation archétypale. Le tatouage a de particulier que c'est une schématisation à caractère esthétique, mais aussi un code, une distinction. Toutefois, le ressort esthétique n'a pas que d'esthétique, elle sous-tend des messages, une histoire, d'où l'intangibilité de la perception artistique. Le tatouage comme code quant à lui nécessite une exégèse. Le tatouage est un véritable compendium de notre vie, notre statut, notre appartenance à une consoeurie, notre rang graduel au sein de celle-ci, nos origines familiales, etc. Les *Kookoo* sont passés maîtres dans l'art du tatouage ; ils étaient de toutes sortes, du type iconographique à celui numéral, en passant par ceux sténographiés. Ces tatouages n'étaient pas réductibles aux simples dessins, ils sont le reflet de nos manquements et des actions à venir, à accomplir. Tout aussi mirifiques pour les profanes, les tatouages du *Koo* sont exécutés à base d'encre à même la peau et avec des objets contendants

chauffés et à l'abri des regards ; ce qui lui donne cet aspect de corporéité, mais cette douleur qui était ressentie et qui était étouffée par le fait de mordre soit un vêtement, soit un objet en bois. Cette douleur comprimée était aussi synonyme de maturité. Ces croquis sont pour la plupart liés à des figures géométriques connues et récurrentes à savoir : le cercle, la spirale, l'arc, le triangle, etc. Les parties du corps sur lesquels sont exécutés ces tatouages sont tout aussi symboliques telles que le front (au milieu des arcades sourcilières), le dos, le thorax, l'épaule, les mollets, etc. En plus des tatouages, d'autres objets étaient confectionnés par les mains habiles des femmes-escargots. La confection des effigies : les connaissances sur la consoeurie des femmes-escargots s'étendent de plus en plus, du fait qu'elles soient exclusivement rassemblées en organisation exclusivement féminine, ou qu'elles soient spécialistes des rituels de fécondité, mais surtout de protection. Les pythies du *Koo* confectionnent des représentations de la déesse mère *Koo* avec un mélange de lambeaux de vêtements usés, des feuilles sèches, des aiguilles, des rubans rouges, de poudres noires, etc., qu'elles remettent aux personnes se sentant menacées, pour la protection de leur habitat (au-dessus du seuil de la porte), leurs champs, au chevet du lit des enfants ou des couples nouvellement mariés. Qui dit protection dit impartialité aussi bien au sein de son institution que sur le plan communautaire, c'est la raison pour laquelle les femmes du *Koo* siègent auprès des membres d'autres consoeuries autour de la table, l'arbre à palabre.

IV.9.6. Le sacre initiatique féminin et la justice

Comme dans tous les domaines de la société basà'á, telle que la politique qui est la gestion de la communauté, la justice est l'art de maintenir la cohésion sociale à travers l'élaboration des lois et le respect de ces dernières. Les ancêtres avaient élaboré, énuméré une catégorisation de sentences en fonction des infractions commises bien énoncées par la consoeurie *Njék* qui n'est pas différente de celle des scribes de l'ancienne Egypte. Cependant la prise en compte dans certains cas de circonstances atténuantes et du caractère dynamique de la culture a remoulé certaines décisions. La littérature ambiante sur les Basà'á est une forme de cristallisation de l'attention des uns et des autres sur le patrimoine de ce peuple, encore faut-il faire la distinction entre les récits originels et ceux idéologiques à forte tendance politique. Pour bien et mieux comprendre cette partie sur la justice, il faut avoir bien assimilé les notions de religion et de spiritualité cet univers culturel, puis faire la différence entre ce qui est pratique culturelle, rituelle, ou encore consoeurie. Chacune de ces expressions a une place et un rôle à jouer quant à l'assimilation du concept de justice, et ces dernières concourent à mieux intégrer le système

confrérique. Une pratique culturelle est un procédé dans un domaine précis qui est reconnu à un groupe ethnique, tandis que le rituel est un ensemble de gestes répétés par une association de personnes ayant subi le même apprentissage, ayant un but commun, mais surtout qui le transmettent de génération en génération. La consoeurie quant à elle, est un regroupement de personnes, soit de même origine, soit d'origines diverses qui ont été admises dans un cercle restreint par l'entremise de l'initiation, qui partagent le même enseignement. Les rites et rituels sont soumis à la même divinité, etc.

Dans le domaine de la justice, le *Koo* joue aussi un rôle déterminant, et lorsqu'il y a eu infraction d'une loi, d'une règle individuelle ou communautaire, un conseil siège pour statuer sur la gravité de l'acte commis, et à cette table de discussion ne se trouvent pas uniquement les représentants des consoeuries (*Ngé, Koo, Njék, Um, Mbok, etc.*), mais aussi ceux des rituels tels que *Hijingo* (dépossession), *Bobé* (charme / désenvoutement), *Mbàk* (maladie intra ethnique causée par le sang versé), *Likaa* (inceste), Lorsque'il y a eu souillure commise, le conseil siège, l'accusé ou les accusés sont convoqués pour donner leur version des faits, à la suite de celle-ci le *Ngambi* est appelé pour confirmer la version de l'accusé, s'il ne la confirme pas, il va relater la réelle version et à partir de cette version, le *Njék* est convoqué pour un rappel des lois en général, mais spécifiquement la loi apparentée à la règle bafouée. A la suite de tout ce protocole, l'accusé est prié d'attendre le verdict à côté. Et là, on va passer au vote, la décision peut être influencée par plusieurs paramètres tels que celui des circonstances atténuantes (alcoolisme, sorcellerie, liens de parenté). Si toute l'assemblée est unanime pour la sentence, elle est facilitée, mais s'il y a deux camps (les extrémistes et les adeptes des circonstances atténuantes ou modérés) comme souvent le cas, si après le vote, le constat est fait sur la parité des voix, ou un camp l'emporte d'une voix, alors la décision finale revient à la représentante du *Koo*. C'est cette dernière qui aura le dernier mot, en s'appuyant sur les récits de l'accusé et ce que prévoit la loi ; son verdict ne sera pas contesté car elle le portera vers le *Mbombog* qui va très peu participer aux débats, mais aura le dernier mot. Ainsi le *Ngé* sera appelé pour aller exécuter la sentence. Pourquoi le dernier mot revient-il au *Koo* ? Est-ce parce qu'elle est la seule femme à siéger au conseil ? Reconnaît-on sa supériorité sur les autres de par sa noéticité ? Toutes des hypothèses sont à explorer.

Au terme de notre analyse sur le fait rituel par la consoeurie *Koo* dans l'univers culturel basà'á. En réalité cette partie est une suite, un approfondissement de ce qui avait été entamé dans nos travaux. Qu'à cela ne tienne nous avons fait un bref rappel de ce qui a été dit dans ces travaux, nous sommes revenue sur le multisymbolisme afférant au *Koo* aussi bien en tant que gastéropode *Koo* (escargot), que danse et chant (*massàk ma koo*), que consoeurie (*koo bodàa*) ou

jour de la semaine attribuée à la consoeurie (*Kēl/Ngwa koo*). Après avoir replacé le débat dans son contexte, il était question dans ces travaux de décrire plus en profondeur le fait rituel dans le *Koo* et par les *Kookoo*, de refaire du diagnostic sur la divination et ses multiples supports, ensuite la catégorisation du mal dans les catégories existantes au travers des résultats divinatoires et de la symptomatologie observée, sans tenir compte des cas de maladies non répertoriées auxquelles il faut créer un schème de médication et sortir du carcan du rituel habituel pour concevoir un nouveau rituel. A cette suite vient la phase de recherche de solutions et lorsque la solution est trouvée et que le matériel est pourvu, que ce soit un cas individuel ou communautaire, la procédure est la même à quelques exceptions près. A cette suite intervient le rite proprement dit, avec la procession d'entrée dans la forêt, la demande de la permission à cette dernière. Cette étape passée, il faut investir les lieux, allumer le feu, poser la marmite du rituel au feu, préparer la malade ou le lieu à purifier ou à protéger, tout ceci dans une ambiance de chant et de danse en formant un cercle autour du feu, etc.

Cette partie de la cérémonie finie, il faut faire des offrandes et des libations à la déesse et aux entités de la forêt que nous avons appelée et veillée à les renvoyer d'où elles viennent. C'est dans cette suite que les prêtresses et la malade sont autorisées à manger ensemble. Ce moment de repas communiel est important, ce partage entre membre de la consoeurie à la suite d'un travail bien fait et bien ordonnancé, structuré l'est aussi. C'est uniquement après cet effort que la procession de retour peut être effective dans un ordre strict, la reine en tête de procession et les plus vieilles matriarches fermant la marche, tout cela sous des chants et avant l'apparition des premières lueurs du soleil. Nous ne sommes plus revenus sur les dynamiques qui ont frappé de plein fouet les rituels *Koo* sinon très peu, mais avons mis l'accent sur les domaines influencés par les rituels des *Kookoo* tels que ceux de la médecine, de l'alimentation, de la justice, de l'économie. Comme nous l'avons mentionné dans le titre de notre thèse, c'est un travail qui met en relief le sacré initiatique au sein de trois (03) univers culturels que sont les Basà'á, les Manguissa, et les Bamoun. Cet exercice ayant déjà été produit chez les Basà'á, c'est autour des Manguissa de passer une communication axée sur le fait rituel, par le biais des corpus collectés sur le terrain

CHAPITRE V :

LE MEVUNGU CHEZ LES BETI DU CAMEROUN

Les traditions africaines ont évolué par le principe de l'oralité, c'est-à-dire que ces peuples se sont appuyés sur des modèles de transmission du savoir verbale. Un verbalisme qui s'est vérifié à travers les chants, les contes, les conte fables, les épopées, et même les jeux, n'ayant pas compris cette stratégie, certains auteurs sont allés jusqu'à dire que les africains sont des peuples sans cultures parce que ces derniers n'ont pas codifié par des écrits leurs savoirs, et quand bien même ils l'ont fait, ils ont inscrit ce savoir dans des structures triviaux. Mais les recherches futures ont montré que c'est justement derrière la banalité que d'aucuns accordent à ces supports civilisationnels de transmission que se cachent, les vérités et les connaissances des peuples dont l'écriture n'a pas été un frein au legs d'un héritage culturel. Néanmoins la tâche reste ardue, car un véritable travail de dépoussiérage des artefacts qui n'ont pas encore fini d'apporter de la substance par le biais de leur présence, de leur multisymbolisme, de leur fonction mais surtout de leur symbolisme, parmi ces éléments qui sont de tous les domaines en général et de celui religieux en particulier.

Reliant les associations confrériques au domaine des croyances et des représentations des déités, et ne pouvant réellement manipuler une pratique culturelle que dans son contexte de production, mais en tenant également compte de sa souche génésiaque afin de comprendre le vécu de ce réceptacle culturel. C'est dans cette optique que nous avons tenu à avoir une idée sur l'origine des regroupements féminins en général et du *Mevungu* en particulier.

V.1. L'ORIGINE MYTHOLOGIQUE DES ASSOCIATIONS FEMININES CHEZ LES BETI DU CAMEROUN.

Si nous partons de l'hypothèse selon laquelle, la morphologie et la constitution interne de la femme la placent en pole position ou alors, la conditionnent à une exposition, à une rencontre avec certaines entités ce qui n'est pas le cas pour l'homme. Cette interaction entre le corps de la femme et son implication dans les rituels féminins est le fil conducteur, la base explicative du pouvoir de la femme, hypothèse que nous confirmerons ou infirmerons d'ailleurs avec l'analyse du récit mythique que nous dévoilerons plus bas. La relation que la femme entretient avec les esprits ne naît pas ex nihilo pour conditionner nos dires, les récits des Beti en disent long sur cette relation plutôt séculaire qu'a toujours entretenu la femme et les esprits. Les récits de cette relation ainsi que les leçons à tirer des précédentes erreurs commises par les femmes sont transmis à toutes les générations par le biais de conte fables, de contes, etc., mais ces textes sont initialement connus comme des mythes archétypaux qui nous permettront de

comprendre et d'expliquer les rites, les rituels, et la gestuelle qui au premier regard peuvent créer un désaccord visuel entre leur exécution et l'environnement ambiant, alors qu'ils reproduisent aisément un agencement articulé autour de la genèse. Ce mythe nous aidera aussi à mieux appréhender le concept de parangon et d'en choisir celui qui sied à notre travail de recherche en fonction des données recueillies in situ. Pour débiter nous poserons la question de savoir à quoi sert en réalité un mythe archétypal ? Mbonji Edjenguèlè (2005 : 70) nous répond en ces termes : *modèles mythologiques archétypaux dont la fonction est d'inspirer et d'ordonner les comportements en conformité avec ce qui s'est déroulé à la phase inchoative de l'humanité ou dans le passé ancestral considéré comme l'exemple à suivre, le parangon à reproduire*. Après l'évocation de la fonction du mythe, nous verrons que le modèle mythologique subsume plusieurs autres sous modèles tels que le modèle thématique ou théorique, le modèle iconographique ou iconique, le modèle mathématique ou numéral, sans oublier que le modèle mythologique n'est pas le seul il en existe plusieurs autres tels le modèle cosmogonique, le modèle cosmologique, le modèle anthropogonique.

Ces modèles vont nous aider à opérationnaliser nos données et à les utiliser de manière efficiente comme nous le précise Mbonji Edjenguèlè (2005 : 70), *ces modèles sont des clés que le chercheur extrait des textes cosmogoniques, cosmologiques, et anthropogoniques, textes considérés comme des archives de paroles et gestes génésiaques, originels et originaux, divins et ancestraux donnant accès à la lisibilité des phénomènes sous étude*. Tel que présenté, nous allons procéder comme explicité par l'auteur afin d'extraire l'information dans sa pureté, son exactitude sans dilution du mythe à analyser que voici :

L'introduction de l'evù dans le village des hommes se fait par l'intermédiaire d'une femme qui désobéissant à son mari part trouver evù dans la forêt. De cette rencontre, un système d'échanges s'instaure entre eux, evù fournit du gibier à la femme et rend très fructueuse ses parties de pêche. Celle-ci émerveillée, lui propose de partir avec elle au village. Evù accepte, mais à condition que là-bas on lui donne de la bonne nourriture. Surgit un petit problème sur le moyen pour evù d'aller au village car il n'a pas de jambes pour marcher et sa nature ne lui permet pas – comme la femme le lui propose d'être transporté sur le dos ou dans le panier. Finalement evù lui suggère la solution : il dit à la femme de s'asseoir les jambes écartées. Dans cette posture, evù pénètre entièrement dans son vagin jusqu'à ce que les deux deviennent un même être. De leur arrivée au village, evù toujours logé dans le ventre de la femme demande à manger. Il ne se satisfait pas de la nourriture préparée par celle-ci sous prétexte que les poulets ne constituent pas une véritable nourriture comparable au gibier pour la même raison, il refuse de consommer des légumes. Après avoir mangé tous les animaux domestiques (destinés aux échanges et aux sacrifices), il exige des vies humaines. (Mallart-Guimera, 1975 : 35).

Avant toute analyse, il faut par ailleurs noter que ce texte mythique a été plusieurs fois repris et par des auteurs différents d'où la fluctuation dans le récit mais le fond sacré reste le même. D'autres textes pour justifier l'entrée de l'evù dans les villages et la formation des consoeuries iront jusqu'à dire de manière ramassé que l'evù se multiplie à une vitesse exponentielle, et ne

pouvant plus le contenir toute seule, la femme en parla à une autre femme du village qui accepta de prendre une partie de l'*evù* par le même procédé, et petit à petit elles finirent par créer un regroupement en se partageant chacune une partie de l'*evù* et comme premier interdit elles instituèrent le secret autour de cette opération, ainsi que les rites et rituels qui s'apparentent à son acquisition. A fortiori, ce texte ressemble à s'y méprendre au texte biblique d'Eve qui plongea l'humanité dans le péché au travers d'une pomme qu'elle obtint du serpent (diable) que nous pouvons aisément comparer à *evù*.

A la suite de cette mise au point, nous pouvons commencer la déchiqeture du texte mythique, en effet *l'analyse est résolution, découverte de réponse, dégagement de solution par la combinaison des éléments d'un énoncé, d'un problème, l'analyse est aussi découverte du sens réel, symbolique ou latent par la mise en interrelation adéquate des morceaux d'un texte* (Mbonji Edjenguèlè, 2005 : 65). A la suite de ce vadémécum, nous procéderons comme suit, nous dissèquerons le texte et l'analyserons bribes par bribes, nous mettrons enfin en relation les éléments de ce texte, avec les pratiques observées lors des quelques rituels observés ou qui nous été décrits.

« L'introduction de l'*evù* dans le village des hommes se fait par l'intermédiaire d'une femme qui désobéissant à son mari part trouver *evù* dans la forêt ». Cette phrase introductive est une des celles qui indiquent la température de la suite car, en plus d'être une phrase complète de sens, elle résume en elle seule la quasi essentialité du rituel *Mevungu*. Les concepts poignants, saignants qui structurent cette phrase sont multiples et chacun explique une étape du rituel *Mevungu*, c'est le cas de l'*evù* qui est *une chose (dzomo) qui siège dans le ventre de certaines personnes, et qu'elle est bonne ou mauvaise selon la nature spécifique de ses pouvoirs, s'efforçant de mieux définir cette chose, ils disent encore que l'evù n'a ni haut ni bas, qu'il a deux bras et deux jambes mais pas de cœur ; qu'il est comme une petite boule très ronde, qu'il ne ressemble en rien à un esprit (nsisim) ni à un homme* (Mallart-Guimera, 1975 : 35). Ce qui en ressort de cette description de l'auteur de l'*evù* porte sur quatre points principaux. En premier lieu sur sa localisation dans le corps humain, il se loge uniquement au niveau du ventre ou abdomen. Cette localisation s'accompagne d'une précision selon laquelle ce n'est pas chez tous les individus d'où la spécificité sur le genre. Sur sa neutralité, selon les dires de l'auteur elle prend un pôle en fonction de la particularité des aptitudes des personnes le portant. Si la personne est mauvaise son *evù* sera mauvais et vis-versa. Sur sa forme : notamment parlant de l'absence de haut qui à notre avis représenterait la partie de la cage thoracique car plus loin il est dit qu'il n'a pas de cœur mais à des bras. En ce qui concerne le bas, étant donné qu'il a des

jambes en langage familier le bas parfois synonyme de sexe, cela voudrait dire que l'*evù* n'a pas de sexe et l'*evù* est rond. Cela veut dire aussi qu'il n'est pas d'un genre précis ni homme ni femme, d'où sa neutralité. Sur sa nature, s'il n'est ni esprit ni humain, serait-ce donc un animal ? si c'était le cas, quel animal serait rond, ayant deux bras et deux jambes sans cœur ? Nous y reviendrons au cours de notre investigation. À la suite cette parenthèse, revenons sur les différents concepts qui meublent cette première phrase *l'intermédiaire d'une femme qui désobéissant à son mari*. La première assertion que nous pouvons relever est la situation matrimoniale de la femme, elle est mariée. Cela nous interpelle parce que, l'une des principales conditions pour accéder au *Mevungu* est d'être mariée, nous ne comprenons pas pourquoi cette consoeurie n'était pas ouverte à toutes les jeunes filles pas encore mariées, justement parce que la réponse se trouve dans ce mythe, d'où le symbolisme derrière le mariage. Cette femme mariée a plusieurs caractéristiques, elle est reconnue dans la communauté comme l'épouse d'un tel de ce village d'où, la nécessité pour un membre du *Mevungu* d'être femme de ce village par l'entremise du mariage. La femme mariée a déjà des enfants et un mari à nourrir, par conséquent ne saurait rentrer bredouille parce qu'elle a obligation de rapporter de résultat alimentaire donc la meilleure victime à appâter avec de constants gibiers obtenus sans efforts.

Enfin le dernier concept qui n'est pas des moindres : *part trouver evù dans la forêt*. Tout comme l'eau, la forêt est l'environnement prédominant dans cette partie du territoire, et pour eux la forêt c'est la vie, plusieurs raisons peuvent expliquer cette assertion. C'est dans la forêt que nous cultivons nos terres, nous brûlons, déboisons et coupons les arbres pour avoir un espace aéré et exposé aux rayons du soleil, afin de créer la photosynthèse et que l'eau des pluies ne soient pas prise en otage à la cime des arbres et qu'elle puisse atteindre le sol et favoriser l'agriculture et la pousse des plantes et par conséquent c'est ce bourgeonnement qui correspond à la survie alimentaire, pareil pour les pièges et la pêche. C'est dans cette même forêt que nous délimitons nos lieux de culte, d'adoration des ancêtres sûrement en relation avec le lieu de rencontre entre l'*evù* et la femme. La forêt est également le lieu de résidence des esprits et animaux de toutes sortes. La preuve lorsque les femmes du *Mevungu* y entrent en procession, elles se présentent, elles disent ce qui les amènent et implorant l'assistance et la protection des esprits, parce qu'elles savent que c'est la demeure de ces derniers. C'est également le lieu de cueillette des essences médicinales. La forêt se présente donc d'une part comme un supermarché et d'une autre part comme un lieu culturel et cultuel. Culturel parce que tous les éléments de la culture peuvent prendre sens dans le fonctionnement de la forêt. S'il faille que nous revenions à cette première phrase, nous passerons à côté d'une allégation qui n'a peut-être

l'air de rien, mais est lourde de sens et peut nous renvoyer à faire un parallèle avec la culture égyptienne. La locution est la suivante : *mais pas de cœur*.

Ces termes viennent à la suite d'une énumération des parties, des constituants de l'*evù*, cependant la contradiction qui suit marque bien l'insistance sur l'absence d'un organe précis. L'absence du cœur dans la composition de l'*evù*, montre à suffisance que les Beti/ accordent une place particulière au cœur dans leur sphère linguistique et pourquoi pas au niveau de la constitution de la personnalité. Le cœur, cet organe qui si nous ne nous arrêtons qu'à son rôle physiologique qui est de distribuer le sang dans le corps humain et de le maintenir en vie est d'une fonction vitale pour la vie de l'homme. Mais dans ce contexte nous voyons bien qu'il ne s'agit en aucun cas de distribution sanguine, il s'agira donc de comprendre ce que représente le cœur chez les Beti. Ces derniers sont-ils comparables aux anciens égyptiens qui accordent une importance capitale au cœur car pour eux, le cœur est le siège de toutes les émotions, pensées, etc., c'est la raison pour laquelle c'est le cœur qui était mis sur la balance pour savoir si de par les agissements de l'individu, il sera plus léger qu'une plume face à Osiris lors de son jugement ? Ou faudrait-il se poser la question de savoir si en le prenant comme une phrase nominale ça nous donne plus d'ouverture comme c'est le cas « avoir du cœur ». Cette phrase peut avoir plusieurs significations il peut vouloir dire être généreux, bon, quelqu'un de bien (avoir le cœur sur la main), être intransigeant, ne pas revenir sur sa décision (avoir un cœur dur), être insatiable (avoir un gros cœur), toujours être fleur bleue, rapidement tomber amoureux (cœur d'artichaut).

Lequel de ces dénominations peut convenir au contexte actuel ? Et si le tout faisait partie de la personnalité, de l'être de l'individu beti à divers périodes de sa vie ? Ces questions constituent à coup sûr un nid de réflexion autour de la notion du cœur chez le Beti. L'expression cœur est sur toutes les lèvres, au détour d'une conversation, des phrases les plus anecdotiques à celles les plus banales, mieux encore il est employée pour exprimer dans cet univers culturel, les étapes de la vie sociale et individuelle, ses états d'âme, les grandes décisions, ses sentiments (avoir gros sur le cœur) ou encore (il est mon cœur), (la douleur m'a déchiré le cœur), (ça m'a touché en plein cœur), (cet enfant veut m'arracher le cœur), (il m'a brisé le cœur).

A la suite de ces quelques exemples, nous nous rendons compte que le cœur en négro-culture d'une part et chez les Beti d'autre part est la base de tout, du moins de la majorité des sentiments ; nous pouvons dire avoir des termes tels que « cœur-âme », « cœur-conscience », de cette façon nous constatons que contrairement à une autre culture qui valorise plus le cerveau comme centre de control de tout ce qui est organe du corps humain, les Beti quant à eux ne partagent pas ce point de vue, car de par leur constance linguistique qui met évidence la

prégnance du cœur, sans nous tromper nous pouvons parler de « pan-cœur » ou de « pan-coeurisme » chez les Beti. Continuons dans cette lancée à analyser notre mythe, nous accueillerons ensuite la phrase suivante : *De cette rencontre, un système d'échanges s'instaure entre eux, evù fournit du gibier à la femme et rend très fructueuse ses parties de pêche. Celle-ci émerveillée, lui propose de partir avec elle au village.*

Dans cette locution, des notions à analyser nous permettront d'approfondir notre investigation sur l'origine du *Mevungu*, parmi ces derniers nous avons : « un système d'échanges ». En Anthropologie, les systèmes d'échanges dans plusieurs univers culturels sont étudiés parmi lequel le concept de potlach, dans ce système d'échange, il était question de donner quelque chose à un individu de sa communauté ou venant d'ailleurs et d'en recevoir une autre en compensation, ce dernier peut-être de même nature ou de nature symbolique. Les objets physiques contre les objets physiques, les objets symboliques contre les objets symboliques toujours dans le respect des règles de l'échange et des traditions. La question que nous nous posons est de savoir si dans toutes les transactions d'échanges, les deux parties sortent gagnantes ? N'y a-t-il pas un qui s'en sort plus que l'autre ? Est-ce toujours équitable ? Nous y apporterons des réponses dans la suite analytique de notre texte. Ce que nous retiendrons par contre est que lorsqu'on parle de système d'échange, c'est une transaction de donnant-donnant, ou du donner et du recevoir. Le décor ainsi planté, nous voyons dans le cas de cet extrait de texte l'*evù* offre des gibiers à la femme, et en retour cette dernière lui propose un abri en la ramenant au village.

Evù fournit du gibier à la femme et rend très fructueuse ses parties de pêche. Si nous partons de l'hypothèse selon laquelle l'*evù* a bien étudié les habitudes alimentaires de la femme, il sait que le gibier est un mets prisé par les membres de sa communauté, il a joué sur la carte de ce qu'elle affectionne ou encore, sachant que la chasse est une activité à forte tendance masculine, en offrant du gibier de manière constante à la femme, ça pouvait être un moyen de dévaloriser son mari à ses yeux et mieux l'attirer vers lui, car il faut remarquer que ce ne sont pas tous les jours que les pièges des hommes apportent satisfaction à leur maître par contre ceux de *evù* en sont toujours garnis. Ça soulève donc la question de la spécialité de l'*evù*, *evù* a-t-il une emprise particulière sur ces deux éléments que sont la chasse et la pêche ? Ou alors a-t-il une bonne maîtrise de la chasse et des techniques de pêche ? Nous pourrions répondre par l'affirmative, car nul part ailleurs dans le texte, il n'est mentionné aucune autre activité que ces deux-là. Maîtrise ou emprise toujours est-il qu'il est capable de fournir ces éléments de manière abondante et régulière, ce qui n'a pas échappé et a concouru à gagner la totale confiance de la

femme. Après les pièges et rivières pleines de gibiers et de poissons, que propose la femme à *evù* en contrepartie.

Celle-ci émerveillée, lui propose de partir avec elle au village, à la lecture de cet énoncé, nous avons été intriguée de la proposition à *evù* faite par la femme. Si la forêt est aussi précieuse et regorge de tout ce dont n'importe quel vivant désire, pourquoi le sortir de là, pour l'introduire dans une communauté nécessiteuse et vivant au crochet de la même forêt qu'il va quitter ? Une tentative de réponse peut être énoncée tel que suit : la femme voyant les merveilles accomplies par *evù* en forêt, cette dernière décide de le ramener au village pour qu'il soit proche d'elle, et qu'il produise le même rendement et afin qu'elle puisse être à l'abri de la faim, qu'elle puisse nourrir enfants et mari mais surtout qu'elle soit une femme puissante, quel sera sa motivation sinon ? *Evù* n'est pas mal entretenu, il ne fait pas pitié, n'oublions pas que c'est elle qui fait la proposition, où alors c'est parce qu'elle n'a pas autre chose à lui offrir. Autant d'hypothèses qui forgent notre envie d'en savoir plus. Un contrat peut être signé avec des clauses particulières et des conditions, c'est ce que nous verrons dans la suite de ce passage.

❖ *Evù accepte, mais à condition que là-bas on lui donne de la bonne nourriture*

Le réel problème qui se pose généralement lors des accords entre deux parties, nous pensons que c'est le niveau d'entendement des clauses du contrat comme c'est le cas ici. Qu'est-ce qu'*evù* entend ici par de la bonne nourriture ? Cette question fait ressortir une typologie d'aliments ou d'alimentation, ainsi nous aurons d'abord de la bonne nourriture qui s'apparente sûrement à des mets de choix, de circonstance, ensuite des mets dont la rareté a été avérée et enfin, la mauvaise nourriture qui se rapproche sûrement des mets dont la répétition lasse, ou dont la composition n'est pas attrayante gustativement parlant. Mais nous verrons bien par la suite ou *evù* classe sa bonne nourriture. A la suite de l'aspect culinaire, nous revenons sur un positionnement qui sonnera comme un pléonasme parce que revenant comme une étape particulière quant au rituel de fécondation.

❖ *Surgit un petit problème sur le moyen pour evù d'aller au village, car il n'a pas de jambes pour marcher et sa nature ne lui permet pas – comme la femme le lui propose d'être transporté sur le dos ou dans le panier. Finalement evù lui suggère la solution : il dit à la femme de s'asseoir les jambes écartées*

La posture assise, et les jambes écartées dénote qu'il y a quelque chose à recevoir, c'est la pose que nous retrouvons pendant le rituel de fécondité, il est demandé à la malade de s'asseoir et d'écartier les jambes pour recevoir la semence qui va la féconder, posture qui montre aisément la théâtralisation de l'acte sexuel ; les jeunes filles à traiter font « comme si » la vieille femme ménopausée qui allait jouer le rôle de l'homme était l'homme, cette position reviendra

sur le modèle de fin qui résumera ce mythe. Pour un être qui n'a pas de cœur, *evù* s'en sort bien en dictant ses termes du contrat et en se confortant dans des conditions.

❖ *Dans cette posture, evù pénètre entièrement dans son vagin jusqu'à ce que les deux deviennent un même être.*

Ce passage peut se scinder en deux mouvements que sont :

✚ *Dans cette posture, evù pénètre entièrement dans son vagin*

Si *evù* entre entièrement dans le vagin de la femme, cela veut tout simplement dire qu'il a adéquation entre la forme d'*evù* et la forme du vagin, ils sont tous deux de la même forme et vous verrez que le fait d'être ne serait-ce que compatible sur la forme crée un début d'uniformisation. Le prochain mouvement est le suivant :

✚ *Jusqu'à ce que les deux deviennent un même être.*

« *Etre un même être* » veut dire qu'il y a interchangeabilité de toutes les substances organiques des deux êtres pour que l'homogénéisation soit effective, le nom change, le statut change, la structure interne pourquoi pas physique des deux êtres change, etc. Par conséquent, *evù* devient la femme et la femme devient *evù*, ce n'est donc pas un abus de langage que de dire que la femme est *evù* ou la femme a l'*evù*. Nous verrons comme *evù* a migré du vagin vers un organe dans lequel il va établir ses quartiers.

❖ *De leur arrivée au village, evù toujours logé dans le ventre de la femme demande à manger*

Evù a migré du vagin en passant par le conduit qui le conduira vers le ventre ou abdomen de la femme. Mais pourquoi seulement le ventre ? Ne pouvait-il pas se limiter au vagin ? Si nous regardons de près la composition de l'abdomen nous verrons que :

- ♦ Le ventre est le siège de la survie de l'homme car, c'est là que sont transformés les aliments ingurgités pour donner énergie et vitalité ;
- ♦ Parce qu'il a sous sa coupe les organes sensibles tels que le foie, le pancréas, l'estomac, l'intestin grêle, le gros intestin, etc. Vu de face, l'ensemble de tous ces organes forme un cercle bien que difforme mais pouvant accueillir *evù* qui a la même forme ;
- ♦ Mieux encore, l'abdomen féminin a ceci de particulier qu'il est constitué d'un utérus qui permet de recevoir, d'accueillir un enfant. A la place de l'enfant *evù* peut bien être logé à cette enseigne, ou dans une autre formulation, il peut cohabiter avec le nourrisson.

Mais pourquoi seulement la femme alors que l'homme a la même constitution interne que la femme ? La femme a-t-elle des organes que n'a pas l'homme pour que ce soit seulement à elle que s'adresse *evù* ? La question fondamentale est de savoir pourquoi c'est uniquement dans le ventre qu'*evù* est allé se loger ? Plusieurs hypothèses peuvent expliquer ce fait :

- ♦ *Evù* a une expérience antérieure et une expérimentation sur une autre femme, ce qui lui a permis d'explorer le corps de la femme et d'en conclure que c'est au niveau de l'abdomen qu'il se sentirait à son aise et que la première porte d'entrée serait le vagin de la femme.
- ♦ Cette réalité est peut-être inscrite dans la mémoire d'*evù*, comme une petite tortue qui sort de sa coquille et sait instinctivement qu'il doit se diriger vers la mère. Serait-ce par instinct qu'agit *evù* ? Il saurait qu'il doit entrer par le vagin directement et aller se loger dans l'utérus.
- ♦ Etc.

La question qui nous taraude l'esprit est de savoir de quelle nourriture parle *evù* lorsqu'il demande à manger alors qu'il est logé dans le fief même de la transformation alimentaire ? Il reçoit de manière combinée les aspects nutritifs et symboliques de tout ce que la femme mange, mis à part s'il y a un type précis d'aliments qu'*evù* mangeait dans la forêt, que l'on ne retrouve pas dans le village et qu'il n'a jugé nécessaire de stipuler à la femme mariée avant que cette dernière ne le transporte ; dans l'empressement, cette femme ne s'est pas appesantie quant à la particularité de ces aliments. Mais dans la suite du texte, nous saurons bien ce qu'il en est.

❖ *Il ne se satisfait pas de la nourriture préparée par celle-ci sous prétexte que les poulets ne constituent pas une véritable nourriture comparable au gibier pour la même raison, il refuse de consommer des légumes. Après avoir mangé tous les animaux domestiques (destinés aux échanges et aux sacrifices), il exige des vies humaines*

Dans cette partie du texte, nous parlerons du caractère d'*evù* bien que nous ayons parlé de neutralité plus haut, nous parlerons également de la classification alimentaire perçue par *evù* chez les Beti.

✚ « *Il ne se satisfait pas de la nourriture préparée par celle-ci* »

A partir de cette phrase, nous pouvons dire d'*evù* que :

- ♦ Il n'est jamais satisfait ;
- ♦ Il n'est pas toujours content ;
- ♦ Il en redemande toujours ;
- ♦ Rien n'est assez bien pour lui ;
- ♦ Il a droit à un traitement spécial ;

✚ *Sous prétexte que les poulets ne constituent pas une véritable nourriture comparable au gibier pour la même raison, il refuse de consommer des légumes*

Evù estime avoir été abusé car les poulets ne sont pas des mets de choix, il estime qu'il est au sommet en termes de don dans l'échange et que la femme ne lui donne que des aliments de

seconde zone tandis que lui il lui apportait des mets rares et prestigieux ; et par ses dires réussit à faire une classification alimentaire. Mais cette nosologie n'est pas uniquement l'apanage du secteur alimentaire, il peut de manière inter-changé être utilisée dans le contexte rituel. Ainsi nous aurons selon *evù* le classement suivant en termes d'animaux sacrificiels : le gibier, les poissons, les animaux domestiques (poules, chiens, chats, canards, porcs, etc.), les vies humaines.

De manière ramassée, *evù* est un être patient, rusé, opportuniste, manipulateur, qui sait tirer la couverture de son côté, il sait imposer ses idées et se faire comprendre. Pour une meilleure saisie de ce mythe, nous le reprendrons sous la forme d'une représentation iconographique qui résumera les moments forts de ce texte, que nous rapporterons sous forme de modèle. Qu'est en réalité un modèle ? Le modèle *se conçoit comme une figuration, résumé, plan, reproduction dans le processus de création et de connaissance ; il est également schéma directeur, prototype, échantillon, pattern, mais également maquette explicative, aune, mesure, etc.* (Mbonji Edjenguèlè, 2005 : 68). La somme de la lecture et de l'analyse du mythe d'introduction de l'*evù* chez les Beti est une représentation qui s'inscrit, s'articule autour de quatre (4) mouvements principaux, et quelques répliques subsidiaires découlant grands axes. Sur le plan anthropomorphique et iconographique, la figure 4 ci –dessous renseigne sur la structure mentale de la femme beti.bulu.



Figure 4: Représentation anthropomorphique de la femme chez les Beti

Pour être plus explicite sur cette représentation, la première articulation fait mention du vagin qui est l'entrée par excellence de l'*evù* et par conséquent d'un sacrum particulier. Mais avec les dynamiques observés, nous nous sommes rendu compte que le vagin va s'avérer être au fil du temps une entrée réservée aux grandes cérémonies, aux grands rituels et va, laisser place à l'entrée buccale qui est plus subtile et pratique car l'individu peut ingurgiter l'*evù* par le biais d'un mets spécifique qui varie selon les univers culturels. Subsidièrement rattaché au vagin, la forme qui se dégage de l'écartement des jambes de la femme lors de cette cérémonie rituelle est, une forme triangulaire qui a pour sommet la porte du vagin et comme base, le rattachement des deux extrémités des pieds par une ligne non visible. Le triangle puisqu'il s'agit de lui est dans certains univers culturels, la figure géométrique attribuée à la femme ; est-ce en rapport avec la représentation reproduite par plusieurs auteurs qui mettent en rapport ce

schéma avec la création du monde, une sorte d'anthropogénèse qui s'explique par le biais d'un dessin qui met en relief un triangle et un bâton, le tout dans un cercle ; expliquant le triangle comme la femme et le bâton la verge fécondante de l'homme, le tout dans un éternel recommencement. Ceci est une hypothèse parmi tant d'autres qui structure la compréhension de ce croquis, mais nous verrons au dernier chapitre de notre travail la symbolique qui se cache derrière le triangle. Ensuite le deuxième arrêt est celui du ventre qui est le lieu de nidation, de résidence de l'*evù*. Le ventre est certes important, mais le conduit vaginal qui mène au ventre a fait l'objet d'observation, mais aussi du recueil de l'avis au sujet du ressenti d'aspiration du sperme ou de l'énergie lors des rapports sexuels de certains hommes interrogés ; ce qui nous emmener à conclure que ce conduit vaginal est un gouffre qui aspire tout, tout ce qui y entre ne remonte plus. C'est ce tourbillon qu'*evù* a exploité pour arriver au niveau du ventre et s'y réfugier dans un cadre qui constitue un moule parfait dans lequel, il peut se fondre sans toutefois mettre à mal les autres organes qui entourent l'utérus ; c'est une matrice qui ne peut être qu'une particularité féminine. Beaucoup iront même jusqu'à nous prendre l'exemple des hommes hautement mystiques, qui lorsqu'ils sont pris en chasse se réfugient dans le ventre de leur femme ou de leur mère, pour nous expliquer le rôle capital et spécifique du ventre de la femme. De plus la troisième ondulation est le cœur. Il a été expliqué plus haut que contrairement à une certaine culture qui mise le centre de la réflexion sur le cerveau, les *Beti* localisent ce dernier au niveau du cœur, comme le siège de toute activité, de prise de décision, etc. Dans un processus d'homogénéisation, l'*evù* qui n'a pas de cœur s'en dote ou alors partage avec la femme celui de cette dernière, ce qui humanise l'*evù* et crée une fusion et un échange de capacités, d'aptitudes et d'altitude. Enfin le quatrième et dernier tournant est celui de la bouche. Elle est en rapport avec le fait de nourrir *evù*, le fait de mastiquer, que dire celui de manduquer, afin de produire un produit liquide qui, puisse être avalé et qui va permettre de faire vivre *evù* dans le ventre de la femme. La manducation est de deux ordres à savoir, la manducation inconsciente et la manducation rituelle. La première est celle qui permet de copter un individu dans un cercle sans que ce dernier, ne s'en rende compte par le biais d'un aliment ayant une valeur symbolique pour ce regroupement. La seconde quant à elle est celle qui consiste pour un initié à mâcher un aliment pour accentuer sa parole, la rendre plus vivante, qu'elle ait plus d'impact, contrairement à la manducation inconsciente, celle-ci a le mérite que l'érudit connaît quoi utiliser pour tel ou tel type de parole, pour la bénédiction, pour la malédiction. Nous pouvons dire que la bouche est l'opposé du vagin en termes d'entrée du sacré, dit ainsi cela ramène à nous poser la question de savoir si l'*evù* qui n'a été connu de résidence chez la femme

qu'à travers l'utérus, n'a-t-elle pas de place au sein de la communauté masculine ? Si oui ou est-elle logée chez l'homme en sachant que chez la femme elle est logée dans le ventre.

Une analyse fine montre que l'homme n'ayant pas de vagin comme entrée, encore moins la même constitution abdominale que la femme, la bouche ne peut être que le seul orifice d'entrée d'*evù*. Si nous convenons qu'il entre par la bouche ou est-il logé ? La cavité abdominale de l'homme ne présentant pas la spécificité féminine, *evù* entre par la bouche et se loge au niveau du conduit digestif, ou au niveau de la pomme d'Adam qui a une forme circulaire et peut se substituer au moule de l'*evù*. Lors de notre recherche sur les origines des associations en général chez les Beti, et de celle du *Mevungu* en particulier, nous sommes tombés sur ce texte de Mallart-Guillemara qui a été pour nous une bonne mise en bouche bien qu'elle nous ait laissé sur notre fin du fait de sa généralité, de la superficialité de ce mythe des origines du peuple beti ; mais étant donné que nous voulions comprendre le pourquoi du comment, nous avons débuté avec ce texte. Chemin faisant, au cours de nos continues recherches, nous avons fait la rencontre d'un auteur qui au travers de ces publications, n'a pas cessé de parcourir ce peuple sous tous ses aspects et surtout, sur celui qui nous intéresse aujourd'hui, cet auteur n'est personne d'autre que Severin Cécile Abéga. Son ouvrage nous captive et mène nos souliers vers des sentiers de la profondeur épistémologique des origines du peuple beti. En plus des origines ledit ouvrage nous renseigne à profusion sur la structuration familiale, l'établissement des lois et règles, ce qui est permis et ce qui est interdit, la composition sociale des Beti, etc. le texte en lui-même étant kilométrique, nous opterons pour la méthode des morceaux choisis non pas dans le cadre de faire une analyse nouvelle, mais d'apporter des réponses aux questions restées en suspens du fait de n'avoir pas eu un texte assez méticuleusement volubile en termes explicatif.

La première préoccupation qui est la nôtre est de mettre l'accent sur la nature d *evù*, est-ce un animal ? Si oui lequel serait-ce ? Au vu de sa forme et de sa constitution physiologique. Mais l'explication donnée par Severin Cécile Abéga est tout autre car pour lui *evù* est bien de la race humaine. Si tel est le cas, quelle explication pourrait nous amener à considérer son aspect physique actuel. Commençons donc notre analyse par le patronyme *evù*. En réalité il s'agit d'Evũ Mana Bodo qui selon Severin Cécile Abéga (1995 : 39), est le fils qui naquit de l'union de Ilo Pogo et de Mangono, frère et sœur, eux même progéniture du chef des esprits nommé Nkomo Bodo qui s'accoupla avec les nuages. De cet extrait, nous convenons qu'Evũ Mana Bodo est un être humain, mais la question demeure, celle de savoir comment Evũ Mana Bodo a

pu se retrouver dans la forêt et sous cet aspect, une autre portion de ce texte va nous renseigner à ce sujet, Abéga (1995 : 49) :

Au moment où Evũ Mana Bodo concluait ses paroles, Ilo Pogo survint brusquement. Il entendit tout ce qu'Evũ Mana Bodo conseillait à ses frères et sœurs, Ilo Pogo entra dans une violente colère. Il voulut tuer Evũ Mana Bodo. Il essaya tous les moyens, mais Evua, lui résista. Il fuyait dès qu'il sentait venir son père. Quand Ilo Pogo vit qu'il n'y avait rien à faire, il se mit à maudire Evua, le déshérita et l'expulsa de chez lui une nuit pour que ce fils aîné, Evũ Mana Bodo aille vivre au cœur de la forêt et que les bêtes de la forêt le dévorent. Evũ Mana s'enfuyant dans la forêt, n'eut pas le temps de remettre à sa mère le petit sac pour qu'elle leur en partage la science. Ni ses frères, ni ses sœurs, il ne put les approcher car, talonné par Ilo Pogo qui voulait le tuer sans pitié.

Nous savons donc que c'est une dispute entre Evũ Mana Bodo et son père Ilo Pogo qui a poussé ce dernier à se réfugier dans la forêt, jusqu'à ce niveau Evũ Mana Bodo reste et demeure un être humain mais par quelle alchimie devient-il cet animal dont il est décrit dans la suite du texte. Nous allons continuer la lecture qui va assurément nous révéler les détails de cette métamorphose, ainsi toujours selon les écrits de Abéga (1995 : 53) :

Dans la forêt où s'était réfugié Evũ Mana Bodo, il vivait dans la communion de la vérité avec les esprits. Leur science, leurs habitudes et leur mode de vie, il s'en imprégnait intimement. Les esprits vivaient dans la liberté, la justice, la vérité et la paix. Evũ Mana Bodo se remplit de science et de puissance au point d'incarner tout ce qu'il voulait : l'air, le vent, l'animal, l'homme, l'arbre, la pierre, toutes choses. Il était aussi capable de créer tout ce qu'il désirait. Mais Evua choisit de vivre modestement sous la forme d'un petit animal dans le creux d'un arbre. Il gardait le petit sac de savoir qu'il avait dérobé à son père et se nourrissait toujours de souffle de la vie des animaux, des arbres et de tout ce qui vit, rejetant les cadavres.

Ainsi présenté, nous apercevons de plus en plus une lueur d'éclaircissement quant aux questions que nous nous posons. Plusieurs articulations ponctuent cet extrait et nous permettent de le saucissonner pour en extraire la saveur. Etant donné que la forêt est un espace culturalisé comme nous l'avons expliqué plus haut, elle est régie par ses propres règles, par sa science, ses habitudes, en gros elle a un mode de vie personnalisé dont tous les habitants adoptent les préceptes et vivent selon ces derniers. Evũ Mana Bodo comme tous les habitants, occupants de cet espace qui sont d'ailleurs de tous les règnes confondus, et qui vivent en toute liberté, dans le respect les uns des autres internalisent ces normes au point de tellement bien les observer et les mettre en pratique qu'il s'exerce ; de cet exercice, Evũ Mana Bodo peut s'apparenter à tous les éléments des mondes animal, minéral, végétal, et humain à son vouloir, au point où il décide de ne rester que sous l'apparence animal. Evũ Mana Bodo ne se nourrissait que de souffle, le souffle qui fait d'ailleurs partie du quatuor des éléments ontologiques d'un être

humain dans les univers culturels négro-africains à savoir le souffle- l'esprit- l'âme-l'ombre ; sans y ajouter les constituants palpables que sont le sang, les cheveux, les ongles, la salive, le cérumen, etc. Le souffle étant essentiellement non solide, car la partie solide était la chair qu'il abandonnait. S'il ne se nourrissait que de souffle de tout ce qui l'entourait y compris les arbres, cela veut dire qu'il reconnaît la vie en tous ces éléments, car le souffle est la respiration, et par conséquent la vie, ce qui maintient tout être vivant en vie. Pourquoi seulement le souffle ? Était-ce pour augmenter son espérance de vie ? Être immortel ? S'il ne se nourrit que de souffle, ça veut dire qu'il nourrit plus son aspect spirituel que physique, mais s'il néglige son aspect physique est-il possible qu'il le mette en latence, ou en hibernation comme les animaux qui hibernent pendant l'hiver, ce qui leur permet de moins gaspiller en énergie et surtout ralentir le fonctionnement de certains organes une piste de compréhension de l'aspect animal qu'il a décidé de prendre. Le fait de ne rien manger de solide peut également s'apparenter à un jeûne, qui dit jeûne dit privation, qui dit privation dit recherche d'une certaine ascèse, d'un rapprochement par le moyen de la pureté des entités supérieures. C'est cette façon de penser, d'agir ce mode d'entretien de l'esprit et du corps qu'est représentée par le mouvement du pranisme ou respirianisme, inédie, breathanisme chez les anglo-saxons. C'est un mouvement qui prend ses racines en Inde et se calque sur le profil de Bouddha avec sa station immobile prolongée dans la méditation, mettant l'accent sur la relation que l'être humain entretient avec le divin l'état de pureté dans lequel ce dernier se présente à lui ; étant très éprouvant, c'est ainsi que naissent des fractions à ce mouvement qui y ajoutent le pan végétarien, avec le temps nous aurons des végétariens extrêmes qui ne mangent que des légumes, pas d'œufs, ni de produits laitiers bref tout ce qui est issu des animaux et qui n'est pas légumineux, sans compter la symbolique qu'ils attribuent à la couleur verte, elle est synonyme d'accroissement, renouveau et de renouvellement interne ; puis il y a des végétariens modérés qui se nourrissent certes de légumes mais, peuvent y ajouter les œufs et quelques produits laitiers triés sur le volet. L'autre enseignement qui se dégage de ce fragment est le respect des règles, des normes, une hygiène de vie, une vie vertueuse conduit à une élévation sur le plan spirituelle et même sociale.

Maintenant que nous connaissons l'identité d'Evü Mana Bodo, les raisons qui l'ont poussé à se réfugier dans la forêt, et celles qui l'ont poussé à adopter l'apparence qui est la sienne, nous essayons de comprendre comment l'amitié avec la femme est née, nous le verrons avec Abéga (1995 : 53-54) lorsqu'il dit à ce sujet :

Au village des hommes, un homme du nom de Binam Pogo arrière-petit-fils de Modo Binama et Adzem Mama avait épousé une femme du nom d'Ango Kada, arrière-petite-fille de Kada Kada et d'Ango Mana. Ango Kada aimait faire la cuisine, surtout

lorsqu'il s'agissait de gibier. Elle pressait perpétuellement son époux d'aller à la chasse. Binam Pogo travaillait beaucoup de ses mains, mais c'était un piètre chasseur. Sa femme le savait. Pourtant Binam Pogo ramenait toujours le gibier, les bêtes jetées par Evu Mana. [.....] au moment de ramasser le gibier, elle formula cette question : Qui donc tue tous ces animaux ? Evua surgit et déclara : c'est moi Evu Mana Bodo qui tue ces animaux dans la forêt pour nourrir les hommes dans leurs villages, ceux que j'aime, les miens qui y habitent. J'en mange le souffle et je leur offre toute la tête. Ango Kada fit cette proposition à Evua : si des gens que tu aimes y vivent vraiment, vient donc leur rendre visite au village. Evua répondit à Ango Kada : femme, je ne suis plus un habitant des villages, je suis devenu un être de la forêt. Mon cœur et mes pensées sont avec la race des hommes, mais mon corps appartient à la forêt. Ango Kada rétorqua à Evua : ne pouvons-nous pas, toi et moi devenir des amis ? Evua Mana Bodo répondit : nous sommes déjà amis. Je suis l'ami de l'homme, celui de tout le genre humain.

Les redites ne seront pas nécessaires, ou encore la répétition oiseuse, car la majorité du flux informationnel que nous pouvions retenir a déjà été traité dans le tout premier texte. Néanmoins, certains points sont à relever tels que la mise en valeur de certaines institutions telles que le mariage, dans cette société il est tout à fait légitime, voire logique qu'un frère épouse, fasse des enfants avec sa sœur, que leur petit-fils fasse pareil, et que leur arrière-petit-fils suive cette règle. Pour ainsi dire l'inceste n'y est pas tabou, et que les lois de la génétique actuelle n'ont pas d'emprise sur ce peuple. La société était formée de castes exclusives, celles des agriculteurs à laquelle appartient le mari d'Ango Kada, celle des chasseurs, les chefs politiques les religieux, les sorciers malfaisants, les féticheurs diseurs de bonne aventure. Evu Mana Bodo a certes été chassé du village mais continue d'aimer la race humaine ; c'est la raison pour laquelle il va accorder son amitié à cette femme et va se laisser convaincre par cette dernière après des années de vie en forêt. Il va de nouveau mettre l'accent sur, le concept cœur développé plus haut et celui de corps pour dire que ce sont les deux amours de sa vie il ne peut les départager, il les aime de manière équitable, c'est la raison pour laquelle il amplifie cet amour par des connotations liées aux organes qui ont une symbolique dans ces univers culturels tels que le cœur et le corps.

C'est pour toutes ces raisons que Evu Mana Bodo va se laisser emmener au village, mais une autre raison va motiver cette décision à savoir celle de partir partager le savoir de son père et celui qu'il a acquis pendant ces années dans la forêt. Mais ce savoir sera-t-il encore d'actualité après autant d'années d'absence et dans un monde qui est en perpétuelle mutation ? Comment va-t-il accéder au village ? Lui qui a la possibilité de prendre l'apparence qu'il veut ? est- ce en animal comme c'est le cas actuellement ? En homme ? Etc. A ce propos, Abéga (1995 : 56) écrit :

Femme, j'accepte, j'irai avec toi au village. Porte-moi, nous irons ensemble. Alors Ango Kada lui présenta tous les endroits utilisés par les humains pour porter les charges : la tête, le dos, les mains, la poitrine, les épaules, la hotte, le panier... mais Evu Mana les refusa tous. Il lui dit : femme, mon amie, on ne me porte pas comme un vulgaire fardeau. Accroupis-toi j'entrerai par où sortent les hommes et par où naissent les hommes. La femme s'accroupit et Evua empoignant son sac de science, s'introduisit dans son vagin, veeb !

Ce qui est poignant dans ce passage, c'est la tournure de style qui caractérisait les gens d'antan, ils n'étaient pas dans la vulgarité ni même la trivialité, pour exprimer une chose même si cette dernière est anodine, ils amenaient à creuser l'imagination, jusqu'à trouver des significations et réalités connexes, c'est le cas par exemple pour parler de vagin, il dit *Accroupis-toi j'entrerai par où sortent les hommes et par où naissent les hommes*.

Un autre fait marquant, ce n'est pas tant le lieu où va se réfugier Evu Mana Bodo, mais ce avec quoi il y entre, et va y séjourner à savoir : le sac de science. Pour mieux comprendre ce sac et ce qu'il recèle, nous partirons au commencement de ce texte mythologique lorsqu'Abéga (1995 : 39) dit :

Au commencement, il n'y avait que le souffle, le souffle de la vie, le souffle de la mort. Les esprits naquirent de ce souffle. Ces esprits voyageaient en permanence dans l'espace de lumière et le temps infini. Le chef des esprits s'appelait Nkomo Bodo. Nkomo Bodo prit un repos dans les nuages avec les nuages à mi-chemin entre le ciel et la terre, pendant des milliers d'années. Quand Nkomo Bodo quitta son repos dans les nuages, il y laissa deux enfants : un garçon nommé Ilo Pogo et une fille nommée Mangono qui tombèrent sur la terre. Nkomo Bodo retourna à la lumière, laissant Ilo Pogo et Mangono à l'âge de nourrissons. Ils ne connaissaient rien encore. De leur père Nkomo Bodo, ils ne surent rien ni de leur mère les nuages. Nkomo Bodo légua à ses enfants un petit sac de savoir mystère de la puissance, de la science et du pouvoir des esprits

C'est justement avec ce dernier sac qui est celui de la science et du pouvoir des esprits qu'Evu Mana Bodo est entré dans le ventre de la femme, de son amie comme il aime bien à appeler cette enveloppe de savoir. Admettons que ce soit le cas, qu'il y soit entré avec ce sac, si nous appliquons la théorie du micro-macro dans les deux sens, l'explication peut être valable c'est-à-dire le sac contient les microparticules de toute la connaissance, et le ventre qui est une partie du corps de la femme reçoit ces particules cela veut dire que, ce savoir va être véhiculé dans tout le corps de celle-ci et va s'imprégner de certaines parties plus que d'autres tels son orifice d'entrée qui est le vagin et son siège de résidence qui est le ventre.

Du ventre de la femme, il va commencer à mettre en exécution son plan de partage de la connaissance, de révolution d'un environnement qu'il a trouvé miné par des maux. Mais cette

révolution sera-t-elle au goût des habitants du village ? Quelles seront les conséquences de ce projet de changement social ? Abéga (1995 : 59/60) nous édifiera davantage en disant :

Evu Mana se rendit compte que les gens au village n'étaient pas aussi intelligents que les animaux de la brousse. Il décida donc de se donner la peine d'inculquer aux hommes le savoir des forêts. Il leur enseignerait une nouvelle vie et leur montrerait la voie suivie par les esprits. Evu Mana se mit d'abord à la recherche des siens restés au village, ses frères et ses sœurs pour leur indiquer les premiers cette voie afin qu'ils se joignent à lui pour guider tous les autres hommes et qu'ensemble, ils conduisent toute la race des hommes sur le chemin de la vérité, de la justice, de la paix, et de liberté ; que chacun connaisse la nature véritable de la science et du pouvoir, la vraie connaissance et le vrai pouvoir de la justice, pour une véritable libération de l'homme. [...], alors Evua se mit à distribuer le savoir contenu dans le petit sac d'Ilo Pogo. Certains le reçurent avec joie, d'autres le repoussèrent avec rage en injuriant Evua, ou se moquèrent de lui en se demandant d'où sortait ce quidam, de quelle brousse reculée il venait. Certains accueillirent ce savoir avec suspicion, et dans son dos le jetèrent avec indifférence en disant que le savoir n'a aucune utilité. Ils préféreraient leur vie telle quelle. Ceux qui acceptèrent la science d'Ilo Pogo ne changèrent pas le monde et son cours. Le savoir d'Ilo Pogo ne correspondait plus à la vie nouvelle. Evua comprit que le savoir de Ilo Pogo était désormais obsolète, appartenant à une époque révolue, ne s'adaptait plus à toutes les situations. Le savoir d'Ilo Pogo devait être changé.

Les enseignements qui se dégagent de ce texte sont une étape qui nous renseigne à profusion quant à la vie, surtout la vision révolutionnaire d'Evu Mana Bodo, mais surtout le caractère altruiste, conciliant, voire même débonnaire pour certains comme nous l'explique le texte :

- Nous sommes là dans une société qui à la base était égalitaire, c'est-à-dire que les êtres vivants se valent, sont importants et chacun apporte sa contribution au rayonnement de la société. Mais les années ont passé, la société s'est métamorphosée et les principes et valeurs sont tombés en désuétude, les agissements des hommes étaient dégradants et les animaux de la forêt étaient mieux lotis socialement et spirituellement que ceux-ci.
- En réalité, Evu Mana Bodo est un révolutionnaire, un agitateur de conscience, l'enfant prodigue qui a été chassé et est revenu rétablir l'ordre, une gêne pour les responsables de certaines couches sociales qui n'ont d'yeux que pour leur propre intérêt ; le fait pour eux d'amasser les richesses matérielles, quitte à verser le sang et à exterminer tout obstacle sur le chemin, c'est ce qui va d'ailleurs se passer avec Evu Mana Bodo qui va se révéler être une épine dans leur chaussure, par conséquent donc il fallait au plus vite trouver une solution pour ce gêneur, car son action avançait à grand pas, et amenait de plus en plus de personnes à changer et cela, n'était pas bon pour leurs affaires, il fallait le mettre à mort, cela nous rappelle une histoire biblique qui n'est pas éloignée de celle de Jésus Christ.

- Nous ne reviendrons pas sur la relativité qui s'applique à la conception qu'ont les populations du savoir qu'Evu Mana Bodo a distribué, mais beaucoup plus sur le caractère dynamique de la connaissance, adaptatif du savoir ; ce qui a contraint son détenteur lui-même à rentrer à l'école de la vie actuelle, non pas dans le but de s'y acclimater, mais de mieux comprendre leur façon de penser, trouver des failles et avec la connaissance acquise dans la forêt, remodeler cet épistème pour le leur resservir et continuer son chantier éducationnel.

Le changement, la dynamique dans toute chose à son lot d'avantages et d'inconvénients, Evu Mana Bodo s'en rendra compte assez tôt à ses dépens, lorsque la campagne de diffamation contre lui sera lancée, pareils pour les exactions commises en son nom, sans parler de sa tête qui sera mise à prix. Evu Mana Bodo sera en danger, car un contrat sera mis sur sa tête, mais ce sera sans compter sur sa fidèle amie qui trouvera des stratagèmes pour venir en aide à son ami, preuve de sa loyauté et de sa reconnaissance envers toutes les actions posées à son endroit. Aussi soumis à la loi de la dualité fondamentale, les textes mythologiques ont leur lot de malversations mythologiques, comme c'est le cas de la renommée donnée à Evu Mana Bodo qui a pesé sur lui jusqu'aux générations actuelles. Cependant, n'oublions pas qu'elle a aussi sa part d'encensement qui a construit des légendes comme nous verrons avec Abéga (1995 : 60/61/62) :

Les chefs politiques et les religieux entrèrent dans une violente colère, craignant de voir Evu Mana Bodo leur arracher leur pouvoir. Ils proclamèrent que Evu Mana Bodo était le démon de la pourriture, que possédant une grande intelligence et un savoir immense, il était dangereux et méritait la mort. Alors les chefs et les riches, les sorciers malfaisants, les féticheurs et les religieux ourdirent un complot pour assassiner Evu Mana Bodo. Afin d'imposer à tous la nécessité de sa mort, ils s'inventèrent une légende prétendant que le nom de Evu Mana Bodo signifiait qu'Evu est l'exterminateur du genre humain [...], alors les chefs, les riches, les sorciers, les féticheurs et les religieux se mirent à perpétrer des meurtres nocturnes, tuant hommes, femmes et enfants. Dans la journée ils racontaient qu'Evu Mana Bodo était l'auteur de ces crimes, et méritait pour cela la mort. Cependant, Evua savait tout cela. Il le voyait et le montrait à Ango Kada.

- Comme nous le voyons dans ce texte, les légendes sont des inspirations humaines donc culturalisées, à travers celles-ci des messages de haine peuvent être véhiculés pour détruire, comme ceux pour glorifier, célébrer, une pratique, un individu, etc. Les légendes, les récits et les modèles mythologiques constituent le fondement de la croyance culturelle et sont des macro connaissances et des représentations des micro pratiques culturelles vécues dans les univers culturels au quotidien. Ces parangons font office de dictionnaire expliquant les réalités actuelles, de canevas pour guider la société et d'inspiration pour une vie vertueuse

semblable à celle des devanciers. C'est pour autant de raisons que la prise en compte d'un texte mythologique est délicate et nécessite, une certaine hauteur comme c'est le cas avec le texte sur lequel nous nous sommes appesantie. Le texte en lui-même si nous lisons entre les lignes, attribuent des qualités de leader, de rassembleur mais surtout d'altruiste, de philanthrope à Evu Mana Bodo ; mais c'est une légende construite de toute pièce par une certaine classe sociale, et qui a été greffée au texte d'origine, qui le désigne comme l'exterminateur de la race humaine alors que c'est tout le contraire. Ce qui nous nous amène à dire que, les textes mythologiques, les contes et les légendes sont des récits culturalisés pour atteindre des buts, objectifs personnels ou collectifs. Malheureusement, dans ce cas c'est une intrusion, une usurpation, une machination qui a fait la renommée d'Evu Mana Bodo.

- Evu Mana Bodo a trouvé en le sein de la femme, un endroit sécurisé pour se cacher lorsque les assauts des hommes se sont faits répétitifs, ça a aussi été un espace agréable à vivre car plus tard dans le texte il sortira sous plusieurs apparences différentes ce qui évitait que ses détracteurs ne le capturent. Evu Mana Bodo prenait ces différentes apparences pour aller à la chasser, ou pour aller s'imprégner d'un nouveau savoir, et rentrait toujours se réfugier dans le ventre de son amie afin de mûrir la réflexion quant à son plan d'attaque.

Malgré la volonté, la hargne, l'envie de croire en un monde nouveau, et la campagne de sensibilisation de son amie, Evu Mana Bodo décida de rentrer dans la forêt. Ango Kada voyant qu'elle va perdre son amie, son pourvoyeur en viande ; cette dernière décida de mener une action forte afin de retenir Evu Mana Bodo et de le maintenir parmi les hommes. Mais avant d'y arriver à cette résolution nous lisons avec Abéga (1995 : 62) ce qui a galvanisé Ango Kada à entreprendre cette mission de sauvetage :

Ils entretenaient une solide amitié. Evu Mana ne tuait que des animaux, jamais des hommes. Il offrait ces bêtes à Ango Kada qui les mangeait avec les siens et ses amies. Evu Mana lui-même ne mangeait que le souffle des animaux. Evu Mana tuait surtout les animaux à la chair prohibée par les hommes aux femmes et aux enfants : bêtes domestiques comme la chèvre, animaux sauvages comme l'Antiope s'ò. Ango Kada et toutes les femmes du village s'attachèrent à Evu à cause de ces dons de viande gratuits et parce qu'il était le seul à leur dire la vérité.

Les raisons pour lesquelles Ango Kada veut faire rester son compagnon Evu Mana Bodo au sein des humains sont clairement énoncées dans ce texte : leur solide amitié qui malgré les coups était restée intacte et s'était renforcé l'esprit véridique, le raisonnement et l'objectivité d'Evu Mana Bodo, les dons en gibier d'Evu Mana Bodo remplissaient le cœur de joie de son amie surtout qu'il la savait friande de gibiers en général, en particulier de ceux interdits, ce qui nous ramène à la notion de tabou ou souillure alimentaire. Un tabou alimentaire peut être

compris comme l'interdiction, la prohibition de consommer certains aliments pour moult raisons. Ces tabous peuvent être d'ordre religieux avec des animaux impurs dans le christianisme relevé dans les livres de Lévitique et de Deutéronome. Chez les musulmans avec l'interdiction de consommer de la viande porcine. D'ordre clanique, car certains animaux sont considérés comme des totems tutélaires, médiateurs, d'autres sont des ancêtres réincarnés sous une forme animale. D'ordre confrérique et rituel, certains animaux sont des totems de la consouerie, et d'autres sont utilisés lors des rituels et donc interdits à la consommation pour les membres de cette caste.

Cependant, certaines interdictions tiennent compte du statut, de la nature des personnes vivant dans la société. Il y aura donc des interdits liés à la femme en gestation, aux enfants en bas âge, aux personnes âgées, aux personnes malades suivant des traitements, aux personnes initiées. Concernant les viandes citées dans le texte, si elles sont interdites c'est bien pour une raison, et nous verrons par la suite pourquoi Evu Mana Bodo ne respecte pas ces interdits, ce sont plutôt ces animaux qu'il permet aux femmes de manger. Au sujet de l'antilope sò, elle porte le patronyme d'un rituel réservé aux initiés masculins dont cet animal est le totem. Il est le rite par excellence des hommes en pays beti, et un rituel qui peut être considéré comme de passage car il change le statut du jeune garçon qui va devenir un homme, et va faire montre de virilité dans la forêt pendant les épreuves initiatiques. C'est l'une des raisons pour lesquelles il pouvait être interdit aux femmes de manger de l'antilope.

Quant à la chèvre, elle est plus usée dans les rituels, car une classification peut être faite. Les rituels pas contraignant utilisent les poules, les coqs, les pigeons, les canards, etc., mais ceux pour conjurer les sorts, pour substituer une vie à une autre ou encore des rituels de substitution sont fait soit avec des chèvres soit avec des boucs, tout dépend de l'univers culturels, de la gravité du mal, et du sexe du malade (homme, femme et enfant). Une telle viande ne pouvait être réservée qu'aux initiés surtout pas aux femmes parce qu'impure. Mais pourquoi Evu Mana Bodo permettait à ces femmes d'en consommer malgré le véto posé par les membres de la communauté ? Est-ce parce qu'ils méprisaient les hommes et trouvaient que la mentalité de ceux-ci ne pouvait pas produire des lois capables de promouvoir l'épanouissement des uns et des autres, qu'il avait décidé de n'en faire qu'à sa tête ?

A la suite des raisons qui ont poussé Ango Kada à vouloir faire rester Evu Mana Bodo, Evu Mana bodo le libérateur, le conscientiseur, l'agitateur de conscience, celui qui devait changer le monde voulait rentrer dans sa forêt, avec son amitié, ses faveurs envers son amie, ses gibiers, mais surtout le sac de science, de pouvoir et de connaissance. Il était hors de question

que cela arrive, que faire donc ? Nous verrons en quoi constituera la décision radicale qu'a prise cette dernière afin de ne plus jamais être séparée de son ami. A l'annonce de cette décision de Mana Bodo, la réaction d'Ango Kada ne se fit pas attendre, C'est ainsi que Abéga (1995 : 63-64) nous renseignera graduellement sur la démarche qui a été la sienne :

Ango Kada éclata en sanglots, elle courut annoncer à toutes les femmes qu'Evu Mana se retirait dans la forêt. Alors les femmes prirent les résolutions suivantes en réunion secrète : Depuis que notre père Ilo Pogo a confisqué le sac du savoir, mystère de la puissance pour son seul bénéfice, les hommes nous maltraitent, nous les femmes. Corvées et peines sont réservées aux femmes, les grossesses et les douleurs de l'enfantement sont pour les femmes. Toutes les choses agréables sont pour les hommes. Les viandes les meilleures, les plus succulentes, chèvre ou antilope sont réservées aux hommes. Ils nous mentent et nous trompent en permanence. Seul Evua nous dit la vérité. Un seul homme nous a donné de la bonne nourriture, à nous la tribu des vêtues de paille de bananier, [...], nous portons des enfants dans nos ventres. Installons Evua là d'où personne ne pourra jamais l'expulser, hein hé ! Evua deviendra le secret de notre puissance, [...], alors toutes les femmes firent le serment que tant qu'il y aura vie sur terre, Evu Mana Bodo ne quitterait pas le genre humain, tant qu'une seule femme serait en vie. Les femmes s'entretenaient intimement et dans le secret absolu avec Evu Mana Bodo. Tous avaient dévoilé les parties les plus intimes de leur corps de femme. Chacun lui ouvrit le chemin de son corps avec plaisir et amour. Evu Mana Bodo féconda alors toutes les femmes présentes à cette réunion secrète, chacun à son tour en s'introduisant en elle par où naissent les hommes. Il déposa en chacune une goutte de sang, ne formant plus avec elle qu'un même corps et un même esprit.

Ce texte nous montre à suffisance les prémices, et la mise en place du premier regroupement mis ensemble par des femmes avec toutes les caractéristiques que nous connaissons aux associations féminines en général et au *Mevungu* en particulier. Nous les énumérerons, les analyserons et pourrons les transférer sur ce qui se passe actuellement.

Mais avant d'analyser ce texte, de manière générique, qu'est-ce qu'une association ? Une association peut être comprise comme une union, un rassemblement entre plusieurs personnes dans un intérêt commun ; dans ce cas précis l'intérêt commun ici est la sécurisation définitive d'Evu Mana Bodo et la dation, d'un logis pour qu'il ne quitte plus jamais la terre des hommes pour retourner dans la forêt. Dans la suite de notre analyse, nous verrons qu'il y a d'autres paramètres à tenir en compte dans la prise en charge épistémologique du concept association. Association, caste, consœur, organisation confrérique sont autant de vocables que nous pouvons user pour désigner la même réalité, allons-y donc pas à pas :

- ❖ La première tournure langagière qui nous intéresse est d'abord la réunion secrète et les résolutions qui s'y sont prises. Lorsque l'on parle de secret, nous faisons allusion à ce qui est caché à d'autres personnes, et n'est l'exclusivité que d'une poignée de personnes comme c'est le cas ici des femmes. Qui dit réunion secrète, dit lieu où des décisions importantes sont prises, où des questions cruciales sont débattues pour le bien être d'un individu ou de toute une communauté. Le secret entretenant le mystère, et le caractère caché pour ceux ne faisant pas partie de l'association. Le secret est la première conditionnalité exigée au néophyte, puis les autres le respectent déjà, car le secret est la fondation de la perdurance des sociétés secrètes en négro-cultures et ailleurs.
- ❖ Ensuite, nous avons le regroupement des femmes vêtues de paille de bananier. Ici l'association est dotée d'un nom, le patronyme étant doublée de sens, mais surtout d'ondes vibratoires. Maintenant que symbolise le bananier chez les Beti, le bananier est utilisé dans les rituels de fécondité, dans les rites de veuvage, pour ainsi dire l'importance de cet arbre. Mais en ce qui concerne la paille de bananier, lorsqu'elle est séchée est utilisée en même temps pour sa finesse, sa rusticité et sa résistance. Lorsque cette dernière est utilisée pour attacher les bâtons de manioc ou conditionner les bagages, etc. En plus d'avoir un nom, elles ont un revêtement commun signe de l'unité qui règne dans l'association.
- ❖ En plus d'avoir un lieu de réunion, un revêtement, les femmes ont trouvé un endroit stratégique ou garder Evu, un lieu qui par expérience a fait ses preuves, car il y est en sécurisé et après moult tentatives d'assassinat Evu s'y réfugiait. Les femmes ont porté Evu Mana Bodo dans leur sein comme leur enfant lui apportant logis et amour, bien que ce fut une entraide ;
- ❖ Dans une association, il y a les membres et il y a l'entité à qui les membres prêtent allégeance et vouent un culte. Nous voyons ici que l'entité en question est Evu Mana Bodo car, le geste de dévoiler les parties les plus intimes de leur corps (qu'elles ne dévoilent qu'à leurs époux est un signe de respect, d'acceptation) qui sont : les seins, le ventre et nombril, le vagin est un signe d'attachement, d'allégeance, et de non contrainte car l'auteur dit « *avec plaisir et amour* » , « *chacun lui ouvrit le chemin de son corps* » , c'est une situation d'abandon totale à Evu Mana afin qu'il en fasse ce qu'il veut, c'est alors qu' « *Evu Mana féconda alors toutes les femmes présentes à cette réunion chacun à son tour* » . Féconder dans ce sens, se rapproche plus du fait de donner une part de lui à chacune de ces femmes, chacune avait une part microscopique du macro Evu Mana Bodo, lui-même résidant entièrement chez Ango Kada qui est semblable à la reine de l'association ; car c'est elle qui le reçoit la première en son sein dans la forêt, le ramène dans le village, rassemble les

femmes en leur distribuant la viande qu'Evu chassait pour elle, et c'est toujours elle(Ango Kada) qui réunit les femmes pour cette réunion secrète afin de les mobiliser pour qu'Evu ne rentre pas dans la forêt.

- ❖ Un facteur important est soulevé par l'auteur : *cependant Evu ne surgit qu'après une initiation un dévoilement des yeux et de l'esprit*. Ce texte nous apporte les détails sur l'institutionnalisation de l'initiation comme condition sine qua none pour la venue et l'acquisition de la science qui est Evu. A la suite de cette initiation, l'impétrant acquiert des capacités dont le commun des mortels n'a accès tels que les capacités divinatoires, d'ascèse pour accéder au monde astral, pour communiquer avec les ancêtres, etc.
- ❖ Après la condition du secret, il y a une exigence qui n'est pas des moindre comme le stipule l'auteur : *alors toutes les femmes firent un serment*. Le serment est une promesse, un engagement de la néophyte, que tous les membres prennent afin de garder le secret et des respecter les préceptes de la caste. Ce contrat entre le membre et la caste, le membre et les entités sont passibles de mort dans les cas extrêmes, ou d'avertissement sous formes de maladies ou autres formes de dysfonctionnement physiologiques en cas de trahison de ce dernier.

En résumé, les femmes sous la houlette d'Ango Kada ont créé l'ancêtre, la toute première consoeurie féminine actuelle avec les caractéristiques encore observées tels que : la notion de réunion secrète qui ne réunit que les femmes appartenant à ce cercle, des slogans et chants repris en cœur par les membres de l'association, l'unicité de leur tenue vestimentaire, l'initiation et le prêt de serment qui conditionnent la réception d'Evu et fondent l'attachement et l'appartenance totale à la consoeurie, sans oublier l'allégeance à Evu Mana Bodo par le don de son corps, et l'introduction de ce dernier par les parties intimes de la femme. Voilà résumé les circonstances de la création de la toute première organisation exclusivement féminine et d'où découle à posteriori le *Mevungu* que nous étudions. Ainsi nous aurons comme concepts clés lorsque nous parlerons d'association féminine : un secret / réunion secrète, un but, un objectif commun, un habillement similaire, une initiation à la consoeurie, un serment qui est prêté devant l'assemblée, des chants et danses rituels, certaines parties spécifiques et symboliques du corps féminin, des lieux de réunion/culte.

Toutefois, nous ne clorons pas cette partie sans relever un fait qui est d'ailleurs d'actualité dans nos débats et la quotidienneté, celui du concept Evu. Ce dernier est associé à une utilisation négative, mais ce texte nous apprend qu'en réalité l'Evu est une connaissance, un savoir du mystère de la puissance des esprits, une science. C'est un esprit de questionnement

constat, d'équité, d'impartialité, d'éthique et de morale, de valeur et de respect de l'autre quel que soit sa condition physique, le respect de tous les règnes et ne surtout pas penser que l'homme est au sommet de la chaîne, car l'homme a montré ses limites et a besoin de collaborer avec ces règnes pour être l'homme « évolué » et « amélioré » dont on parle de plus en plus. Mais le texte mythologique étant une création humaine, il peut être encensant comme il peut être dégradant, c'est ainsi qu'en se greffant au texte d'origine, un autre texte montre dans quelle circonstance l'Evu en tant que science est devenu exterminateur de la race humaine. En réalité l'Evu dans sa conception première est connaissance, mais étant soumis à la loi de la dualité fondamentale bien/mal, sa polarité dépendra de son utilisateur et l'utilisation qu'il en fait. Après la mise en lumière d'un essai de compréhension de l'origine mythologique des associations féminines qui ne sont pas le *Mevungu* mais peuvent s'y apparenter, nous voulons nous atteler à trouver une source déiste du *Mevungu*.

V.2.LES ORIGINES DEISTES DU MEVUNGU CHEZ LES BETI

Loin cette fois ci d'un récit mythologique expliquant la naissance des associations féminines chez les Beti, nous avons puisé dans la structure propre à une grande partie des sociocultures négro-africaines dont les Beti ne font pas l'exception à savoir la religion, la classification panthéiste dans l'univers culturel beti sera le socle explicatif de notre démarche, et se présenterait comme suit :

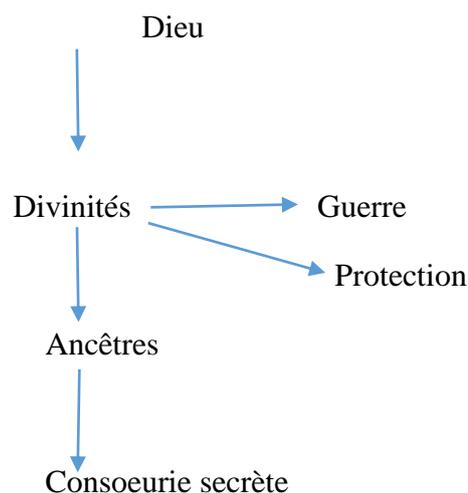


Schéma 3: classification des divinités

Les écrits historiques nous parlent d'un dieu unique, de monothéisme chez les Beti avant l'arrivée des colons. Ainsi selon que vous soyez chez les Beti ou chez les Bulu, la dénomination

de dieu est différente pour parler de la même personne, nous aurons donc *Zamba, ntondobe ou ntondobot* qui signifie « celui qui fait sortir l'homme », il est aussi connu sous le dénominateur de *nkombot* ou le créateur de l'Homme. Comme tout peuple environnant, le Beti reconnaît la présence de Dieu et tient un discours sur son origine, mais comme les peuples africains, le peuple beti pratique une spiritualité horizontale avec les entités qui l'entourent. De ce fait, ils reconnaissent l'existence de Dieu et des divinités, mais ne sont pas pliés à leur toute puissance parce qu'ils entretiennent une relation « d'entraide ». Les êtres humains auront besoin des compétences variées des divinités dans tous les aspects de leur vie aussi bien dans la santé que dans la protection, dans la richesse que dans la fertilité, etc., et en retour, les hommes alimentent leur égrégore, et les rendent plus vivants et efficaces à leurs demandes. Ces états de choses ainsi présentés nous nous rendons compte que les divinités ont chacun une fonction précise à jouer, un rôle à mettre en scène, bref chaque divinité a un champ de spécialisation qui entre en droite des besoins d'un univers culturel.

Si nous prenons donc en compte cet état des choses, et que nous nous disons que les divinités sont des entités un pile poil en dessous des Hommes, cela sous-entend que le pouvoir d'action de ces derniers est aussi grand et écliptique car considéré, comme des intermédiaires dans la chaîne au relais qui lie le créateur à sa créature. Vu le degré de pouvoir dont il est question en ce qui concerne les divinités et leur présence qui est continuellement requise auprès des humains, les génies ont personnifié, ont rendu tangible, concret leur existence auprès des humains en miniaturisant leurs pouvoirs qu'ils ont confié à un groupe restreint de personnes ayant des aptitudes requises et ayant reçu une préparation, une initiation adéquate pour connaître, manipuler, et transmettre ces savoir. De ce fait, les regroupements de personnes que sont les consoeuries « *contiennent en microquantité tous les éléments constitutifs du macrocosme* » des divinités, Mbonji Edjengèlè (200 : 119). Si nous appliquons le principe de la dialectique du partie pour le tout, nous verrons que les spécialisations dont font preuve les divinités sont retrouvés autant qu'ils sont dans le cahier de charge des consoeuries. *Ainsi toute partie d'un quelconque ensemble subsume en miniature ce que renferme le tout, [...], une chose ayant été en relation avec une autre en garde quelque trace, quelques aspects qui en fin de compte rappellent l'autre dans l'essentiel ou l'entièreté de sa nature* (Mbonji Edjengèlè 2001 : 119-120). La présence d'une multiplicité de divinités au sein d'une consoeurie donne matière à épiloguer, nous travaillerons à sortir un condensé explicatif à ce phénomène.

V.2.1. Le facteur holistique

Développer de cette façon, nous savons que les consoeuries secrètes sont égales aux divinités, car ces dernières sont subsumées dans l'ensemble par le pouvoir et les caractéristiques des génies. Si nous voyons les choses de cette façon et que nous savons que certaines castes n'ont pas qu'une seule fonction, serait-il possible que plusieurs divinités trouvent refuge ou soient représentées par une seule et unique association de femme sans créer la gabegie ? Toutes les divinités rassemblées au sein d'un corps sont-elles compatibles ? Pour répondre à ces interrogations nous convoquerons les concepts d'interdépendance, de corrélation entre les éléments d'une socioculture. L'interdépendance voudrait une relation d'apport, d'enrichissement, de complémentarité entre deux êtres de même nature mais jouant un rôle différent, ou entre deux êtres que tout oppose mais qui vive dans un même cadre malgré leur dissemblance et se complètent. L'holisticité, la globalité suppose le non saucissonnage des morceaux culturels qui se mettent ensembles soit à cause de leur objectif commun, soit à cause de leur indissociabilité, soit de leur complémentarité comme c'est le cas des rituels de fertilité auquel il est souvent joint celui de protection, car après le caractère florissant dû au rituel il va falloir sécuriser (blindage pour les humains) les bénéfices de ce rayonnement qui vont attirer les convoitise, soit de leur opposition comme c'est le cas des rituels de naissances qui ne dissocient pas des rites mortuaires, ou de leur nature évolutive etc. C'est ainsi que nous ne pouvons pas avoir des rituels de sanation sans faire intervenir le procédé expiatoire, ensuite se purifier par le rituel de purification pour enfin soigner l'individu malade. C'est dans cette mouvance que s'inscrit la présence de deux ou trois différents rituels au sein d'un seul et même réceptacle dans le but de créer la cohésion sociale et faciliter la vie et le bien-être communautaire. A la suite de l'essai explicatif sur la globalité, nous commanderons l'univers de la parole.

V.2.2. Le facteur intentionnel/ pouvoir de la parole

Continuant à surfer sur la vague de la totalité, nous pouvons pour avoir une vision nette de la cohabitation de plusieurs divinités en une consoeurie sans se marcher les uns sur les autres, utiliser le facteur intentionnel. Si nous expliquons cela donne ceci, étant donné que les divinités peuvent être considérées comme des compendiums de potentialités et de pouvoirs, elles ne sont pas reconnues pour un seul pouvoir, mais pour plusieurs en même temps tout dépendra de la circonstance, du contexte, du rôle, de la sanction et du besoin. Par conséquent, les femmes des consoeuries vont invoquer une divinité et c'est seule l'intention qu'elles vont développer à cet

instant qui va mettre à jour le pouvoir recherché par ces dernières au sein d'une multitude. C'est assimilable à une écorce, qui a plusieurs vertus mais si le traitant n'a besoin que de cette écorce pour traiter une maladie en particulier, il fera donc abstraction des autres vertus thérapeutiques de cette pelure, et prononcera des paroles spécifiques pour demander à la plante de n'extraire en premier que le principe actif de la maladie qu'il veut soigner.

Tenant aussi compte de l'holisticité comme la base de tradithérapie de santé, le tradithérapeute sait aussi qu'en plus de la maladie recommandée, l'action de la plante va subsumer cette partie, et s'infiltrer dans les parties du corps humains pour dénicher et soigner les maladies insoupçonnées. A la suite de cette explication, le concept a été lâché, celui de la parole. Le pouvoir de la parole à cet instant pour débayer la voie, et rester focalisé sur l'objectif à atteindre. Conséquemment à ce qui a été dit, nous pouvons dire que les femmes des consoeuries recourent à la même méthode à savoir celle d'user du pouvoir de la parole à un moment spécifique, afin de choisir un pouvoir spécifique à un moment donné pour exécuter une tâche. Dès lors, personne n'est supérieur à l'autre ; cet état des choses ne crée pas la pagaille et ne rompt pas la connexion entre les différentes divinités présentes, puisqu'elles ne vivent que pour l'intention formulée par leur appelant. Si l'intention est bonne ou mauvaise elles ne font que s'y prêter, elles évoluent un peu comme une télécommande à qui on donne des instructions et celle-ci exécute, c'est dans ce sens que nous parlons de polarisation du pouvoir des divinités en fonction du besoin qui se présente. A la suite du facteur intentionnel, nous continuons notre recherche de solutions explicative quant à l'existence d'une multitude d'entités au sein des consoeuries. Nous parlerons cette fois-ci du facteur communicationnel entre déités différentes cohabitantes au sein d'une même sphère spirituelle ou rituelle.

V.2.3. Le facteur communicationnel

Il a été démontré et prouvé que les arbres entre elles communiquent, il en est de même pour les animaux, pareillement pour les minéraux. S'il s'est avéré que les éléments des règnes animal, végétal et minéral communiquent de manière indépendante et par-dessous tout entre eux, en sera-t-il différent de ceux du règne divin ? S'il est considéré que la communication humaine est un truisme, comme deux vases ayant un le même liquide et partageant une base similaire et communicant ; c'est le liquide qui est dans le contenant qui est important, il est important que ce liquide soit au même niveau dans les deux vases peu importe la forme de ces derniers, ainsi la communication entre ces deux récipients peut être effective. C'est le cas des

divinités qui de prime à bord sont de nature semblable dans leur représentation chez les humains, ensuite évoluent dans une sphère et un monde commun dont ils connaissent les règles et les codes, enfin elles ont un but générique précis qui est celui en fonction de la consœur de veiller au bien être communautaire bien qu'elles aient des spécialisations qui vont dans le sens d'une finalité commune. Partageant ainsi tous ces acquis, nous montrons que les divinités communiquent bel et bien entre elles, mais il faut évidemment un maestro pour diriger tout ce potentiel. C'est la raison pour laquelle les femmes des consœurs sont là, car après un long processus de divination pour déterminer les causes de la maladie, puis un travail de nosologie effectué, elles savent quelle divinité convoquée et quelle parole conférée à cette instant sans toutefois léser et faire manquer d'activité aux autres entités. Une organisation structurée et répartie en fonction des circonstances, de l'environnement, de la difficulté en face, des enjeux, c'est ainsi que la présence de deux ou parfois trois entités est nécessaire pour venir à bout d'une difficulté rencontrée. A la suite du texte mythologique qui nous apporte une explication quant à la présence et l'exercice des consœurs féminines dans les univers culturels beti du Cameroun, ainsi que les rites et rituels s'afférant à ces castes. Nous avons relevé des organes spécifiques qui entrent in situ dans la réalisation des rituels mais qui trouvent leur origine dans la maquette mythologique telle qu'évoqué par Séverin Cécile Abéga. Ainsi nous aurons : la bouche, le cœur, le ventre et le vagin.

V.3. L'ETHNOLOGIE DES ORGANES DE POUVOIR CHEZ LES BETI DU CAMEROUN

Comme matérialisé dans le croquis plus haut, et si nous suivons l'ordre de transit du sacrum comestible et les multiples étapes considérées comme symboliques dont nous verrons d'ailleurs la sémantique au dernier chapitre de ce travail de thèse, mais avant d'y arriver nous verrons le rôle, la fonction manifeste et organique de ces organes.

V.3.1. La bouche

Encore appelée cavité buccale, la bouche est la partie débutante du tube digestif, elle permet le passage des aliments, mais aussi de l'air lors de la respiration. La bouche est composée des dents, de la langue, du palais dur et du palais mou. La cavité buccale est délimitée par les dents, la langue et les deux types de palais. Ces structures jouent un rôle important dans la première phase de la digestion : l'ingestion. Après avoir répertorié la structure osseuse, il est

important de préciser que la bouche est lubrifiée par les glandes salivaires qui produisent la salive. Ainsi, nous verrons que la digestion fait participer les éléments clés de la bouche sur lesquels nous reviendrons dans le cadre des rituels féminins ou des rituels qui s'y rapprochent. De ce fait, nous séquencerons la digestion en trois étapes que :

- La digestion mécanique débute lorsque les dents broient les aliments ingérés ;
- Le point culminant de cette étape est la mastication, le mouvement de la mâchoire y est sollicité et permet aux dents de mâcher, et d'émietter la nourriture en petits fragments afin de la rendre plus digeste. Vous l'aurez bien compris cette étape fait intervenir les dents. Après les dents, nous verrons un liquide tout aussi important dans les rituels en général et ceux liés aux femmes à savoir la salive.
- L'humidification des aliments par la salive produite par les glandes salivaires, favorise le processus mécanique et chimique de la digestion. La salive est composée à quatre-vingt-dix-neuf pour cent d'eau et de dix pour cent d'enzymes digestives que sont l'amylase et la lipase. L'eau que nous retrouvons encore sur le plan interne à la différence du liquide recueilli, toujours est-il que l'eau est omniprésente dans notre environnement, aussi bien en interne qu'en externe. La salive sert non seulement à humidifier les aliments, mais elle nettoie également la bouche, dissout les substances chimiques des aliments de manière à ce que nous en sentions les goûts, et contient des enzymes qui amorcent la dégradation chimique des aliments riches en amidon. Après la salive, intervient un organe et pas des moindres en la langue.
- La langue produit un bol alimentaire, elle rassemble les aliments mâchés en petite masse, le bol alimentaire, puis la déplace vers l'oropharynx. Ensuite, le bol alimentaire passe par le pharynx, l'épiglotte ferme la trachée et achemine le bol vers l'œsophage et les mouvements péristaltiques font progresser le bol alimentaire vers l'estomac qui fait déjà partie du ventre, un autre organe de pouvoir est mis à contribution.

Si nous nous résumons, nous avons trois organes qui structurent la cavité buccale que sont : la salive, les dents et la langue.

- La salive comme la majorité des flux qui constituent l'essentiel humain a un rôle dans les rituels. La salive est comme nous l'avons dit plus haut, permet d'humidifier les mélanges de plantes, écorces, ou argiles. Elle est aussi utilisée comme émoullient des combinaisons solides. D'un autre côté elle est signe d'approbation, de bénédiction et de transfert des capacités de la prêtresse à la néophyte. Etant donné que la salive est propre à chaque

individu, elle peut être usée de manière micro en l'absence de l'être humain macro à qui elle appartient pour tout type de rituel (sanation, envoutement, etc.). Dans d'autres cas, le fait d'éjecter de la salive, cela veut aussi dire que la personne renforce le pouvoir de ce qui est donné de bon cœur et avec la volonté, etc.

- Les dents, tout comme les ossements sont propres à chaque individu, et font l'objet d'un rituel de passage, lorsque les dents de lait tombent et laissent place aux dents de sagesse. Les dents sont éléments micro de l'ensemble macro que l'homme ou la femme. Donc avoir la dent d'une tierce c'est l'avoir dans son entièreté.
- La langue est le socle de la parole vivante. C'est elle qui agrmente la parole, elle est en même temps anéantisieur et neutralisateur par la parole des mauvais sorts ; elle est aussi source de malédiction et de bénédiction, mais pour cela elle doit passer par un rituel et recevoir un sacrum, soit par blindage, par vaccin, ou par manducation de certains aliments ou épices.

V.3.2. Le cœur

Le cœur est un muscle creux, situé au niveau du thorax entre les poumons et reposant sur le diaphragme. Ce muscle est une pompe ayant pour fonction de propulser le sang vers tous les organes de l'organisme. Le cœur est l'un des organes vitaux du corps, puisqu'il assure le rôle de pompe pour permettre la circulation sanguine. Il propulse le sang dans tout l'organisme, et assure ainsi l'alimentation en oxygène de tout le corps humain. Qui dit cœur dit sang, l'un des flux humains les plus symboliques et représentés dans les rituels principalement avec, le sang des animaux comme éléments sacrifiés pour apaiser le courroux ou nourrir les entités, mais aussi et surtout le cœur des jeunes animaux servi sur un plateau en bois lors des rituels sacrificiels ou de chance, de prospérité, de charme, de domptage d'une foule nombreuse, etc. Ça peut aussi être le sang d'une chèvre, d'une poule, etc. Parmi les flux présents dans le cœur et qui sont utilisés pour les mêmes fins que le sang nous pouvons compter : la salive dans la bouche, la sueur par les pores de la peau, les pertes blanches par la vulve/vagin, les larmes par les yeux, le cérumen par le conduit auditif, le lait maternel par le sein, le sperme par le pénis de l'homme, les urines. Au sujet de l'urine, loin d'une urinothérapie conventionnelle qui consiste en le fait de boire de l'urine afin d'éliminer certains maux présents chez l'Homme. Cette pratique n'en est pas éloignée, car elle consiste à recueillir toute la nuit les urines et d'y adjoindre de l'eau en prononçant des paroles libératrices, de déblocage, etc. La question que nous nous posons, est de savoir comment un liquide qui sort du corps humain, qui est considéré comme déchets est capable de débloquer ou de purifier ? Dans un temps, il actualise le côté déchet et potentialise

l'aspect thérapeutique et vis-versa. L'urine n'adopte pas une polarité de manière définitive, les multiples polarités qui peuvent être siennes aussi nombreuses et contraires soient-elles se complètent. Il en est de même pour le lait maternel qui est à la base destinée à la nutrition du nourrisson, mais peut également recourir à ce même lait pour les problèmes ophtalmologiques, ou liés au conduit auditif, des otites, etc. Les pertes blanches sont considérées comme, neutralisateur contre les morsures de serpent, lorsque ce dernier est recueilli en faisant sa toilette à la première lueur du jour et quand la situation l'exige. La fonction du cérumen n'en est pas trop éloignée. Les larmes humaines quant à elles, sont recueillies auprès d'une personne ayant fait du mal à ses semblables et qui, à la fin de sa course sur terre confesse, les larmes de cet instant sont recueillies pour un rituel de repentance, d'expiation, etc. Dans la suite des organes de pouvoir, nous poursuivons avec le ventre et ses corollaires.

V.3.3. Le ventre/ l'utérus/ le nombril

Le ventre est utilisé ici, pour signifier cet ensemble dans lequel il est important de citer l'utérus et le nombril. L'utérus est une poche prévue pour accueillir un embryon, et favoriser son développement. La muqueuse interne de la paroi appelée endomètre est sensible aux hormones féminines. Au cours du cycle menstruel, l'épaisseur de l'endomètre augmente pour faciliter l'implantation du futur embryon. L'utérus est situé au niveau du bas ventre, a globalement la forme triangulaire, nous retrouvons ici aussi la forme du triangle qui est quasi omniprésente quant à l'ethnographie des lieux de célébration des rituels féminins aussi bien chez les Basà'á, les Manguissa, que les sociocultures de l'Ouest Cameroun. Selon les scientifiques, l'utérus féminin en dehors de la contraction d'une grossesse mesure environ quatre (04) centimètres sur huit (08), là encore des chiffres pairs qui selon les architectures culturelles étudiées renvoient à la femme, nous le verrons dans les détails au chapitre sur les représentations culturelles liées au sacré initiatique féminin. Dans le cas des rituels féminins, les femmes des consoeuries du *Koo* et du *Mevungu* dernières mettent l'accent sur les femmes dont l'utérus a déjà porté un enfant, parce qu'elles ont des rituels spécifiques qui ne sont propres qu'aux femmes dont la maternité a été confirmée, bien que nous trouvions dans ces rangs des femmes, qui ne sont passées par ce préalable, mais occupent de hautes fonctions. Le nombril quant à lui, est une cicatrice au milieu du ventre qui a relié l'embryon à sa mère, c'est par ce lien que les échanges entre la mère et le bébé à venir se faisaient, des interactions alimentaires, en oxygène. C'est un lien indestructible entre la maman et son embryon, l'importance du nombril est encore plus appréciable quand nous savons qu'il y a un rituel précis et d'une importance capitale pour le devenir de l'enfant, que la famille exécute lorsque le nombril de l'enfant « tombe ». Nous ne saurons parler du nombril

sans parler d'un autre organe qui n'est pas moins important à savoir le placenta. Il est tout aussi présent chez les animaux que chez les Humains. La preuve les animaux après expulsion de leur petit mangent le placenta, ce comportement de placentophagie a soulevé moult interrogations et suscité des hypothèses telles que : c'est un moyen de récupérer les protéines, fer, vitamines et oligoéléments par la femelle au moment où elle en a le plus besoin pour la lactation. Ou encore le fait de manger le placenta pourrait être un moyen de ne pas attirer les mouches, insectes pouvant colporter des microbes, tout en limitant le risque d'attirer les prédateurs, les charognards ou les animaux de la même espèce.

Chez les êtres humains par contre, ce placenta n'est pas consommé, il est soigneusement enterré dans un lieu tenu secret, et connu par une ou deux personnes de la famille, afin de remarquer le lieu d'enterrement car plus tard il peut être utilisé pour un quelconque rituel. Il est enterré en contact avec la terre où il pourrira et retournera à la terre mère. Pour d'autres c'est une mort symbolique de la mère et pour d'autres, c'est le lien qui va lier la mère et le fils même au-delà de la vie physique. Le placenta est soigneusement enfoui afin que, l'odeur n'attire ni chien ni chat et que ces derniers ne déterrent et ne consomment ce placenta. Étant donné que le placenta a une part de la mère et une part de l'enfant, il peut être utilisé pour le bien comme pour des pratiques mettant en danger la vie de ces deux êtres ; c'est la raison pour laquelle le lieu mais surtout la personne qui va réaliser ce rituel doit être quelqu'un de confiance, et accompagner d'une tierce autre personne initiée ou pas, afin de s'assurer qu'un morceau de placenta ne soit dissocié de l'amas pour une quelconque raison. Nous voyons donc que par cette description, l'utérus est une spécificité féminine de par son anatomie, sa forme et les chiffres s'y afférant. Nous verrons donc comment, ces organes sont transférés dans les rituels des communautés étudiées. Les rituels comme toute réalité culturelle s'appuient sur un raisonnement analogique, ce sont ces mêmes propriétés qui sont appliqués dans les rituels de mariage afin, de créer un lien indissociable entre le mari et sa femme, certains iront jusqu'à parler d'un lien de dépendance. La parole étant au centre de tout rituel, il est de coutume de combiner le nombril de la femme au flux tel que le sperme de l'homme en y ajoutant quelques arcanes matériels sans oublier les paroles pour sceller une union et vis-versa.

V.3.4. Le vagin/la vulve

Pour mieux expliciter la fonction de la vulve et du vagin, nous prenons exemple d'une maison fermée qui représente le corps de la femme et une chambre secrète qui est synonyme d'utérus, pour y accéder il faut passer la porte qui est la vulve, pour cela il faut avoir une clé, un

code. Tant bien même lorsque vous parvenez à entrer il faut longer le couloir du vagin qui mène au coffre-fort qu'est l'utérus et là encore, il va falloir s'accrocher. Le vagin peut donc être considéré comme le parcours à traverser pour arriver jusqu'au graal, ou à la découverte de la vérité. Dans le récit explicité plus haut, il est certes question de la femme, mais aussi de l'homme en tant compagnon et pourvoyeur alimentaire de la femme bien que la situation ait momentanément changé, avec l'arrivée d'Evu Mana Bodo qui s'est chargé d'approvisionner la femme en viande. Cette réciprocité dans les relations humaines et de couples s'est vite transférée dans l'interaction entre consoeurie masculine et féminine comme le préconise le dualisme homme-femme, l'un ne pouvant évoluer sans l'autre.

V.4. LE DUALISME CONFRERIQUE CHEZ LES ETON/MANGUISSA

L'accent est certes particulièrement mis sur les Eton parce que c'est l'un des univers culturels faisant partie du grand groupe beti ou nous avons pu recueillir des informations qui sous-tendent la performance du *Mevungu*. La formulation du titre de cette partie désigne à souhait la teneur que nous voulons lui donner, c'est-à-dire de montrer l'interdépendance qui existe entre les consoeuries féminines et masculines. Cette interconnexion ne s'arrête pas uniquement dans le fait que la compréhension de l'un ne peut que se faire s'il est mis ensemble avec l'autre et vice versa d'où, l'annulation de la méthode de segmentation, de découpage, ou même de regroupement par pôle pour comprendre le fonctionnement d'une pratique culturelle. Cette relation de réciprocité s'observe aussi dans la constitution des différentes antichambres, grades ou épreuves que les membres de ces consoeuries doivent surmonter pour arriver à la plus haute chambre initiatique qui est respectivement le *Mbo'n* chez les hommes et le *Mevungu* chez la femme.

Pour mieux nous acquérir du contenu et de la hiérarchisation au sein de ces organisations, nous avons fait appel aux travaux de Benjamin Menyengue (2019) qui nous présente l'organigramme de la gradation des consoeuries masculines chez les Beti. L'organigramme se présente comme suit, « *EWOWOLO a pour rôle de laver les patients, les victimes ou les demandeurs du rite (...), MESSONG contrôle la vérifiabilité des essences de la forêt (...), SESALA et MELAN s'occupent de la purification pour guérir des conséquences après la faute de l'inceste (...), NGUI assure la protection du MBO'N, il joue aussi le rôle de chef de protocole, MBO'N est la sommité de l'organisation* Ce que nous devons savoir ici est que, cette stratification telle que présentée par l'auteur peut être dissoute sous l'effet de deux trajectoires

explicatives. Toutes les différentes consoeuries qui se situent en dessous du *Mbo'n* et le *Mbo'n* lui-même sont des castes indépendantes ayant une organisation propre à elle-même, c'est-à-dire des normes qui garantissent le passage d'un niveau de connaissance à un autre, des rituels qui renforcent ce changement de grade, des honneurs dus au nouveau relais de responsabilité.

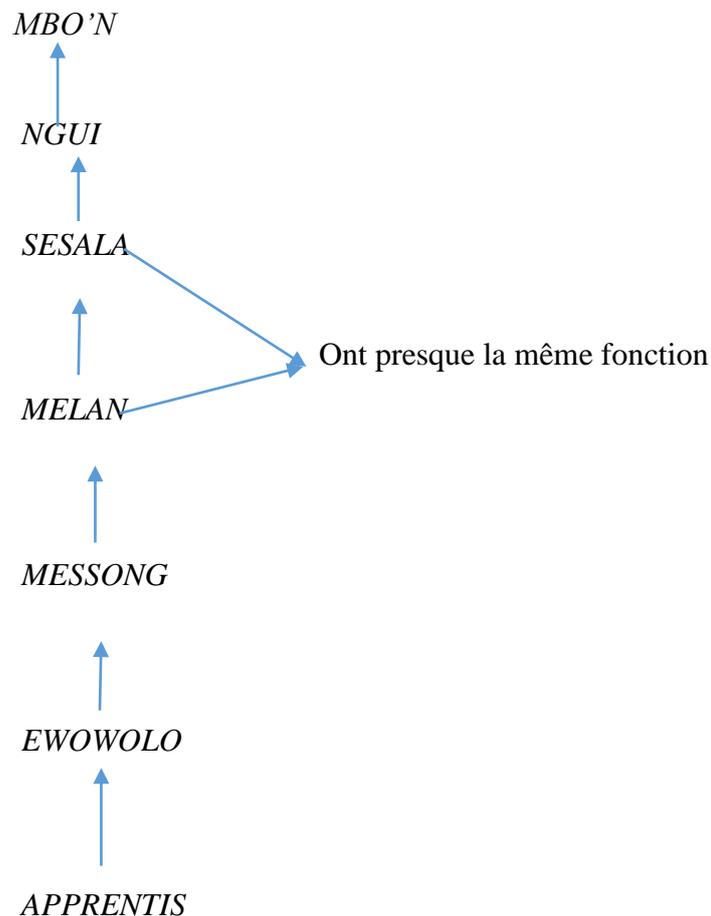


Schéma 4: la gradation des consoeuries masculines chez les Beti

Cependant dans l'optique d'établir un échelonnement dans la société en fonction des rôles de chaque consoeurie, mais surtout la prise de parole et de responsabilité en face d'un cas quelconque dans la société en terme rituel. Contrairement à l'imagerie populaire, le *Mbo'n* n'est pas une consoeurie dont les multiples étapes sont ceux cités ci-dessus pour atteindre le paroxysme rituel. Ces cercles ésotériques dont les multiples usages ont été dévoilés, ne sont réservés qu'aux initiés dont le choix se fait soit par transmission familial, soit par adoption sociale comme cela est le cas dans toutes les autres cultures.

Face à cette dualité qui caractérise les phénomènes culturels, ceux confrériques ne sont pas en reste ; et dans la continuité de la saisie notionnelle et hiérarchique de la consoeurie masculine, nous allons présenter avec le même auteur l'organisation des consoeuries féminines chez les Beti.

Benjamin Menyengue (2019) : *les apprentis ou initiateurs sont spécialisés dans la recherche et la cueillette des essences ; l'ekeng est spécialisé dans les séances de lavage pendant les rites (...), l'ekoumesse qui analyse et contrôle les essences de la forêt ramenées par les apprentis (...), kahal sont celles qui protègent les initiées du Mevungu (...), le Mevungu est le sommet en terme initiatique et rituel* ».

Montrer la présence dans la culture beti des consoeuries féminines et masculines n'expliquent toujours pas le pouvoir de la femme, tant bien que nous sachions que le pouvoir de la femme dans ce contexte est porté par les institutions ; et par institutions nous entendons cercles ésotériques. En plus de la gémelliparité qui voudrait qu'un élément ne se conçoive pas sans son contraire, les castes féminines (surtout la plus élevée, c'est-à-dire le *Mevungu*) ont de spécial que, la reine de ce mouvement représentant son tout confrérique assiste toujours au rituel de sortie du dignitaire de chaque consoeurie masculine suscitée, mais le contraire est impossible. C'est cette initiée du *Mevungu* qui finalise le rituel de sortie du membre de ladite consoeurie, c'est encore elle qui sécurise le lieu de la cérémonie, et c'est toujours elle qui sert de pare-balle contre toute éventuelle attaque pendant la cérémonie de sortie du dignitaire ou de présentation de ce dernier. La binarité interactionnelle dont il est question s'explique par le fait que ces castes sont indépendantes des uns et des autres mais restent complémentaires, parce que faisant parties d'un ensemble indissociable aussi bien pour la compréhension de la réalité culturelle, mais aussi pour la bonne marche communautaire. Toujours en accord avec nos dires, nous constatons que le *Mevungu* occupe une place aussi fût-elle dans ces organisations, c'est ce que nous verrons par ailleurs dans la suite de notre travail avec les propos de Ngono (Entretien du 29/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga).

Il faut savoir que chez les Manguissa, chaque consoeurie s'occupe de ses charges, aucune caste n'intervient ou n'interfère dans les tâches d'une autre caste, à moins d'y avoir été invitée comme c'est généralement le cas lorsqu'il y a initiation ou sortie/ fin de cursus initiatique d'un grand dignitaire. Les femmes du Mevungu sont conviées au début et à la fin de la cérémonie, elles n'assistent jamais à toute la cérémonie car les hommes préservent leur magie comme nous le faisons aussi. Après quelques rituels de purifications au tout début de la cérémonie, les femmes du Mevungu représentées par une femme de rang supérieur en fonction du type de cérémonie. C'est ainsi que la femme va s'asseoir à même le sol, juste soulever le kaba ou l'enlever complètement cela sera en fonction de sa convenance lorsque c'est fait, elle écarte ses pieds et appelle l'individu qui subit les rites, il se met à genou en face d'elle et d'un geste de la

main, le fait entrer dans le tourbillon de son vagin et de là il atteindra le centre, le commencement de toute chose, c'est ainsi qu'il sera un homme nouveau et pourra continuer les autres rituels avec ses pairs et la femme du Mevungu pourra partir pour ne revenir plus tard.

Ce passage montre encore la distanciation qui existe entre ces castes, mais aussi permet de reconnaître que telle consoeurie peut compléter notre rite, ou dans ce rituel tel que le faisait nos aïeux, les femmes avaient une place importante car : elles l'ouvraient le rituel, le fermaient, et enfin sécurisaient l'aire de présentation du nouveau dignitaire et sa délégation. Nous verrons tous ces étapes en suivant le cheminement prescrit, maintenant va nous décrire la fermeture du rituel par la femme du *Mevungu* :

Lorsque le messager de la consoeurie masculine fait appel à la prêtresse, nous comprenons toutes que c'est pour la fermeture du rituel. La pythie arrive dans la case sacrée et toute le monde sort, elle se tient debout devant le récipiendaire, ce dernier se met à genou et elle de se pencher vers lui et de faire un geste d'ingurgitation de l'homme. Ce dernier va aller se loger dans le ventre de la prêtresse et se baigner dans la sphère d'énergie qu'il va y trouver. La matriarche connaît le bon timing pour le faire sortir sans en abuser. Lorsque c'est le moment par un geste de régurgitation l'homme sort et se met à genou devant la prêtresse ; elle lui pose les deux mains sur les épaules et prononce des paroles incantatoires, quelques minutes plus tard c'est la fin du rituel. Elle fait appel aux autres membres de la caste de rentrer, et la procession vers le public assis qui attend la sortie du nouveau membre peut commencer. La pythie est en tête de la procession généralement en guise de protection, de pare-balle contre d'éventuelles attaques invisibles sur une parcelle qu'elle a préalablement sécurisé de part en part pour ne pas être surprise ou qu'un élément ne lui échappe et puisse venir gêner la cérémonie. (Ngono, entretien du 29/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga).

La prégnance du *Mevungu* n'est plus à démontrer quant à son caractère nécessaire, voire vital dans les rituels masculins et mixtes, nous le verrons en profondeur avec la séquence qui arrive par la suite. Le paradoxe qui existe autour de la notion de relais, de transmission du sacrum initiatique féminin chez les Manguissa est la même rengaine dans toutes les sociétés offrant les mêmes prestations initiatiques et rituelles. Cette ambivalence se présente comme suit : l'éducation de la femme et de la jeune fille s'est vue biaisée à un moment de l'histoire avec l'introduction des facteurs extérieurs liés à la modernisation ; ce qui implique la non transmission des valeurs d'antan qui faisaient le soubassement, le fondement rigoriste de l'apprentissage de la jeune fille. Face à cette réalité les matriarches ne veulent plus transmettre leur savoir à une génération désossée de toute matrice culturelle, morale et éthique. D'un autre côté, si les prêtresses ne transmettent pas et meurent avec cette connaissance, l'institution dépérit et laisse place à un dysfonctionnement dans l'organigramme social des Manguissa, et de ce fait, le désordre social va naître et une pléiade de maladies avec, comme on en voit de plus en

plus. Que faire ? À part reconstituer le corps originel de la fragrance initiatique féminine chez les Manguissa à travers l'adhésion des jeunes filles, mais surtout une ouverture contrôlée.

Parlons dès à présent d'un peuple conquérant comme celui des Manguissa qui a eu à soumettre d'autres peuples et dont le complexe culturel actuel est la somme, l'addition du sacrum des peuples conquis ce qui fait d'ailleurs la richesse de son patrimoine matériel et immatériel, nous avons nommé le peuple bamoun. Les Bamoun puisqu'il s'agit d'eux , nous exposeront leur vision, la place qu'ils accordent à la femme, son imprégnation dans la vie initiatique et rituelle du royaume dont on sait très regardant sur cet aspect ; car ils ont d'ailleurs par des regroupements manifestes fait connaître un pan de ce savoir rituel aux peuples environnants et au reste du monde par l'organisation des festivals où il est question d'exposer le savoir architectural de ce peuple mais également et surtout la gestion du pouvoir du sultan contrôlée par des sociétés secrètes aussi bien masculines que féminines.

CHAPITRE VI

L'ETHNOGRAPHIE DU NICHOIR INITIATIQUE FEMININ DANS L'ARCHITECTURE SOCIALE DES MANGUISSA

Comme la majorité des peuples vivants dans la sphère centrale et méridionale du Cameroun, les Manguissa ont développé des ethnométhodes propres à l'environnement qui les a accueillis, les a vus naître, et qui les voit prospérer. C'est ainsi que par le flux des migrations et des emprunts, leur créativité et leur vision du monde ont été modifiées, mais il en est de l'immuable, de l'intemporel des pratiques et réalités culturelles telles que les associations confrériques d'hommes, de femmes, d'hommes et de femmes, ou encore des relations qu'entretiennent l'Homme et son créateur, l'homme et son environnement, l'homme et son semblable, etc.

Face à la recrudescence des difficultés quotidiennes d'origines diverses, des groupes, classes de personnes, une certaine élite par des procédés que nous verrons tout au long de cette partie ont été « choisis » et « préparés » pour apporter des solutions aux situations des moins et des plus incompréhensibles au commun des hommes. Parce que personnifiant les ancêtres ou les entités au travers de leur caste, ou association confrérique, encore appelées consoeuries, organisations confrériques, loges, ou encore sociétés secrètes, sont de nature soit masculine, féminine, ou même mixte. Dans le cadre de notre travail de recherche, nous nous appesantirons sur les consoeuries essentiellement féminines avec un accent particulier sur le *Mevungu*, pas pour dire que les autres consoeuries n'ont pas de poigne analytique, mais parce qu'elles sont d'ordre spécifique, le cas du *Ngas* qui est essentiellement axé sur la partie militarisée, et les membres de cette branche se retrouvent pour la plupart du temps dans le *Mevungu*, tandis que le *Mevungu* est complet et holistique et recèle en son sein toutes les spécialités des autres castes.

VI.1. LE MEVUNGU

La pratique et le vécu du *Mevungu* dans le nid culturel manguissa a longtemps été un sujet de réflexion pour les chercheurs, religieux, et même de simples profanes qui veulent expérimenter ce qui se dit sur cette réalité culturelle. Cette exploration dans ce champ de recherche a donné lieu à plusieurs conceptions définitionnelles et explicatives en fonction du but recherché, de la fonction à lui attribuer, ou de la démonstration à lui faire. Ainsi nous aurons une salve de décompositions d'auteurs qui, malgré leur distincte fragmentation du concept, tombent tous d'accord, ou sont tous unanimes sur l'essence même de cette particule culturelle que sont le pouvoir et la puissance. Bien que le terme puissance n'étant pas de meilleure assimilation pour l'action culturelle, elle a sa place dans la description de l'œuvre matérielle de cette caste. Le facteur pouvoir étant doublement mis en évidence chez les chercheurs que nous avons pu dénicher, attire notre attention sur la source, l'origine de ce pouvoir chez les femmes du *Mevungu*. Ici aussi les avis divergent, pour d'aucuns elles (les membres du *Mevungu*) tirent

ce pouvoir du fait de l'attribution à certaines parties de leur corps un pouvoir spécial et ceci se manifeste lors de leurs cérémonies sacrées et secrètes. Nous l'avons vu, du moins nous avons essayé d'en connaître le réel contenu épistémologique dans le chapitre sur l'origine des associations féminines en général et du *Mevungu* en particulier. Pour d'autres, c'est le facteur pluriel, c'est-à-dire la mise en commun, la mise en association, en consoeurie qui procure à ces femmes du *Mevungu* ce pouvoir. De tous ces points de vue, nous verrons si l'une ou l'autre tient la route, ou même si ces deux éléments explicatifs sont éligibles pour une meilleure clarté analytique. C'est à la suite de cette délectable mise en bouche que nous allons vous présenter la vision de deux auteurs sur le fait *Mevungu*.

Pierre Alexandre décompose le terme *Mevungu* en deux vocables que sont : « *mevul* » qui s'explique par « toison pubienne de la femme » et « *ngul* » qui signifie « force, puissance, pouvoir ». Il rejoint ainsi la pléiade d'auteurs qui attribue le pouvoir de la femme à ses organes génitaux, son sexe. La simple décomposition du terme *Mevungu* nous met d'entrée de jeu sur une piste des plus intéressantes, celle du caractère caché et spécialisé dans tout ce qui est féminin, caché parce que le pubis est caché sous les vêtements aussi bien pour les hommes que pour les femmes que l'on ne découvre que lors des ébats intimes. Donc les termes intimité, caché, pudique, secret, toutes ces caractéristiques nous les retrouvons dans le culte, le rituel proprement dit. Donc à part l'aspect mythologique, nous pouvons aussi entrevoir une esquisse d'explication quant au sacré initiatique *Mevungu*.

Dans le même ordre d'idée, pour Pierre Mviena le terme *Mevungu* est plutôt reparti en trois temps que sont : « *me* » qui fait état de la pluralité à savoir les, des, (impliquant l'idée de prospérité, d'enrichissement, de multiplication) ; puis « *vul* » qui s'explique par le poil, mais restons toujours au niveau de l'anatomie de la femme, d'une partie en particulier celle du sexe de la femme, on pourra parler du poil pubien, ou de celui des aisselles ; tandis que « *ngul* » veut dire force, puissance, pouvoir, si nous explicitons bien, il s'agit de la puissance, du pouvoir du poil en gros, le pouvoir du vagin car c'est là où se situent les poils indiqués. Ici la notion de restriction plurielle des femmes se dessine déjà avec la signification de l'expression « *me* ». Cependant ce qui est encore plus important c'est la notion de pouvoir qui intervient dans la multiplicité et la diversité des femmes. Les deux auteurs malgré le saucissonnage sémantique qui est le leur, se rejoignent sur le fait de certaines parties du corps de la femme plus saillantes que les autres, et ces parties ont un lien étroit avec le pouvoir que l'on reconnaît aux membres de cette consoeurie. Nous aurons beau nous poser moult questions sans toutefois arriver à des supputations qui n'auront aucune valeur scientifique et seront du ressort de l'empirisme si nous

ne relient pas cette segmentation aux textes d'origines, aux corpus mythologiques et anthropogénésiques du peuple manguissa. Mais lorsque nous remontons plus haut au chapitre sur les origines des sociétés secrètes dans l'univers culturel manguissa, nous voyons aisément pourquoi le vagin, la partie génitale de la femme a une place symbolique dans les rituels de *Mevungu* avec le mythe d'Evu Mana Bodo.

Deux concepts (dont l'importance n'est pas à négliger puisqu'ils constituent avec quelques autres l'ossature de cette partie sur les Manguissa) reviennent sans arrêt chez ces chercheurs, il s'agit entre autres du poil que nous engloberons dans le vagin bref, le sexe de la femme et pouvoir/puissance. Les deux dernières expressions que sont puissance et pouvoir prêtent à confusion aussi différents soient-ils, tant sur le plan sémantique que symbolique. Ces locutions peuvent être opposées mais sont complémentaires dans la matérialisation de l'être du *Mevungu*. Mais quelle est donc la différence entre le pouvoir et la puissance ?

La puissance est une capacité mesurable, un effet physique visible, elle peut aussi être perçue comme un degré de pouvoir mesurable. Tandis que le pouvoir est la capacité de faire quelque chose. Nous irions même jusqu'à dire que le pouvoir est la source de la puissance, elle n'est pas quantifiable contrairement à la puissance, elle est la capacité de faire poser un acte à une personne. Elle est généralement attribuée aux institutions aussi bien étatiques qu'ethniques comme c'est le cas du *Mevungu*. Le *Mevungu* s'est vu attribué beaucoup de mérite du fait de sa participation à plusieurs domaines de l'architecture culturelle des Manguissa, d'où la pluri-représentativité qui est la sienne dans ces univers culturels. De ce fait, Le *Mevungu* se présente donc comme :

- ❖ Une philosophie de vie axée sur la connaissance approfondie et le respect du corps de la femme considérée comme outil de travail, source de sanation et de bénédiction ;
- ❖ Un mode de vie qui intègre les valeurs communautaires régissant la conduite de la femme, mais aussi formule ou méthode de pensée intégrant les enseignements liés à la consouerie *Mevungu*.
- ❖ La science de la connaissance approfondie de la constitution ontologique de la femme, ce qui fait d'elle une femme sur le plan physique et immatériel.
- ❖ Une force de la nature dont ses représentants terrestres sont les femmes du *Mevungu*, force qui tire sa source de la terre et des éléments environnants.
- ❖ Des danses et des chants sacrés.
- ❖ Une organisation confrérique dont le *Mevungu* est le dernier stade d'instruction.

- ❖ Une institution de formation de la jeune fille, de la femme, et de la personne âgée à la connaissance et à la transmission des valeurs ancestrales endogènes et confrériques.
- ❖ Des rites et rituels de purification, de sanation, de protection, de fécondité, etc.
- ❖ Un lien, une chaîne de solidarité, de fraternité entre les reines des différents villages, clans et familles.
- ❖ Des plateformes d'échanges, d'entraides, de soutien, de réconfort, mais surtout d'apprentissage.
- ❖ Le trait d'union, la passerelle qui relie les entités aux humains.
- ❖ Un hymne à l'ennoblissement, à la fécondité légendaire de la femme en général et celle de la femme du *Mevungu* en particulier.

Comme tout artefact ou mentifact attribuant à une minorité un pouvoir, le *Mevungu* présente un aspect polysémique et multi-symbolique.

VI.2. LE MULTISYMBOLISME DU MEVUNGU

Le *Mevungu* est considéré comme plusieurs en un, dans l'exécution de ses différentes tâches dans la communauté qui l'accueille. La complexité à repartir ce continuum d'arcane hérité de celles qui les ont précédés et calqué sur un parangon archétypal en multiples secteurs de la quotidienneté communautaire a été celle d'avoir peur de ne pas suffisamment pouvoir extraire les affectations de sens et de symboles sous-tendant chacune des sections.

Ainsi nous aurons le *Mevungu* comme rite et rituel.

VI.2.1. Le *mevungu* comme un rite/ rituel

Le rite du *Mevungu* n'est pas convoqué de manière anodine, ou de manière répétitive pour des trivialités qui peuvent être résolues par tel ou tel initié. Il faut que les raisons pour lesquelles on le convoque soit pour le bien communautaire ou pour une extrême urgence sur le plan personnel.

VI.2.1.1. Les Raisons de la convocation du rite *Mevungu*

Le rite du *Mevungu* ne se fait pas de manière anodine, il faut une raison, un motif de la plus grande importance pour convoquer cette cérémonie. Après observation, plusieurs mobiles peuvent être considérés comme étant majeurs ou nécessitant une aide urgente parmi tant d'autres qui ne sont pas pour autant mineurs. Le rite est organisé soit de manière individuelle, soit de manière collective. Parmi les motifs qui expliquent la convocation de ce rite, nous avons :

La sécheresse prolongée et mauvaise récolte. Comme la majorité des peuples qui vivent du produit de la terre sous toutes ses formes, les catastrophes naturelles telles que les inondations, la sécheresse prolongée et bien d'autres sont compréhensibles si elles sont dues à un dysfonctionnement climatique, mais si c'est le cas contraire c'est-à-dire provoquées par une tierce personne, le rite du *Mevungu* est convoqué pour implorer la clémence, la pitié des divinités pour faire tomber la pluie. S'il s'agit de la sécheresse, que cette pluie puisse libérer les bourges de semences emprisonnées par les forces de la terre qui ont été souillées par des actions individuelles ou communautaires. Cette colère a été baissée par des rituels qui ont nécessité des offrandes, des sacrifices, et des libations des pythies afin d'apaiser l'ire des esprits souterrains.

L'absence de gibier et de poissons. Les femmes étaient implorées de performer le rite lorsque les forêts manquaient de gibier, et que les cours d'eaux étaient vides de poissons. C'est ainsi que le village se plaignait de mourir de famine. C'est alors que ces prêtresses en communion avec les éléments des différents règnes venaient célébrer ce rituel pour que la terre et les eaux libèrent les animaux qu'elles ont emprisonnés dans leurs entrailles. Les gibiers sont des mets de choix en général. Certains animaux sont encore plus prisés que d'autres et sont cachetés d'un interdit de consommation pour une classe de personnes dans les communautés. Tellement appréciés, nous retrouvons ces animaux sous un schéma culinaire presque identique d'accommodation chez les Bulu où il est consommé dans une sauce au fruit de mango « *ndò* » avec comme aliment de base le « *ntùba* » ou « plantain mûr additionné de plantain non mûr et pilé dans un mortier afin d'obtenir un mélange homogène », accompagné d'un vin de palme, de l'odontol (liqueur obtenu par fermentation du maïs), ou du vin rouge. Chez les Beti, il (gibier) est tout aussi affectionné car accompagné de manioc comme aliment de base, et des mêmes liqueurs que les Bulu.

Pour connaître la prégnance de la consommation du gibier chez les Beti, il n'y a qu'à se référer aux textes d'origines existants, nous constaterons toujours la présence des catégorisations sociales dans lesquelles ne pouvaient pas manquer les chasseurs. Mais aussi toujours dans ces contes, des personnages clés ou périphériques avaient toujours une inclination poussée pour de la viande de brousse. Prenons l'exemple de Beme un conte Maka (les Maka qui d'après leurs origines peuvent se considérer comme les Beti),

Beme était un homme qui passait son temps à berner tout le monde car il pensait être plus intelligent que les autres, mais finit par mourir à cause de son égoïsme, mais surtout de son amour pour le gibier, en particulier celui d'éléphant. Quel autre exemple plus flagrant et plus illustrateur que celui du texte des origines d'Evu Mana Bodo où c'est l'amour d'Ango Kada

pour le gibier qui l'amena à faire la rencontre d'Evu Mana Bodo et acquérir le savoir et le pouvoir des esprits afin de dire que ce qui nous affectionne outre mesure ne nous entraîne pas forcément dans les sentiers de la perdition. La pêche quant à elle est aussi présente, car elle était l'activité d'une personne isolée, mais de plus en plus des regroupements de femmes qui pêchaient à l'écope, en faisant des barrages à l'amont et à l'aval d'un cours d'eau, et à base de l'écope chassaient l'eau pour ne garder que le poisson dans cet espace.

Les maladies de plus en plus rebelles au traitement habituel ou conventionnel. Lorsqu'un traitement était/est administré de manière récurrente à une ou à un nombre indéterminé de personnes pendant une épidémie, ou de manière constante dans la quotidienneté des habitants, et bute à une résistance, qui malgré plusieurs applications de la même cure, ou trouve insatisfaction auprès du patient d'un lieu précis, mais donne satisfaction à des patients sous d'autres cieux, le problème est posé, pourquoi le même traitement avec les mêmes composantes fonctionnent ailleurs et même dans les villages environnants et pas ici ? Cela amène donc le tradithérapeute de santé à se poser des questions. C'est ce combiné de faits qui pousse le tradithérapeute de santé à recourir à d'autres moyens qui sortent du cadre instantané de la manducation, de l'application des pommades, de l'absorption des décoctions, des purges, etc., pour embrasser d'autres procédés moins basés sur la lecture des symptômes, mais plus sur la méthode divinatoire, la connexion avec les ancêtres et la communication avec ces derniers, afin de connaître le réel nœud de l'occurrence de certains faits au sein de la société. Alors, il faut passer par le biais passer par biais des rites et rituels, ou sacrifices, etc. Tout dépendra de ce qui en ressortira de l'échange entre le tradithérapeute de santé et les ancêtres, les divinités.

Les femmes sont de plus en plus infécondes, ou perdent soit au début, en cours ou après délivrance de leurs bébés. Tout comme l'éducation, l'entretien génital et la gestation des femmes font partie des activités régaliennes des femmes du *Mevungu*. Qu'elles soient membres de la consoeurie ou pas, la majorité de ces femmes était suivie par la consoeurie à cette étape de leur vie et regroupée en école pour un suivi efficient. C'est pendant ces consultations incessantes que les femmes de la consoeurie peuvent constater une recrudescence d'identiques symptômes annonciateurs de débilites pouvant conduire aux décès. C'est dans cette optique qu'elles feront tout leur possible pour venir à bout de ces états en consultant leur base de données pour voir ce qui est appliqué dans ces cas. Malgré ce respect du protocole rien n'est fait, elles changeront le mode opératoire pour adopter un autre traitement. Il faut noter ici que se sont des pratiques auxquelles ces femmes n'associent pas la divination et vous verrez pourquoi au second point.

Les Maladies mystérieuses, nouvelles ou non répertoriées dans le commun médical de la communauté. Comme nous l'avons dit dans nos multiples interventions, les femmes du *Mevungu* s'appuient sur la divination pour diagnostiquer l'étiologie de la maladie et sa source. Mais cette technique n'est pas l'apanage seule du *Mevungu*, ni même des membres affectés à ce travail en sachant que la consoeurie est hiérarchisée, mais surtout organisée en spécialisation. Comme nous le disions plus haut, hormis la divination comme support de détection des méfaits, les femmes de cette strate qui sont essentiellement affectées à la prise en charge des maladies ont des techniques de détection de ces maux dus à un désordre organique, ce qu'on a appelé l'« externalising causes » basé sur l'observance de la symptomatologie. Parmi ces techniques, il y a celle de l'aura. Ces femmes sont capables de regarder votre aura, d'observer la couleur que celle-ci dégage, interpréter cette couleur et avoir une idée du type de maladie.

Comme autre moyen de détection des maladies, les femmes de cette branche médicale ont un ressenti corporel (chair de poule, démangeaisons, maux de tête, etc.) et interne (le cœur se noue, envie de vomir, douleurs à certains endroits du corps tels que la tête, les yeux, sensation de gêne, etc.). Ces manifestations peuvent sembler anodines et communes, mais ce sont des manifestations qui ont été observées longuement et ont une signification pour ces initiées. C'est la raison pour laquelle elles ont la possibilité de ressentir un amas d'aura contaminé par le mal et dont la source n'est pas habituelle. C qui va les inquiéter c'est le nombre de personnes ayant cette aura et donnant ce ressenti, sans compter les vibrations du village qu'elles en tant que consoeurie ne seront pas les seules à ressentir. C'est ces cas qu'elles vont se douter qu'il y a quelque chose qui cloche, c'est ainsi que les démarches sont prises pour élucider les causes de ce mal-être social. Est-ce la colère des ancêtres ? Est-ce l'action humaine qui a provoqué ce courroux ? Est-ce des actions à mener chaque année qui n'ont pas été respectées ? Etc. Autant de questions qui les mèneront droit à la vérité.

Les lieux hantés : rivières, forêts, parcelles de terrain. Ici aussi le procédé est le même que dans les précédents cas, car l'origine de ces faits est, soit d'origine humaine, soit ancestral. S'il est d'origine humaine, cela peut-être une action isolée d'un individu à qui on a refusé une parcelle ou de pêcher dans un cours d'eaux qui va le maudire, le hanter afin que ce lieu ne soit plus la possession à qui que ce soit. La guerre autour des terrains aussi peut être la cause d'un acte isolé, il en est de même des actions d'un individu qui a versé des produits nocifs dans la rivière et qui ont mécontenté les esprits. Si c'est le cas d'un groupuscule de personnes organisées en associations confrériques qui poursuivent des buts maléfiques, elles peuvent hanter cet espace afin que ce dernier ne soit plus praticable aux autres habitants du village.

Cependant elles choisissent généralement des endroits à forte concentration animale et humaine qui ont laissé leur énergie, ou les cours d'eaux qui ont été « chargés » pour commettre leur forfait. Cependant les offrandes sont données et les rituels organisés, afin d'appeler la bénédiction des ancêtres pour que ces cours d'eau des forêts ne se désemplassent pas respectivement de poissons et de gibiers pour nourrir la communauté, c'est ce magnétisme que ces individus cherchent pour renforcer leurs pratiques, c'est la raison pour laquelle ils hantent ces lieux pour y avoir l'exclusivité. Mais en hantant, en envoûtant ces espaces, tous ceux qui sont dans l'environnement se meurent et ne peuvent plus rien produire. C'est ainsi que les femmes du *Mevungu* spécialisés dans les désenvoûtements sont appelées.

La purification du village. La purification du village est un exercice, voire un devoir qui se fait annuellement en fin et au début de chaque année, en fin d'année pour remercier les ancêtres de leur support tout au long de l'année et en début d'année afin de renouveler les vibrations du village, pour que ces dernières soient favorables à l'épanouissement de la population, mais surtout organiser les rituels pour renouveler l'alliance avec les ancêtres, autrement dit leur donner à boire et à manger, honorer les défunts de chaque famille, etc. Mais au cours de l'année, des événements peuvent conduire à une séance de purification circonstancielle liée à un événement organisé pour une personne, une famille ou un clan qui à la fin nécessite un rituel de purification.

Le processus de conception est un itinéraire qui commence dès que le choix de la jeune fille est proposé, et que la famille du jeune homme a commencé à faire des « enquêtes » sur les antécédents de la famille de la future bru. Les différentes questions sont posées à ce sujet : qui est son père ? Qui sont ces grands-parents ? à quel lignage, clan appartient-elle ? Quelle est la renommée de sa famille ? Ses sœurs sont déjà allées en mariage ? Sont-elles fécondes ? Y a-t-il eu trop de suicides ou des morts occasionnées une ou plusieurs fois par un ou les membres de cette famille aussi longtemps que cela remonte en termes de temps ? Y a-t-il le *Mbàk* (malédiction ou maladie causée par le sang versé) ou *Likaa* (inceste) dans cette famille ? Ces questions qui paraissent anodines impactent sur la fécondité, ces réponses sont liées à certaines affections intra-ethniques ou même incestueuses. Tant bien même que lorsque les jeunes filles perdaient leurs enfants en cours de grossesse ou avaient des mort-nés, cela était dû en majorité à des maladies bénignes dont on entendait parler mais étaient négligées comme nous l'explique Kounou Ngono Bernadette (Entretien du 28/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga):

La majorité des jeunes filles souffraient de njiba qui est généralement commun aux femmes, tellement on en parlait au village que ce n'était pas considéré comme une maladie qui pouvait faire pleurer une

femme ou mettre en danger un foyer, en bref elle était minimisée. Le njiba est une maladie liée à l'eau sale qui s'accumule dans le bas ventre de la femme, et se jumelle à la température de cette dernière si possible elle dépasse la température humaine. Et de ce fait, l'épiderme du nourrisson étant très fragile, cette eau le brûle et dans les cas sévères le déchiquète et le fait sortir en lambeaux. Pour ce genre de cas, pas besoin de divination pour le voir, car le corps même de la jeune fille nous renseigne avant toute analyse sur les origines de la maladie ou de la cause de la mort de l'enfant. Mais à plusieurs occasions, nous avons reconnu la symptomatologie de certaines maladies que nous avons répertoriées de manière nosologique, soit comme maladie virale, soit comme maladie hydrique, soit même que des maladies contractées par l'absorption des aliments interdits à la femme ou interdits à la consommation pendant sa condition de femme enceinte ou allaitante ne trouvaient pas de médication dans les soins habituels, pas chez une soignante mais chez l'ensemble des soignantes du village. Alors les voix commencèrent à s'élever en disant que celui ou celle qui a courroucé les esprits se déclarent et les apaisent.

Les familles étant polygamiques pour la plupart, les sœurs de la fille qui l'ont devancé dans les mariages s'y comportent-elles bien ? Sont-elles prolifiques aussi bien sur le plan fécond qu'agricole, pour savoir si elles sont laborieuses ? Ces dernières interrogations montrent à profusion si l'encadrement de la jeune fille par le *Mevungu* (encore plus que bien qu'étant reconnu comme une institution exclusivement féminine dans la prise en charge de la jeune fille, de la femme et celles âgées, il y avait une catégorie de filles qui n'y avaient pas accès à cause, soit du passif « sorcier » de leur parent qui tendaient à être banni de la communauté, soit des maladies génétiques dont souffraient les jeunes filles telles que le mongolisme, etc., et n'étaient pas vouées au mariage) ou si cet encadrement ou s'il a été recadré, ou s'il a été un plus additionné à celui de sa mère, c'est du fait que beaucoup de femmes pas qu'elles ne savent pas éduquer leurs filles mais sont soit assez permissives, soit ne maîtrisent pas l'art de la transmission du savoir, des valeurs et normes du mariage, d'où le caractère exigé, imposé de l'adhésion à l'école de la consoeurie *Mevungu* dont le sixxa est la pâle copie. Il faut noter qu'aucune exception n'était faite, le même sort était réservé aux filles des membres de la consoeurie, bien que leurs mères fussent des membres elles participaient à l'éducation comme toutes les autres et n'étaient en aucun cas favorisées ou privilégiées, au contraire elles étaient traitées avec sévérité car en plus d'être une future femme au foyer, une d'entre elles devait remplacer sa mère et donc, devait connaître les règles et les avoir déjà bien assimilées et intériorisées. Si la fille n'est pas inscrite à cette école (ce qui est rare n'eut été le cas de maladies dégénératives citées plus haut ou le cas de sorcellerie évoquée), les femmes du *Mevungu* ne suivront pas l'évolution de la gestation de la jeune fille, ne lui apprendront pas à bien prendre soin de son mari dans tous les domaines, domaine, parmi tant autres mettant la conception au pinacle de la réalité sociale, plus que tous les autres et devant être bien entretenu, ainsi que bien d'autres domaines, etc. Mais lorsque ce processus n'est pas respecté, les dégâts tels que le taux anormal de mortalité infantile, la succession des mort-nés, qui s'en dégageront ne pourront pas être imputés aux femmes du *Mevungu* qui seront convoquées afin d'avoir leur version des faits,

étant donné que la victime est une femme et est censée être sous la responsabilité des femmes du *Mevungu*.

C'est la suite logique de ce nous avait précédemment explicité plus haut. L'étiologie qui découle du taux anormalement élevé de la mortalité infantile s'explique aussi par d'autres facteurs tels que l'absence de suivi par les spécialistes de la médecine féminine et infantile que sont les vaticinatrices du *Mevungu*, ou même l'ire des ancêtres envers le couple, le clan, ou même un des deux conjoints. Pour remédier à cette ignominie qui de plus indiquée pour demander pardon et rétablir la communication avec les esprits que les sibylles du *Mevungu* demande la protection d'une maison, d'un champ, d'une parcelle individuelle, l'initiation d'un nouveau membre, etc.

La protection d'une maison, d'un champ, d'une parcelle individuelle. Lorsqu'un membre de la communauté a la joie de finir de construire sa maison avec l'aide de ses frères, la tradition voudrait qu'il fasse appel aux prêtres et prêtresses d'une consœur masculine et féminine pour bénir sa nouvelle demeure, attirer la faveur et la protection des divinités, mais surtout éloigner les mauvaises ondes qui pourraient être un frein à son épanouissement familial, économique, etc. Cependant concernant l'aspect agraire de la terre, les individus pour la plupart qui ont subi des cas de vol ou qui ont eu cette expérience par le concours des dires de leurs proches, pour ne pas être confrontés à la même situation convoquent volontairement ou de manière astreignante la caste de femmes pour sécuriser leurs terres. Les consœurs étant des regroupements de femmes hiérarchisées, exclusivement féminines aspirant à survivre au temps et au remplacement de leurs membres emportés par la maladie ou la mort, acceptent de nouveaux membres soit par :

- ❖ L'affiliation familiale (de mère à la fille ou de belle-mère à la bru), ou encore dans les cas les plus rares ;
- ❖ L'adoption sociale (quelqu'une qui vient d'ailleurs avec qui elle n'a aucun lien familial mais dont les habitudes au quotidien sont acceptables et surtout en qui elle voit des prédispositions). Que ce soit dans l'un ou l'autre cas, ces systèmes de cooptation sont subordonnés par celui du parrainage. Cette méthode est aussi séculaire que la création des consœurs. Le choix de la marraine ne se fait pas par imposition, c'est cette dernière elle-même qui se propose pour être marraine. Dans le cas d'espèce où elles sont plusieurs à solliciter le parrainage du nouveau membre (faut pas non plus se le cacher le parrainage de plusieurs membres donnent droit au respect et à bon nombre d'avantages), la décision finale appartient à la reine qui d'un commun accord avec le devin, donnera son verdict. Ce n'est pas non plus un axiome de croire que la mère d'un membre va

devenir automatiquement sa marraine, ceci pour éviter les conflits d'intérêts. Mais par le passé il y a eu des femmes qui ont failli à leur mission de marraine pour diverses raisons. Le parrainage consiste en le fait qu'un membre aîné d'un rang élevé dans la caste choisisse le néophyte, bien que cela paraisse comme une évidence, mais ce n'est pas toujours le cas car il arrive que certains membres soient plus âgées chronologiquement que leur marraine, mais la marraine est plus pétrie en expérience dans l'organisation que la néophyte, malgré ce fait, cette dernière lui doit obéissance et respect, car c'est elle (la néophyte) qui est semblable à un enfant et qui ne connaît rien du monde extérieur, apprend à marcher et à poser ses premiers pas, elle est dépendante de sa mère en tout et lui reste toujours agrippée, et c'est sa mère qui lui fait découvrir le monde en lui disant ce qui lui est permis et ce qui lui est interdit.

Comme les membres de la consoeurie le disent : *La connaissance ne tient pas compte du rang social, de l'âge, ni même des biens matériels*. L'obéissance, le respect, l'humilité et surtout le silence seront les quatre (04) piliers qui vont guider la vie de la néophyte dans la consoeurie et en dehors, car l'initié doit être exemplaire. On doit lire en elle une métamorphose due à l'initiation mais surtout à l'observance de ces piliers cités plus haut, d'où cette phrase assez pleine de sens : *La dation et la réception du sacré transforment et subliment*. Le silence puisqu'il s'agit de lui est l'une des règles de bienséance la plus respectée dans une consoeurie aussi bien pour les anciens membres mais également et surtout pour la néophyte. La parole n'est pas prise au hasard sans y être invitée, ce qui implique un ordre de passage de prise de parole pour tous les membres qui donnent tour à tour leur accord, leur point de vue quant à l'adhésion du nouveau membre, en lui réitérant leurs salutation et félicitations.

Ce jour, la néophyte est la reine de la séance, on lui prête allégeance par un signe de soumission, et elle toujours dans un mutisme totale, accompagne les membres de la consoeurie d'un regard et d'un signe baissant de la tête ; une discipline de vie aussi bien à l'intérieur de la caste qu'en dehors, aussi bien dans la prise de parole que dans celle de ses fonctions. De ce fait, lorsqu'un membre est désigné, connu et accepté par toute l'association, il lui est organisé une cérémonie pendant laquelle les femmes sont convoquées et tombent d'accord sur ce qu'il y a prescrire à la nouvelle adhérente comme droit de participation aux différentes épreuves auxquelles elle participera.

- La mort d'un membre ou de la reine : A l'entame du voyage vers le village des ancêtres, le membre quel que soit son rang dans la consoeurie, mérite d'être accompagné dignement par ses sœurs, d'où la convocation de tous les membres et le don des offrandes pour honorer les ancêtres et les esprits présents. Bien avant la mort du membre et comme nous l'avons vu

plus haut le *Mevungu* comme toutes les consoeuries féminines d'ailleurs sont des associations de substitution, de remplacement, de succession. Ces associations de relève sont constituées de telle sorte qu'un siège ne doit pas rester vacant, une remplaçante doit avoir été désignée par le défunt membre, si tel n'est pas le cas, il va falloir choisir un membre de son rang dans la caste à laquelle elle appartient, soit celle d'une association autre car, elle ne peut pas mourir avec « sa marmite du pays ». Car la « marmite du pays » comme nous le verrons au chapitre sur les domaines influencés par le *Mevungu* et ses activités, n'est pas uniquement pris ici dans le sens propre en tant qu'un contenant, un récipient pouvant aider à la cuisson des mets, écorces et plantes rituelles, mais pris aussi comme le contenant abritant le contenu, l'expérience de toute une vie rituelle de son entrée dans la consoeurie jusqu'à son voyage vers les ancêtres, sans compter ses propres expériences personnelles qui y seront contenues dans cette marmite.

Ce que nous devons préciser a priori est que la personne choisie par la défunte peut être soit sa fille, sa belle-fille, ou même une connaissance qu'elle a adoptée bien qu'elle ait reçu le « sac de connaissance ». Ce dernier est juste un additif qui lui sera remis au moment opportun, et ce legs ne l'exempte pas de commencer au bas de l'échelle comme il est de coutume, c'est uniquement lorsqu'elle aura passé les étapes préliminaires à l'accès à la caste, et étant déjà considérée comme faisant partie de la consoeurie que les anciennes pourront progressivement lui donner cet héritage-là. Cette dation doit être à l'image d'un enfant à qui on donne progressivement des aliments solides qui passent par le lait maternel, puis les bouillies et enfin des purées de pommes et progressivement des aliments solides. Cependant cette donation est bien conservée et disséquée en plusieurs parts afin de mieux la conserver équitablement, car si une personne seule en détient toute la part cela peut être un conflit où elle peut user pour des fins personnelles. C'est la raison pour laquelle ce partage est ainsi effectué, et chacune d'elle à tour de rôle sait à quel moment lui donner sa part.

A la suite des raisons qui pourraient expliquer la tenue d'un rituel, nous verrons que le *Mevungu* est un dans un tout, ou dans une multiplicité de symbolismes.

VI.2.2. LE MEVUNGU COMME UNE CONFRERIE SECRETE ESSENTIELLEMENT FEMININE

En plus d'être considéré comme des rituels et une des pièces centrales de la culture manguisaa , le *Mevungu* est une organisation confrérique essentiellement féminine qui tire sa force et son pouvoir des éléments du monde physique et immatériel, de par des interactions entre les membres de cette organisation et la nature. Les génies puisqu'il s'agit d'eux, peuvent prendre

toute apparence voulue pour communiquer avec ses membres, par l'entremise d'une feuille, d'une écorce, une plante, d'un animal, de la pluie, du vent, etc. Cette caste a plusieurs rôles dans la société parmi lesquels ces quelques cités : la consoeurie est le bras séculier du roi pour gouverner et pour protéger son pouvoir et est consultée avant toute décision politique et de ce fait, elle est soumise au respect d'une chronologie d'activité dans le domaine rituel. Cet aspect rituel cérémonial obéit à une dualité qui fonde son inhérence. Cette gémelliparité repose sur le fait que ces cérémonies se déploient en deux(02) phases à savoir la cérémonie publique et la célébration sacrée où sont célébrés des rituels de diverses natures que nous soyons où pas dans l'un des deux pôles.

VI.2.2.1. La typologie des ceremonies du *Mevungu*

Gémelliparité oblige concernant toutes les réalités africaines, stipulant la complémentarité entre les éléments contraires comme il en existe une multitude d'exemples tels que le ciel et la terre, l'homme et la femme, le soleil et la lune, le noir et le blanc, le public et le privé, le profane et le sacré, etc. Ce dernier exemple est la pierre angulaire de la partie qui sera la nôtre pour montrer la substantialité dans la différence.

VI.2.2.1.1. La cérémonie publique

Comme son nom le précise, la manifestation publique est visible de tous, manifeste et engage la participation collective et communautaire. Lors de cette cérémonie, les femmes du *mevungu* sont habillées en kaba (longues robes en tissus pagne dans la majorité des cas qui couvrent tout le corps) et sont pieds nus avec des foulards sur la tête pour la plupart d'entre elles et des foulards ou des morceaux de tissus qu'elles nouent autour des reins coupant le haut du bas. Elles se sont rassemblées derrière une case près du lieu de la cérémonie. Elles sortent en file indienne en dansant, soulevant et abaissant les épaules, avançant et reculant de manière rapide les pieds, tournant les reins. Elles forment un cercle autour et se permutent en chantant. Ceci dépend des cérémonies et des types de chants et de danses, introduisant la typologie et la classification des chants et des danses chez les femmes du *Mevungu*. Ainsi nous aurons les chants d'allégresse, les chants mortuaires, les chants incantatoires, les chants de bénédiction :

- ❖ Les chants d'allégresse sont ceux qu'elles (les femmes de la consoeurie) exécutent lors des célébrations joyeuses telles que les mariages, les naissances, l'intronisation des chefs, etc.
- ❖ Les chants mortuaires surviennent lors des événements tels que la mort d'un individu ou d'un dignitaire.

- ❖ Les chants d'exorcisme se rencontrent lors des séances spirituelles d'éjections d'entités du corps d'un individu venu se soigner.
- ❖ Les chants incantatoires, les mantras que les femmes interprètent, miment, récitent à l'entrée de la forêt, devant leur autel ou dans leur sanctum pour établir une connexion, un lien avec les entités de la forêt et celles qu'elles vénèrent. Le mantra est plus comme une volonté, une prière qui vient du tréfonds de son être matérialisé soit par la parole, soit par un geste, ou un regard, le tout préalablement visualisé, matérialisé par la volonté de rendre concret l'objet de son travail.
- ❖ Les chants de bénédictions eux sont ceux qui sont accompagnés de paroles, de bénédictions mais aussi d'enseignements pour la suite de la vie, des énigmes représentant les étapes de la vie qu'il faut trouver en écoutant et en décodant les charades. Ces chants se rencontrent lors d'un mariage, ou d'une naissance. Mais il faut noter que ce sont des séances de bénédictions séquencées parce que les bénédictions initiales sont données par les patriarches ou dignitaires des organisations confrériques, les femmes ne viennent qu'en second lieu.

Le chant recèle et renferme le verbe, les messages, les codes, que dire des allants –de soi qui ne sont décodables et ne sont l'apanage des seuls membres de la consoeurie *Mevungu*. C'est par une gestuelle connue et répétée par elle qu'elles (les femmes membres de la consoeurie) savent qu'il faut changer de gestes, de chants, de sens, de mouvements, accélérer ou ralentir la cadence et la tonalité musicale. C'est aussi le moment de lancer une offensive de « scannage » ou de vision du milieu qui va accueillir les officiantes de la cérémonie puisque celles-ci ne sont pas encore sorties, elles sont donc là en repérage. Dans certains cas, elles feignent de jouer des rôles en s'asseyant sur les chaises réservées aux dignitaires cérémoniels et à la star du jour pour plus de précautions et d'inspection. C'est aussi le moyen de savoir si ou pas le terrain est miné ; ceci est possible parce que toutes les femmes de cette danse connaissent le rôle à chacune attribué pour la circonstance, et c'est dans ce méli-mélo que celle assignée par un mécanisme dont elle seule détient le secret passe au peigne fin le site cérémonial et peut éventuellement contrer certaines attaques prévues et sécuriser le périmètre circonstanciel, bien que ce ne soit en apparence une danse exécutée au vu et au su de tous, aux yeux des profanes (ceux-ci sont subjugués par l'émerveillement que peut produire la beauté gestuelle et rythmique de cette danse et ne se doutent pas qu'ils sont en train d'être dépouillés de tout secret et de toute intention maléficiente) et des initiés.

Face à ce dualisme, si nous avons fait appel à l'aspect profane des cérémonies, il n'en demeure pas moins que celui sacré n'est pas en reste. Mais le profane et le sacré s'enjambent

toujours, il y a une part du sacré dans le profane et une part du profane dans le sacré. L'un ne va pas sans l'autre, l'un contient l'autre de manière intrinsèque, voire inhérent. Le profane voyant la danse exécutée ne connaît pas la symbolique ni même l'agencement des gestes est juste ébahi et sublimé par l'ordonnement de cette chorégraphie, mais ce qu'il ne sait pas c'est que pour la plupart de ces gestes sont génésiaques.

VI.2.2.1.2. La célébration Sacrée

Comme nous l'avons précédemment dit, le *Mevungu* est une caste fermée dont la sélection des membres s'apparente à un parcours de combattants. Plusieurs étapes jonchent le parcours de la nouvelle adhérente, en termes de triage, de préférence par rapport aux autres et aussi en termes d'acceptation. Ces différentes étapes qui fondent la sélection des membres seront décrites pas à pas dans la suite de notre travail. L'aspect sacré, loin de venir en opposition à la phase publique, se complète, car au lieu de se faire au vu et au su de tous, il se fait dans un cadre restreint, uniquement en présence des initiées de cette organisation ou dans les rares cas en présence des non-initiés qui désirent participer au rituel de sanation, ou qui feront bientôt partie de la congrégation. Parce qu'il est justement sacré, le choix du lieu doit être pris en compte après moult réflexions de l'organisation, ceci uniquement dans les cas où les lieux habituels ne sont pas sollicités. Le *Mevungu* a une constance en terme foncier en ce qui concerne la réalisation des rituels, ainsi nous aurons : d'une part, l'intérieur d'une maison pas n'importe laquelle, celle de la reine, du chef-*Mevungu*, d'autre part la forêt. Il faudrait toutefois préciser que toute la forêt n'est pas concernée, si ce n'est des endroits ciblés, transformés, bornés sur lesquels sont accrochés les emblèmes entre guillemets de la consœur *Mevungu* afin que nul n'en ignore. Ce sont des espaces qui ne sont réservés et employés uniquement par ces femmes et dans le cadre de leurs activités. Il est strictement interdit à quiconque ne faisant pas partie de cette association d'y pénétrer sous peine de représailles.

VI.2.2.1.2.1. L'intérieur d'une maison

« *Ndàp Mevungu* » ou « *maison du Mevungu* », comme on aime bien l'appeler, n'est pas réellement une maison si l'on s'en tient aux différentes configurations rencontrées en ville qui font bien la distinction entre chambre, studio, appartement, et maison. N'étant dans aucune de ces catégories, nous avons pu la comparer à ce que nous appelons « foyer culturel ». De l'extérieur, la première remarque vient du fait de sa position géographique par rapport aux autres maisons d'habitations. Elle est bien mise en valeur de par son emplacement excentré, loin des autres maisons, en général proche d'une brousse, où le sentier a été tracé par l'usage habituel des personnes qui l'empruntent chaque fois pour entrer dans la forêt. Elle est d'une configuration

habituelle de ce que l'on peut trouver dans la zone, c'est-à-dire faite de terre, avec des fenêtres en bois et deux sorties, une avant et l'autre arrière. Dans certains cas, elle est surplombée par une toiture de tôles, dans d'autres, elle l'est par l'agencement des lignées de feuilles de palmier. Tout autour de cette surface ont été cultivées des plantes médicinales entrant en même temps dans la guérison des bobos quotidiens que dans la composition des mixtures servant au « lavage » du patient et entrant dans la confection des produits pour le charme, ou des mixtures à boire pour les séances de désenvoûtement et d'exorcisme. De l'intérieur, c'est une vaste pièce évidemment sans meuble, ayant à son centre trois grosses pierres faisant office de foyer pour le feu. Pour certaines maisons rituelles sous la fenêtre, on retrouve des marmites et des ustensiles en usage uniquement pour les rituels. Nous avons aussi des instruments de musique. Etant donné qu'elle (la maison) reste toujours fermée, la reine y entre constamment faire le ménage. Elle doit toujours s'assurer que la cendre restée dans le foyer pendant le rituel a été bien balayée, recueillie et gardée pour un autre rituel. C'est la reine qui fait le ménage parce que cet espace rituel est dans sa concession. Elle y veille. Au cas où la reine ne serait pas là, un membre est désigné pour le faire, un membre de préférence géographiquement proche de chez la reine. Il y a un contraste qui s'est établi au fil du temps entre les différents lieux de célébration des rituels ; les profanes qui viennent pour des bains ont considérés la « maison du *Mevungu* » comme étant moins symbolique que la forêt près du cours d'eau, mais nous avons eu le temps d'analyser ces multiples raisonnements.

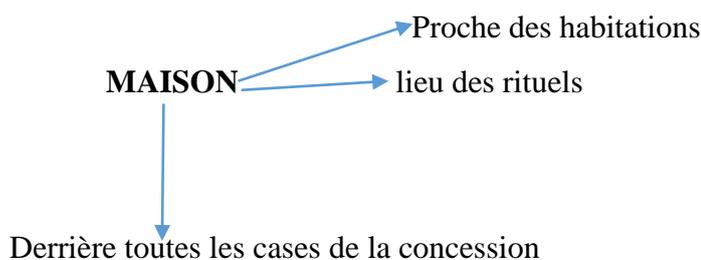


Schéma 5: lieux d'initiation

Nous verrons lors de notre dernier chapitre ce que symbolise le « derrière » dans les sociétés négro africaines. Mais ce qui est d'ores et déjà compréhensible est que la distanciation des habitations n'enlève en rien la sacralité des rituels effectués dans la case du rituel. Cependant d'autres rituels s'offient en dehors de la maison, dans la forêt.

VI.2.2.1.2.2. La Forêt

La forêt est un milieu vaste où une pléthore d'activités y est menée. Les champs sont défrichés et ensemencés. Les pièges sont tendus. Les rivières sont utilisées pour la baignade, la vaisselle, la lessive et l'eau y est ramenée au village pour la cuisine. Dans ce brouillard de va-et-vient, la détection d'un espace qui remplit toutes les conditions pour accueillir un rituel relève, soit de la maîtrise de la forêt, soit d'une observation patiente et assidue. Parmi les conditionnalités requises, un site dégagé et un peu surélevé est exigé, un espace plat ne contenant ni de creux ni de dos d'âne, un lieu dégagé, c'est-à-dire n'étant pas obstrué, caché par les arbres ou les branchages, un emplacement pouvant être éclairé par le soleil, mais encore mieux par sa parèdre qu'est la lune pendant les périodes de pleine lune. Si nous nous appuyons sur l'anthropologie visuelle et ses codes, nous verrons que l'ensemble des caractéristiques pouvant être usées pour analyser la parcelle de terrain dont font recours les femmes pour célébrer leur cérémonie comprend plusieurs aspects envisageables.

Au niveau de la forme générique, c'est-à-dire les formes comprenant les figures géométriques diverses telles que le carré, le rectangle, le cercle, le losange, etc. Comme réalité et pratique culturelle occupant la scène communautaire, le *Mevungu* est soumis aux diktats des formes et couleurs symboliques de l'environnement l'ayant vu naître et évoluer. Ainsi en fonction du relief, de l'emplacement choisi, on peut avoir des lopins de terre carrés, rectangles et même circulaires. La spécificité de ce fragment de terre réside dans le fait d'avoir été choisi parmi une verdure à perte de vue présente dans le village. La configuration et l'entretien de ce lieu de culte et rituel font en sorte que même si un individu n'est pas de la communauté, et ne connaît par conséquent pas les règles et codes de ce morphologisme culturel, il verra à suffisance que cet endroit est différent des autres. In situ, la connaissance des axiomes culturels est importante, à moins d'y être accompagnée d'un fils du village pour désigner les différents éléments qui fondent la délimitation entre cette part et les autres. Comme le dit Kounou Ngonou Bernadette (Entretien du 28/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) :

C'est un lieu chargé en énergie, après obtention de cette atome foncière, les femmes le consacrent, la bénissent, puis le rendent propice et favorable à tous leurs différents rituels. Lorsque cette plante en me pointant du doigt une plante herbacée ornée de piquants est sur un lieu, elle fait en même temps office de délimitation et de mise en garde contre d'éventuels badauds qui s'aventureraient sur ce terrain malgré les recommandations édictées par les femmes du Mevungu.

Le matériau de base qui constitue ce domaine est composé de terre et de plantes. Il faut ajouter à cela pendant des cérémonies, des instruments de musiques, des marmites pour l'accommodation des mets, ou des décoctions à boire ou pour les bains et la femme du *Mevungu*

en droite ligne. Cependant la forme allongée vers le sommet et circulaire pour le bas et des abords irréguliers de l'amas de terre et de bois pour le feu font office de ponctuation dans le temps sur cet espace. Comme autre matériau qui n'est pas des moindres, nous retrouvons de la cendre obtenue à la suite de toute une journée de cuisson comme nous le précise Kounou Ngonou Bernadette (Entretien du 29/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) :

La cendre des rituels est généralement apportée par la reine ou par un membre qu'elle aurait désigné pour cette tâche. Contrairement à ce qui se dit aux pratiques et rituels thérapeutiques qui se font actuellement où la cendre est usée, ce n'est pas une cendre qui recueilli de manière triviale, il y a un rituel qui accompagne le recueillement du cœur du foyer vers le contenant disposé pour son recevoir ; ensuite ce n'est pas la cendre d'un quelconque repas qui est recueillie, c'est la cendre des mets circonstanciels ou des décoctions qui est récoltée tels que les mets qui seront consommé le lendemain pendant la cérémonie. Enfin, la personne qui va acheminer la cendre jusqu'au lieu du rituel, de par sa disposition interne et externe, doit être pure et s'être tenue loin des rapports charnels, des souillures buccales, etc.

La cendre demeure donc un des éléments principaux dans le rituel proprement dit du *Mevungu* et dans tous ses aspects tels que la sanation et l'entretien de la nouvelle accouchée. Les couleurs. Au sujet des couleurs présentes sur cette aire sacrée, nous aurons celle rouge de la terre qui a été dégagée de la verdure par endroits, et du vert des plantes qui vont servir à préparer les bains et les décoctions pour le demandeur du rituel. Le rouge est aussi la couleur des termitières présentes à chaque extrémité du terrain choisi pour l'occasion. Constituée de terre et de salive des termites, la termitière a apparemment une place de choix dans le décor, mais aussi dans les rituels, raison pour laquelle les membres de la consœurrie du *Mevungu* se disputent, pinailent quant à l'utilisation prioritaire des termitières, bien que toutes soient d'accord sur ses différentes affectations de responsabilités et de sens que nous examinerons :

- Elles sont pour parler des termitières le vase communicant, le sacrum conducteur du sacré ancestral, la porte d'entrée et de sortie des esprits, des ancêtres. Il suffit juste de connaître le bon code à composer pour accéder au village des devanciers.
- Elles sont également la courroie de transmission des messages et informations, ou bien encore un des chemins empruntés par les ancêtres pour participer aux cérémonies du *Mevungu*.
- Les termitières se présentent comme aussi un élément fécondant que les pythies utilisent dans les grandes cérémonies de fécondité. Leurs fragments permettent aussi de protéger, de purifier, ou de conjurer des sorts, etc.
- Ces fragments peuvent être brûlés dans le grand feu dont la cendre sera utilisée, soit pour enduire le corps des candidates ou de la malade, soit pour verser sur les toitures des maisons dans le village, les carrefours, les délimitations des champs.

- Une autre partie de la termitière peut être jetée dans la bassine déjà remplie de feuilles, d'herbes, et d'écorces. C'est cette eau qui sera utilisée pour les bains de protection, de purification. Tout dépendra de la fonction des différentes plantes présentes dans le récipient, ou même de l'orientation que la ritualiste a voulu leur donner. Cependant d'autres couleurs telles que le blanc y est rajouté. Le même rouge cité plus haut refait surface, mais sur un contenant plus mobile qu'immobile.

Pour nous résumer, si après observance des critères suscités, ces femmes arrivent à trouver une position de cette richesse foncière. Elles la délimitent en s'assurant néanmoins qu'elle n'appartient pas à un autre groupe dans le village. Si le (lopin de terre choisi) appartient à une tierce, elles iront lui demander la permission pour pouvoir l'exploiter ou même encore dans certains des cas cette personne le leur offre, et pour le remercier, elles lui organisent une cérémonie de bénédiction pour sa famille, ses activités... L'aire à user est délimité de manière circulaire. C'est à l'intérieur de ce cercle que se déroule le rituel, au centre y sont disposées juste trois pierres. En dehors des trois pierres utilisées comme support pour le feu et l'entretien dont font preuve ces femmes pour cette sphère, aucun autre indice ne montre qu'à ce secteur précisément s'officent les rituels. Cependant, les membres de cette socioculture partagent des « allants de soi » qui leur permettent de distinguer un lieu de rituel. L'élément terre n'est pas le seul pris en compte pour le choix d'un site de rituel, l'élément eau joue également un rôle pas des moindres.

Près d'un cours d'eau, les femmes de cette organisation recourent certes à l'utilisation de l'eau lors des rituels à la maison, dans un endroit aménagé dans la forêt. Cette eau est utilisée en petite quantité et ceci dépend aussi des rituels à célébrer. D'autres se font au bord d'une rivière coulante car l'accent est mis sur le facteur non stagnant du cours d'eau. La personne qui a demandé le rituel se place avec un revêtement naturel près des femmes du *Mevungu*, elles l'entourent en lui parlant. D'autres palpent et massent les différentes parties de son corps tout en insistant sur d'autres comme le ventre, le bas ventre, les seins, les fesses, la ceinture rénale, le dos entre autres. A la fin de cet exercice, la conductrice du rituel met ses mains ensemble en disposant les palmes vers le ciel, c'est avec cette posture qu'elle prend de l'eau et verse sur la tête de la malade et les autres femmes lui emboîtent le pas, tout ceci en continuant de murmurer, de psalmodier des paroles que les autres femmes reprennent en chœur. Ce genre de rituel près des cours n'est pas très fréquent, à l'opposé des rituels organisés dans la forêt et dans la maison d'habitation. L'élément

prépondérant de leur environnement étant la forêt, ces officiantes ont construit leurs ethnométhodes autour de celle-ci.

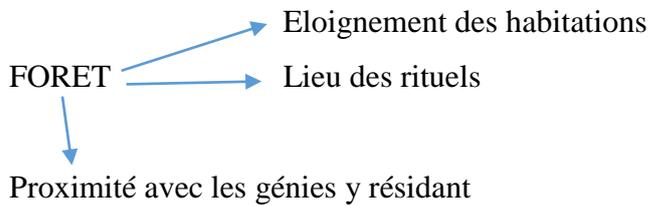


Schéma 6: autres lieux d'initiation

Par sacré, nous entendons le caractère religieux, divin, et si par divin nous entendons la supériorité des aptitudes spirituelles en comparaison avec celles des profanes, par conséquent il n'est réservé qu'aux individus qui ont un support immatériel adéquat pour percevoir et opérationnaliser le contenu rituel et scénique de la cérémonie en cours. La sacralité et l'interdit de la révélation des nuits de rituels sont les socles d'une perpétuation séculaire. Par révélation des rituels cachés aux tierces, nous parlerons du non dévoilement des étapes et de la spécificité des rituels, mais dans le cadre de notre travail, nous avons eu la chance d'être parmi les privilégiées à qui a été révélée une partie de la structuration et du contenu épistémologique et symbolique de cette cérémonie sacrée. Nous ne tirerons pas dans tous les sens, mais nous prendrons la peine de revenir au pif sur quelques rituels précédemment cités pour nous mettre dans un moule compréhensif, ainsi nous pouvons avoir des rituels de bénédiction, de protection des biens et des personnes, de fécondité, etc. Que ce soit l'un ou l'autre, le processus rituel est le même juste qu'au niveau de donner l'impulsion, la direction, l'intention sur le fait à agir que ce soit la protection, la fécondité...

Si nous prenons l'exemple du rituel de fécondité, il a été porté à notre connaissance quelques étapes qui peuvent nous amener à avoir un résultat satisfaisant. Après la divination qui a servi de laboratoire pour détecter l'étiologie du mal et la classer dans un ensemble afin de ressortir les éléments curatifs ou l'itinéraire thérapeutique à suivre pour avoir le dénouement escompté, pour une portion de personnes, la cause est souvent due à un désordre organique, le bris d'un interdit ou juste l'action malveillante d'un individu et pour d'autres enfin elle peut être due à une punition karmique qu'il faut lever. Nous revenons ainsi aux deux différentes causes de dysfonctionnement physique et immatériel tel qu'énoncé par Byron Good à savoir *internalising* et *externalising beliefs and causes*. Par la suite, il va falloir savoir si le/la malade se reconnaît dans les dires du devin au sujet de son infécondité, ce qui va donner lieu à l'étape de l'aveu. Dans certains cas, il est question d'avouer ce dont nous

n'avons pas connaissance, car nous ne faisons pas toujours le mal de manière consciente. A cette suite, la préparation pour le bain de purification aussi bien physique que mental va mettre du temps nécessaire, en fonction de la gravité de la maladie, c'est essentiellement des bains autour des bassines remplies de feuilles et d'écorces qu'il faut verser du sommet de la tête jusqu'à l'extrémité des orteils. C'est la raison pour laquelle il est exigé aux femmes de défaire leur bagage synthétique qui leur sert de coiffure, ou de se raser complètement la tête. Après cette étape qui n'est pas des moindres, le rituel de fécondité en lui-même peut vraiment commencer. Nous ne saurons aussi bien le narrer comme le membre elle-même Ayissi Cathérine (Entretien du 28/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) :

Lorsque nous devons travailler sur des filles ou des femmes, il est exigé une extrême sévérité. Ce sera le rôle de la cheftaine de féconder la femme en plus de la confection d'un paquet fertilisant qui est composé de plusieurs éléments qui diffèrent du groupe d'une région à une autre, ainsi la fécondation se fait aussi bien sur le plan immatériel et sur le plan physique par le biais de la manducation d'un met ou paquet d'une composition particulière

Pour ce qui vient d'être dit par la maman, cette participation de la reine mère ne concerne que les cas graves. En ce qui a trait aux cas moyennement accessibles par les soins, la composition et les actions médicales sont différentes comme le précise Lema Jeanne (Entretien du 30/01/2020 dans dans la forêt à Nkol-Elouga) :

Lorsque par le biais de la divination, nous avons établi le degré de gravité de la maladie comme le cas actuel, il est facilement gérable, pas besoin de convoquer la reine. Celle-ci sera juste assise et va observer et ne va intervenir que pour clôturer la cérémonie comme ça a été le cas pour l'ouverture des hostilités. Dans ce cas ce n'est que la composition faite de feuilles de bâton de manioc et posée sur la braise ardente qui est en usage. Ce paquet est constitué de feuilles dont je ne citerai pas le nom ici, de la poudre issue de la râpe de certaines écorces, de la poudre de pistache et en fonction des régions des crevettes, du placenta de certains animaux à fort taux de reproduction, des fòs (vers blanc de palmiers) etc. En dehors de ce paquet bien ficelé par des cordes sèches tirées du tronc de bananier coupé et le fruit du saucissonier (dont les pépins sont extraits de leur cabosse, séchés, concassés, grillés et dépourvus de son huile qui est associée à d'autres herbes et frottées sur le sexe de l'homme lorsque c'est nécessaire) parce qu'il a la forme d'un pénis humain, il adviendra que le moment venu ce paquet sera mis à contribution.

Face à ce fruit du saucissonier ou faux baobab pour certains, nous avons été intrigué par sa forme qui peut facilement s'identifier à un pénis humain hors norme, nous pensons que c'est ce gigantisme qui lui a valu le surnom de « phallus d'éléphant » car à part ce pachyderme et hormis le cheval et la baleine, aucun autre animal peut avoir un membre de cette envergure. Ainsi, face à ce phénomène les femmes du *Mevungu* ont été inspirées d'un chant décrivant ce gargantuesque sexe et relatant les sensations lors de la fécondation du paquet qu'il transpose sur la femme en simulant le plaisir que celle-ci ressent à l'accueil du bienfaiteur membre. Les paroles vont certes paraître grossières, abjectes, obscènes, tout ce que nous pouvons penser, mais chose curieuse, c'est dans ce corpus ordurier et inélégant que réside le

substantiel épistémologique et sémique de notre travail sur les rituels. Comme le vocalise Ebène Claudette (Entretien du 30/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) :

Toute femme qui cherche la guérison doit passer par l'étape du pénis ! Toute femme qui cherche la guérison doit passer par le chemin du pénis ! Un chemin douloureux car lorsque le membre, le paquet te pénètre, sens-tu sa force ? Sens-tu ta vigueur ? Quel homme peut te faire ressentir cette sensation à part le Mevungu ? Toute femme qui cherche la guérison doit passer par le trajet du pénis ! Trajet qui nécessite de ressentir la force pénétrante du membre qui bouche la porte d'entrée de par ta grosseur et de par sa longueur. Continue le chemin pour ouvrir le vase accueillant sa semence. Ressens-tu la douleur entremêlée de plaisir que procure le paquet du Mevungu ? Quel homme peut te satisfaire à ce point ? [À cet instant on écoute les gémissements de la malade en répondant aux questions posées en disant qu'aucun homme ne lui procure un tel plaisir]. La malade est relevée puis qu'elle était couchée sur le dos et les pieds écartés comme sur un lit d'accouchement et la cérémonie peut ainsi continuer

La posture couchée sur le dos et les pieds écartés que nous verrons réapparaître de manière plus explicite dans le texte mythologique expliquant la naissance des associations féminines et du *Mevungu* en particulier dans le chapitre éponyme, ne saurait prendre sens dans le cadre de la quotidienneté rituelle sans la relier à la mythologie rituelle des Beti. Cette posture devient donc le prototype, la maquette de la position originelle, représentation qui est certes génésiaque devient de manière contemporaine, habituelle, un moyen de résolution des problèmes de la quotidienneté individuelle et communautaire. S'il faille analyser les dires de la matriarche, nous verrons qu'en termes de transpositions à l'humain, le paquet représente la femme et le fruit du saucissonier, le pénis de l'homme. Mais pour qu'il y ait un ressenti effectif entre la cabosse du saucissonier lorsqu'elle déchire le paquet et la femme qui ressent la pénétration comme dans un acte sexuel, il faut d'une part que les éléments constitutifs de la femme aient été mis dans le paquet avec les autres éléments précités plus haut et que le pénis ait été préalablement « chargé », c'est-à-dire doté d'une force agissante. Ceci dans un autre rituel préalablement célébré par une matriarche de la consoeurie, et plus importantes les paroles incantatoires, les mantras prononcés pendant cet acte par la prêtresse officiante.

Lorsque l'assurance du paquet est vérifiée et qui continue sa progression culinaire, le rituel continue de battre son plein comme nous relate Eloundou Colette :

La malade est assise à même le sol avec pour seul revêtement un pagne blanc. Elle est couverte de kaolin auquel on a ajouté de l'eau et des herbes broyées sur une pierre à moudre et c'est ce que l'on oint sur le corps de la malade. Les femmes de la consoeurie de la plus gradée à la moins gradée passent, lui parlent, font des méditations, dansent autour d'elle et la malade d'un geste reçoit les bénédictions. Lorsque la ronde est finie, un nouveau tour est entamé mais dans le sens inverse, c'est-à-dire du moins gradé au plus gradé. Chacune d'elle fait entrer la malade dans son kaba en prononçant des paroles de bénédictions. C'est important de le préciser car ce sera le premier et seul moment pendant lequel les femmes seront vêtues, la suite du rituel voudrait que la fécondation du paquet et sa manducation par la malade et l'allégeance de cette dernière à certaines parties du corps des membres de la consoeurie.

VI.2.3. LE COMMENSALISME ET LES LIBATIONS RITUELLES DANS LE

MEVUNGU

Cette cérémonie va se poursuivre jusqu'aux lueurs de la matinée lorsque le village se réveille avec des articulations les unes aussi importantes que les autres, toujours avec la touche de symbolisme qui caractérise ce type de cérémonie. Le matin lorsque les feux s'éteignent et que les reliques sont rangées, et que les femmes ont remercié les ancêtres pour leur présence de par leurs dernières offrandes, par une partie des mets que mangeront les pythies, que les cœurs sont joyeux pour le devoir accompli, que les bouteilles vides sont disposées dans les casiers de bière, et que la file indienne est respectée à savoir la reine ferme la marche en chantant, les membres sont satisfaits et ont le sentiment d'avoir accompli un devoir et de s'être rapprochés par leurs accomplissements de la béatitude. Les capacités d'ubiquité ancestrales le savent, l'ont vu et senti du fait de la dévotion qui met à profit leurs acquis, honore leur présence et béatifie des aptitudes à leur accorder. L'une des traditions encore plus importantes dans ces rituels qui durent toute la nuit, à laquelle les femmes se livrent en chantant et en dansant, est le repas communiel.

Communier comme son nom l'indique est le fait de se mettre ensemble dans une même pratique, laquelle peut-être de plusieurs ordres. Dans ce cas précis cette communion prend effet au sujet des rituels, mais aussi aux mets accommodés pour la circonstance ainsi qu'aux boissons offertes. Les boissons ne sont pas spécifiques, ça peut du vin de palme en passant celui rouge sans oublier de l'eau, des bières de tout ordre et des décoctions. Ces dernières dont la composition peut être identifiable au goût par la reconnaissance de certains arômes qui ont pris le dessus sur d'autres sont très peu identifiables à la couleur. Notons ici que la fumée produite par l'« *ò tũ* » qui est la résine du prunier sauvage brûlée crée un épais nuage brumeux qui picote et produit une irritation au niveau de la gorge et pousse la personne qui la respire pour la première fois à tousser. Cependant dans ces cérémonies rituelles, ce ne sont pas les seuls humains qui sont appelés à partager le repas communiel et les boissons, les ancêtres aussi qui ont été invoqués pour apporter assistance et support, ont aussi droit à leur part de mets qui est bien évidemment près de ceux des prêtresses du *Mevungu* de haut rang in situ. Elles, par contre, pour parler des ancêtres ont droit, pour la majorité des corpus recueillis et de la visualisation des bouteilles vides près des lieux de culte au whisky peu importe la marque. Au sujet de leur repas, il peut être cru, cuisiné, etc. L'accommodation des mets destinés aux ancêtres est une tâche délicate qui ne peut être confiée qu'à un membre dont l'ancienneté dans les rituels a été

reconnue, mais surtout un membre dont la ménopause et principalement sa pureté sont avérées, car elle a renoncé à toute activité sexuelle.

Parlant du communiel, de la communion, et de l'accent que l'on voudrait mettre sur la mise ensemble, un repas commun et convivial, le contact pour renforcer les rapports qui unissent les femmes de cette congrégation initiatique, l'échange des flux tels que la sueur lors des danses, et de la salive montrent à suffisance l'étroussure des liens physiques et autres qui unissent les membres du *Mevungu* pour cette étape du repas communiel, car souvenez-vous plus haut, nous avons énuméré des mentifacts et artefacts échangés qui sous-tendent l'unité dans l'organisation du *Mevungu*. Vous entendrez dire unies *par le sang ! Pour la vie !* etc. c'est un slogan, une rengaine qui était à plusieurs fois reprises en chœur par les membres du *Mevungu*. Un autre fait marquant qui a attiré notre attention est l'expression corporelle qui se dégage lors de la rencontre entre la reine du *Mevungu* et les autres membres. Pour certaines, elles parlent de profond respect, d'autres y voient de la peur, de l'intimidation due à son rang. C'est décidément un processus comportemental ambigu dont la gestuelle et le caractère dénotent d'une certaine ambivalence à des moments distincts du rituel. Prenons l'exemple de l'étape pendant laquelle la cheftaine du *Mevungu* préside l'ouverture du rituel quel qu'en soit la spécificité de ce dernier, elle donne l'impression de défier avec mépris, avec ironie les autres membres, de narguer ses consœurs afin de démontrer qu'elle a / détient quelque chose qu'elles n'ont apparemment pas, qu'elle les surpasse d'une coudée sur un aspect qui a fait l'unanimité, sans compter que c'est un code reconnu de tous les membres comme étant un élément de pouvoir suprême au sein de l'organisation. De ce fait, les autres membres se résignent à tout défi lancé par la reine. A croire que cette dernière a un ou plusieurs atouts, ou acquis qui la confortent dans cette position, ce rang, etc., cette différenciation est à la fois physique et immatérielle, sinon elle ne serait pas autant respectée, car pour arriver à ce niveau le cursus initiatique et rituel est bien précisé et doit être respecté. L'autre fait marquant pendant la procession ou le déroulement du rituel, ce sont les couleurs et leurs agencements cordonnés dans un ordre et un alignement conséquent.

VI.2.4. LES COULEURS RITUELLES

Les couleurs rattachées aux rituels que nous avons observées nous ont poussé à nous poser les questions de savoir pourquoi celles-ci et pas d'autres ? Face à cette redondance visuelle, il a fallu se rapprocher des concernés pour connaître la raison du choix des teintes, les mettre en relation avec le contexte étudié et ressortir la symbolique qui sera étayée au dernier chapitre. Au sujet des nuances observées, le blanc en termes d'étoffe, il faut bien le préciser ici

vous le verrez par la suite, va être utilisé autrement ; le rouge aussi fait de manière récurrente son apparition lors des cérémonies privées. Enfin le blanc qui est le résultat de l'enduction du kaolin écrasé et auquel on y ajoute un peu d'eau. Ces couleurs sont utilisées en fonction du type de cérémonies. Si nous sommes face à un rituel de sanation, les célébrants porteront le blanc, soit juste au niveau des reins et restent torsés nus et enduits de kaolin, soit au niveau de la poitrine jusqu'aux genoux et les bras et pieds enduits de kaolin. Mais lorsqu'il y a des séances d'exorcismes ou de désenvoûtement elles se mettent en rouge. Le kaolin qui est aussi de couleur blanche est utilisé en grande partie pour les nouvelles initiées et pour les femmes arrivées au summum de la consouerie. Pour elles, en effet le kaolin est le symbole de la pureté, il permet une meilleure communication avec les entités et permet de mieux les orienter lorsque ces dernières arrivent au dernier chapitre.

VI.2.5. LES FIGURES GEOMETRIQUES ET LES NOMBRES ISSUES DU MEVUNGU

Lorsque nous parlons ici de formes géométriques issues des rituels du *Mevungu*, nous parlons en même temps des formes extraites de l'environnement et du corps de la femme se livrant au *Mevungu*. Ainsi, nous aurons : le triangle, la spirale, le losange et le cercle.

VI.2.5.1. Le Triangle

Le triangle puisqu'il s'agit de lui, a plusieurs fois été décrit comme figure géométrique féminine sans toutefois apporter amples explications dans le domaine sacré. Est-ce par rapport à la morphologie de la femme ? Morphologie triangle ou pyramide ou encore la forme en A sont tous des appellations liées à cette forme, laquelle n'est d'ailleurs pas la seule, puisque nous trouvons celles en cercles, en carré. Mais dans ce contexte, nous avons relevé le triangle, lorsque la représentation iconographique et anthropomorphique de la femme chez les Manguissa, lorsque nous relient la base des deux pieds de la femme assise, ou encore si nous prenons du sommet de la tête de la femme vers l'extrémité du pied gauche ou droit. Si nous revenons sur le croquis, nous nous rendons compte que le flan conique s'en joint à l'entrée du vagin, telle une forteresse gardée par deux géants que sont les pieds de la femme. Cependant cette esquisse peut apporter même analyse auprès d'un homme assis, quelle sera donc la différence ? La différence se situe dans une structuration purement influencée par la disséquation et la recherche de réponse quant à l'entrée du sacré par certains orifices. L'orifice prépondérant ici est le vagin ce qui n'apparaît pas chez l'homme, et qui nous conforte dans l'idée selon laquelle le vagin n'est pas qu'un organe de reproduction ni même d'évacuation de déchets, ou même zone érogène, il a une valeur symbolique poussée chez les

femmes manguissa en général et en particulier chez les femmes du *Mevungu*. Nous serons plus renseignées sur la sémantique de cette figure lors de notre dernier chapitre. A la suite du triangle, nous verrons la spirale.

VI.2.5.2. La Spirale

La spirale intervient de manière plus poussée lors des différents mouvements ou migrations que prend l'*evù* dans le corps de la femme. Le nombril peut également être considéré comme courroie de transmission de l'*evù*, c'est la raison pour laquelle certains exigent que le nombril de l'enfant soit « tombé » avant que les étrangers ne puissent commencer à venir voir où et à apporter les présents au nouveau-né ; c'est aussi la raison pour laquelle le nombril est soigneusement enterré à l'insu de toute personne qui n'est pas de la famille. Vu de l'extérieur et de l'intérieur, le nombril est manifestement une porte d'entrée de l'*evù* et symboliquement, il n'est pas seulement un lien d'échange entre mère et enfant, il est aussi la cavité ou passerelle qui mène vers un autre monde, mais aussi une monnaie d'échange de la noirceur contre l'innocence de la personne en vue. En plus de la spirale, s'ajoute le losange.

VI.2.5.3. Le Losange

Compté avec le cercle, le losange est une figure qui prend tout son sens sur le plan environnemental et non humain comme le triangle et la spirale. C'est une figure dont la structure est représentée lorsque le terrain rituel est défriché. Il est formé de deux pôles coniques et peut être scindé du milieu, ce qui donne lieu à deux triangles ayant une base commune. Ces deux cônes sont tondus de sorte que l'extrémité est tournée vers la direction du lever du soleil, et leur position l'est de manière verticale sous la lune et est mieux éclairée que les autres endroits. On aurait dit que la lune subissait alors une certaine attraction vers le lieu précis du rituel, étant donné que la majorité des rituels se performe lors de la pleine lune. Que devons-nous comprendre que forme géométrique et disposition astrale vont de pair ? Y-a-t-il une corrélation ou interdépendance entre le ciel et la terre ? La spécificité de la science anthropologique est la mise ensemble de toutes les composantes culturelles pour une recherche approfondie sans toutefois essayer de les disséquer pour les étudier séparément, ce qui donne une saveur particulière à l'épistémologie issue de cette pratique analytique. Tout étant inter relié, interdépendant et ne pouvant croire qu'avec l'apport même opposé de l'autre d'où la nécessité de la prise en compte de l'autre comme le dit Mbonji Edjenguèlè (2005 : 93) : *sinon un fait qui ne se conçoit pas sans les autres de la même société, un fait qui porte les marques d'autres faits, un fait social qui, bien que pris seul par hypothèse, renvoie pour sa compréhension à la totalité socioculturelle d'où il a été extrait, c'est-à-dire à l'existence des*

autres faits sociaux avec lesquels il est nécessairement en corrélation. Le ciel étant le père de la terre, ils se complètent sans toutefois être de même nature, c'est ainsi que le principe de gémelliparité, ils ont besoin de l'un et de l'autre. Certaines vont juste qu'à parler du *mariage du ciel et de la terre aux confins des terres reculées ayant pour passerelle l'arc-en-ciel qui relie les deux mondes et est comparable au conduit vaginal de la femme vers l'élévation qu'est son ventre* (Nkolo Berthe, Entretien du 27/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga). Le cercle est avec le losange des éléments terrestres pris comme formes géométrique des rituels du *Mevungu*.

VI.2.5.4. Le Cercle

Le cercle est une forme assez constante que l'on retrouve dans la plupart des villages comme lieu de rituels aussi bien pour les hommes que pour les femmes. Cependant, comme nous l'avons constaté le losange ou le carré sont pour la majorité des événements usés pour les rituels thérapeutiques et autres, comme le souligne Essimi Thérèse (Entretien du 27/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) : *lorsque nous allons au bas de la colline (terrain circulaire) ça veut dire que nous allons accueillir un ou de nouveaux membres ; ou alors c'est à cet endroit que l'on répare les méfaits sur le corps ou la vie d'un membre qui a failli au respect du secret initiatique.* Comme l'a si bien dit la matriarce, le cercle représente le tout, ou tout a commencé. On y vient justement puisque c'est là où tout a commencé, on pourra recommencer ou reprendre là on s'est arrêté. Ce n'est pas un cercle totalement clos, il y a un espace entrouvert entre les deux extrémités qui sont censées se rejoindre, cet œil-de-bœuf, si nous pouvons l'appeler ainsi, est laissé à souhait pour permettre aux membres de pouvoir pénétrer dans cette délimitation rituelle. Lorsqu'elles sont entrées en file indienne et ont épousé la forme du lieu, c'est-à-dire se sont disposées en boule autour d'un feu préalablement allumé et qui brûle avec une telle intensité et donne une si belle flamme qui est aussi bien entretenue par les soins des femmes de l'organisation que par la brise bourrasque qui pour certaines, marque d'une part l'arrivée des esprits et d'autre par leur présence constante durant le rituel. Lorsque les femmes sont regroupées en cercle autour d'un feu et ayant au centre la ou les nouvelles adhérentes. Nous n'allons pas revenir sur le déroulement de la cérémonie puisque déjà précisée plus haut de peur de créer un pléonasme, le but de cette épître est de mettre en exergue les différentes formes retenues lors des rituels parmi lesquels le cercle.

A la suite de cet effort géométrique et ne pouvant dissocier forme et chiffre, nous aurons en fonction des formes énoncées plus haut des nombres qui ne sont uniquement pas ceux

apparentés au genre féminin (chez les Manguissa les chiffres féminins sont ceux qui sont des chiffres pairs), mais des chiffres ceux dont la symbolique et l'endosémie sont avérées et diffèrent d'une sphère culturelle à une autre. Ainsi nous aurons 3, 4 et 9.

VI.2.5.5. Le 3

Le chiffre 3 est la somme des trois cotés qui composent le triangle, loin des chiffres 2, 4, 6, 8. On l'associe dans la plupart des cas au triangle, à la relation triennale qui existe entre la consouerie ou les femmes, bref l'aspect humain contrairement à l'aspect divinisé ou celui des différents règnes qui entrent dans l'interaction qui parfait la matérialisation des rituels, car il n'est pas question de disséquer le rôle de chaque composante, partie sous le pied de la globalité, de l'holisticité. Nous y reviendrons en profondeur dans les prochains chapitres.

VI.2.5.6. Le 4

Le chiffre 4 est certes la suite du 3, pour autant il est également un multiple de 2 et par conséquent un chiffre pair qui est appareillé aux chiffres attribués à la femme. Vue de manière panoramique, il donne l'explication évoquée plus haut, mais la contextualisation et la répartition des parties en fonctions des chiffres sont tout autre chose. Il est proche de la compréhension du carré comme figure importante des rituels. Voyant le monde sous un paradigme spécifique et morphologique, il n'est en aucun cas pour nous de départager les deux camps, il est question pour nous de noter la pertinence aussi bien épistémologique que symbolique de ces différentes parties de la femme aussi bien pour celles visibles que celles peu visibles, mais palpables et tactiles. Parties prises en compte dans l'insertion sociale que dans l'attribution d'un statut social ou gnostique.

VI.2.5.7. Le 9

Le chiffre neuf est tiré de l'addition de la circonférence du cercle qui accueille les différentes participantes au rituel. Ainsi nous aurons 360° , ce qui équivaut à faire $3 + 6 + 0 = 9$. Le 9 qui n'est pas un chiffre pair ni même multiple de 2, mais un nombre symbolique dans la culture manguissa, ayant pour multiple 3. Il regroupe en son explication la juxtaposition de plusieurs compartiments de la société dont la saveur anthropologique ne peut qu'être prise en compte avec le décryptage de 9 ou de son multiple 3. L'endosémie de ce chiffre ainsi que celle de ses multiples seront interprétées au dernier chapitre de ce travail universitaire.

Nous allons passer à une phase bien que délicate mais décisive pour l'évolution, la perpétuation, d'autres diront la survie mais peu importe le terme que nous utiliserons, nous

œuvrerons à ressortir les manquements et les potentielles solutions qui peuvent aider à reconstruire le paradigme culturel et adaptatif.

VI.2.6. LE CHOIX DES MEMBRES DU MEVUNGU

Comme nous l'avons précédemment dit en termes de multisymbolisme du concept *Mevungu*, il est en outre une consœurie exclusivement féminine, et la conversion pour y accéder en tant que membre respecte une critériologie des plus familiales. C'est une organisation qui évolue sous le couvert du procédé de substitution c'est-à-dire que chaque membre représente une famille, et pour que le siège de cette dernière ne reste pas vacant il doit être remplacé par une personne dont les liens de consanguinité ou d'adoption ont été avérés. C'est ainsi que la primauté du choix va se poser sur la sélection par les liens de famille, la coépouse, la bru, la fille, les relations d'affinités, le choix par recommandation.

VI.2.6.1. Les Liens de famille

Comme dans tous les univers culturels négro africains, ce sacrum issu des initiations, des appartenances aux différentes castes requièrent un temps d'arrêt quant à la transmission de ce patrimoine culturel immatériel et de ce fait, l'observance des lois séculaires et génésiques sont de mise. C'est ainsi que l'on privilégiera : la sélection par les liens de famille, la coépouse, la bru, la belle-fille, les relations d'affinités, le choix par recommandation.

VI.2.6.2. La coépouse

Le mariage étant considéré comme l'alliance de deux (02) familles, toute relation découlant de cette union ne saurait être autre que des liens de fraternité. C'est ainsi que la femme au frère de mon mari est ma sœur et parce qu'elle a ce statut de sœur, qu'elle participe comme toutes ses autres sœurs au rayonnement de la famille et à la défense de ses intérêts parce que ses enfants y sont nés et y ont grandi elle ne saura compter sur une autre famille, elle s'avère donc être un choix de haute facture. Cependant ce choix est viable si le membre de la consœurie n'a pas de bru ou de fille capable de perpétuer ce savoir. Comme autre choix qui n'est pas des moindres nous avons la belle-fille.

VI.2.6.3. La bru

La cooptation de la bru par la belle-mère est dans la majorité des cas le schéma le plus usé. Ce processus est possible si et seulement si la belle-mère a enfanté, si ce n'est pas le cas l'enfant

adopté fait tout aussi office d'enfant légitime et la fille peut aspirer à remplacer sa mère en cas de décès, ou même aussi en cas de refus de la coépouse de reprendre les rênes de la représentativité de la famille dans l'organisation. Ces choix familiaux ne sont pas anodins, car la communauté reconnaît ces femmes comme acquises à la cause familiale de la famille X et par conséquent de toute la communauté. Cette richesse épistémologique reste ainsi dans le stricte cadre restreint et transmis sous cette bannière. Cependant un cas de figure est souvent envisagé, mais pas impossible bien que peu fréquent.

VI.2.6.4. La fille

L'idéal voudrait que toutes les jeunes filles des familles aillent en mariage et la concession familiale ne soit gardée que par le/les garçons. Mais le contraire est parfois possible, à savoir une femme qui n'est pas allée en mariage. Cette dernière en général n'a pas accouché ou bien a des enfants et demeure dans la concession familiale. Seules ces femmes sont habilitées à avoir accès à cette organisation confrérique. Ce n'est pas pour dire que le mariage est une mauvaise institution en soi, encore plus que ce ne sont pas toutes les femmes qui sont restées dans la concession qui peuvent avoir les capacités adéquates pour adhérer et œuvrer dans le cadre de cette caste. En fait, ne pas s'être mariée est une condition automatique de l'accès à la consouerie *Mevungu*. Il faut être « chargé » de cette fibre, de ce sacrum, être capable de la matérialisation de la présence de ces entités lorsque le besoin se fait ressentir, etc. Toutefois, la fibre familiale n'est pas la seule voie d'accès à la consouerie du *Mevungu*.

VI.2.6.5. Les Relations d'affinités

Les relations d'affinités ne sont pas le contraire des liens familiaux. Elles peuvent avoir des rapports d'acointance avec des nièces, des amies, des connaissances, etc. La relation ne va pas s'arrêter juste à des rapports de sympathie, de civilité ou même encore de convenance. Il sera question de pousser les recherches sur cette personne à son maximum qu'elle ait été recommandée ou révélée. La sélection des femmes pouvant faire parties de la consouerie se fait en deux phases que sont : la recommandation et la révélation.

VI.2.6.6. Le choix par la recommandation

Le choix par la recommandation ne s'arrête pas simplement à une désignation ou au choix opéré par une personne ressource de la consouerie. La désignation en tant que *primus operandi*, est suivie d'une sorte d'enquête de moralité et de charge spirituelle qui se décline en deux

démarches complémentaires que sont l'observation et le témoignage de l'entourage. L'observation est comportementale, la tenue et l'allure sont des points prégnants de la stature d'un membre de la consoeurie. Ainsi, être posée, respectueuse, obéissante, travailleuses, assidue et humble sont parmi tant d'autres. Le témoignage de l'entourage est lié à des entretiens qui sont menés pour confirmer ou infirmer les observations comportementale. Cela ne veut pas dire que c'est le témoignage qui apporte un cachet à l'acceptation ou non d'une impétrante potentielle, mais un élément qui permettra une analyse globale. Les personnes ressources pour ces témoignages sont de l'environnement proche de l'individu tels les membres de sa famille (père, mère, sœur, frère, mari, enfants) et des voisins.

VI.2.6.7. Le choix par consultation divinatoire

C'est généralement un choix de confirmation ou de prescription. On parle de choix de confirmation lorsque le choix de recommandation à travers l'observation est en cours, et lorsque ce choix d'observation n'a pas trop été écorché. Pour mesure de précaution ces femmes recourent à un devin qui a pour but de mieux explorer le passé de la candidate, son présent et son futur aussi bien en tant que membre dans sa vie qu'en dehors de la consoeurie. La vérification peut se faire à partir de plusieurs supports, tout dépend du moule dans lequel a été forgé le devin, ses instruments ou outils divinatoires peuvent être : l'araignée mygale, l'eau, les cauris. Cependant dans ce type de choix, il y a une révélation particulière qui prête à confusion, mais surtout qui révèle la nature de ce sacré. Des récits de vie sont légions sur ce cas précis qui pour certains cas, avoisinent la psychose s'ils sont vite détectés ou pour d'autres, encore la névrose. Lisons ce que dit à ce sujet Okala Marie-thérèse (Entretien du 29/02/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) :

Nous avons reçu des jeunes filles de différentes tribus y compris manguissa qui étaient folles. Leurs familles étaient désespérées et voulaient les guérir. Lorsque nous nous penchions sur le cas, nous avons vu qu'elles ne sont pas malades, mais plutôt habitées par les génies qui les ont choisies soit pour appartenir à une consoeurie, soit pour aider les autres de manière individuelle. Dans ce cas, si elles sont ici nous nous en chargeons, mais d'autres cas nous les renvoyons dans leurs repaires culturels respectifs pour passer cette étape délicate de la transition de la folie à l'initiation [...] Lors des multiples cérémonies que nous célébrons surtout publiques, il y arrive que certaines femmes dans l'assistance tombent en transe et sont utilisées comme canal. Comme courroie de transmission d'un message ou de la volonté des ancêtres à l'instant T. Mais il y a aussi d'autres qui commencent par la transe et continuent à délirer, à être très agitées au point où il faille une multitude d'hommes pour la contenir et ce genre de cas aussi, il faut les soigner par l'entremise des ancêtres, selon le choix de ses performances culturelles, soit en tant que guérisseuse individuelle soit faisant partie de la consoeurie.

La transe est le moment qui enclenche dans certains cas les initiations si ces trances sont répétées, car disons-le il y a les acteurs d'un jour qui ne sont forcément pas destinés à l'entrée à une consoeurie. Pour celles qui ont déjà des prédispositions, la solution est vite trouvée mais le

couac est souvent que ces femmes sont souvent de familles pauvres et ne peuvent pas remplir toutes les modalités demandées sur la liste d'objets à avoir pour l'initiation, d'où notre réflexion de créer un cadre d'idées, de suggestions à proposer pendant notre travail pour compenser certains secteurs rituels afin de permettre à toute personne élue de pouvoir régler sa facture d'une autre manière qu'à travers l'apport financier. Comme c'est le cas dans d'autres villages, si le futur membre n'a pas de moyens financiers, on adapte cette liste à ses avoirs, ça peut-être des sacs d'arachides, de courges, de régimes de plantain, de la viande de brousse, des houes, des machettes, etc. L'essentiel est de pouvoir grandir les rangs selon la volonté des divinités, mais surtout d'assurer une certaine pérennisation de la structure initiatique.

Beaucoup d'entre celles passées par cette étape de folie évoquée plus haut ne peuvent malheureusement pas produire un corpus pour exprimer leur ressenti pendant cette période, mais sont baignées dans des évocations quotidiennes et familiales. Elles sont briefées sur une période qui commence par un déclic dont l'origine n'est pas connue, ceci peut être la vue d'une image, d'une personne, ou le passage d'un lieu à un autre. Ces éléments n'ont pas forcément un lien ou coïncident juste avec le début de l'adoption de ce comportement. Ceci peut également être aussi dû à l'atteinte d'un âge précis ou symbolique pour la jeune fille, autant d'hypothèses qui ne peuvent nous donner des pistes de réflexion.

Mais revenons à cet état décrit comme léthargique dans des cas extrêmes, ou d'absence totale de rationalité, d'insouciance, le retour à la phase de nourrisson, c'est-à-dire qu'il faut constamment surveiller, en bref cet état de folie passagère qui marque le début du changement dans la vie du concerné. Mais la question que nous nous posons est de savoir ce que représente la folie dans ces univers culturels ? Nous aurions pu noter un autre comportement que la folie, si nous tendons d'y répondre avec les éléments à notre disposition, nous verrons que de prime à bord cet état de désordre psychique ramène la personne à la base de l'évolution à savoir l'enfantillage qui ne se souvient plus de sa vie passée, ne reconnaît plus son entourage, devient inoffensif, ne peut plus faire de mal aux autres, et peut-être ne le sait pas, mais plutôt ses défenses organiques sont renforcées du fait qu'elle ne peut plus prendre soin d'elle et la nature s'arrange à la soigner. Nous pensons que c'est un état de passage, de transition de la vie actuelle avec son lot d'impuretés vers une vie plus saine avec pour séide l'initiation et le respect des interdits liés à l'initiation. En somme de cette hypothèse, évoquer la folie ici n'est pas une mauvaise réalité, ou un de rejet, mais le signal qui marque le départ des horizons de changements, le coup de sifflet qui marque le début de la course vers son destin, vers le sacré, etc.

Une autre hypothèse peut être prise en compte, celle de dire que la folie est égale à l'initiation si nous distinguons les étapes de l'initiation de Van Genep reprises par Mbonji Edjenguèlè (2005 : 82) : la séparation - l'exclusion - la réintégration.

- ✚ **La Séparation** a un aspect binaire, c'est-à-dire qu'elle est d'abord interne. C'est le fait d'avoir une dissociation entre le cerveau et les autres parties du corps. Les commandes ne sont pas transmises et de ce fait cela crée un déphasage entre la réalité quotidienne ou celle admise par tout le monde et la réalité dans laquelle vit la malade. Puis il y a la séparation externe autrement dit celle qui affecte l'entourage de la malade, car cette dernière ne respecte plus les codes de la société, de la vie en famille, et sans contrainte se met involontairement en marge de cette dernière. La séparation n'est donc pas consciente, ni voulue, elle est effective et ressentie. Elle peut également être perçue comme celle d'avec le monde profane pour amorcer son trajet vers le monde sacré.
- ✚ **L'exclusion**, ici ce sont plus les représentations, les stéréotypes qui jouent un rôle dominant car les langues vont bon train quant à l'origine de la maladie, les causes de cette dernière, et n'étant pas pris en charge l'exclusion est vite confirmée. Cependant l'exclusion est aussi prise ici comme le fait d'être exclu des normes et des réalités actuelles parce qu'en transition impliquent la guérison de la maladie spirituelle dont souffrent les patients pour l'apprêter à la réintégration.
- ✚ **La réintégration** s'exprime par la libération, car beaucoup sous-entendent que la folie initiatique est le résultat de la présence des esprits dans un corps d'hôte n'ayant pas les capacités de les supporter. Il faut donc « travailler, charger » le corps du malade pour qu'il soit une courroie de transmission efficace. Pour y arriver, il faut passer par les deux précédentes étapes et conclure par celle-ci que la confirmation d'un nouvel être aussi bien social que spirituel dans la société ne se redécouvre et donne un statut nouveau qu'en s'intégrant avec un statut nouveau, un regard nouveau.

Le choix par la prescription est une sélection qui n'a pas besoin d'observation, ni de confirmation, c'est un choix imposé. Et parce qu'il vient directement des entités de l'au-delà, la vérification n'a plus lieu d'être, ni même le questionnement. La prescription se fait généralement, soit par des voies oniriques, soit des différentes séances de connexion avec les ancêtres. Concernant le rêve, il n'y a pas de membres standards dans la consoeurie à qui les ancêtres envoient toujours les informations. Généralement le choix suit une rotation, ça peut même être une personne qui n'est pas de la consoeurie qui détient l'information et vient juste la

livrer. Celle-ci peut être donnée lors des rites organisés pour telle ou telle raison, et là le sacré se déclenche en une femme, et elle commence à répéter ce qui lui a été transmis. Lorsque toutes ces consignes ont été respectées, et que le choix de la candidate a été validé et su de tous, le rite d'acceptation et d'intégration va être fait, et le processus graduel des niveaux dans la consoeurie peut commencer. Parlant de ces différents niveaux, nous verrons par la suite ce qu'ils sont et en quoi ils consistent.

VI.2.7. LE MEVUNGU COMME TRIBUNAL

Ce qu'il faut rappeler ici est que comme la majorité des univers culturels, le groupe manguisa a en son sein une pléthore de consoeuries masculine, féminine et mixte, aussi bien pour la consolidation du social communautaire que pour la résolution des problèmes qui ne pouvaient pas être solutionnés par de tierces personnes. C'est ainsi que la population avait recours aux prêtres et pythies des consoeuries pour les aider à les solutionner en fonction des domaines de compétences des uns et des autres. On pouvait aussi trouver des castes différentes qui pouvaient solutionner les mêmes problèmes et le choix était fait par le patient soit en fonction des récits des personnes ayant été confronté à la même difficulté et qui à coup sûr l'ont orienté ou ont influencé son choix pour telle ou telle consoeurie, ou par les échos des réussites des uns et des autres. C'est ainsi que les demandeurs de rite pourront se diriger vers les femmes du *Mevungu* pour trouver réponse à ce qui s'apparentait à la base à une aporie. Parmi ses multiples fonctions régaliennes, le *Mevungu* joue un rôle de diplomate pour apaiser les tensions dans des périodes de troubles ou lorsque nous ne trouvons pas encore une solution ou ne tombons pas d'accord sur un fait. Mais avant d'y arriver, il se positionne a fortiori comme un tribunal. Ce tribunal fonctionne comme suit : le plaignant est présent ainsi que l'accusé ; le plaignant dévoile les raisons de sa présence et de la convocation des femmes du *Mevungu*, c'est généralement le vol dans un champ, un dépassement des bornes du champ, l'envoûtement de la femme d'autrui, etc., l'accusé prend la parole et essaie au mieux d'avoir une plaidoirie assez convaincante basée sur les faits. Il y a des cas où la simple entente des deux versions donne lieu à un arrangement venant de la reine, car c'est elle pendant une journée spéciale et uniquement dédiée à cette pratique, qui tranche les palabres. C'est ainsi que les deux individus s'en vont en scandant la grande sagesse de la reine, et les pouvoirs du *Mevungu*. Cependant des cas autres bien plus complexes existent où la simple entente des deux versions ne suffit pas, il faut faire appel à d'autres capacités que détient la reine, c'est-à-dire celles de regarder dans le passé, le présent et le futur à savoir la divination. La divination se fait par plusieurs supports, de l'eau en passant par le kola, en s'étendant vers les cauris, en s'inscrivant en droite ligne d'une machette

que l'on pose sur le kola pour voir s'il colle ou pas, etc., comme nous avons vécu une séance de jugement in situ. Bien que nous ayons été présente, nous laissons à « ñ àà » le soin de mieux nous narrer le cas de ce jour, car il est essentiellement en langue manguiassa Aligui (Entretien du 01/02/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) :

Le cas précis est celui de Noah qui accuse Ateba de sorcellerie. Sur demande de la reine d'amples explications. Noah explique qu'il trouve chaque matin des traces de porc-épic qui creusent et mangent ses arachides. Lorsque ce ne sont pas des porcs-épics, ce sont des singes qui dévorent son maïs. A la demande de la reine de savoir si Noah avait des preuves de ce qu'il avançait, Noah de répondre que lors des récoltes, il a toujours un grand nombre de sacs d'arachides et a souvent une attitude sarcastique à son égard, et d'ajouter que ce n'est que récemment qu'il fait autant de grandes récoltes, cela veut tout simplement dire qu'il envoie ses totems manger ses récoltes pour qu'il y ait plus d'abondance chez lui. La reine donne la parole à Ateba, ce dernier de répondre qu'il ne se reconnaît nullement dans tout ce dont Noah l'accuse, et invoque le Mevungu de rétablir la vérité et de le venger en cas de mensonge de celui qui l'accuse pour diffamation. La reine lui demanda à trois reprises s'il est sûr de convoquer le Mevungu, il répondit par l'affirmative, et la reine demanda qu'on lui apporte une assiette de kola, en retira un et le dépeça en quartier, puis commença à faire la divination

Cependant, l'issue de la divination réserve souvent des surprises comme c'est le cas dans cette histoire que raconte Melingui Gertrude (Entretien du 01/02/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) :

La personne responsable de vandalisme dans votre champ n'est pas Ateba, la personne futive est présente dans cette assemblée et se reconnaît, et pour éviter un lynchage, je préfère qu'elle-même se désigne, si elle s'obstine à se cacher, j'invoque le Mevungu où elle se trouve et de la frapper, au bout de trois (03) jours, elle se présentera avec la punition du Mevungu. Ainsi parler, la reine condamne Noah à donner à Ateba pour préjudice une chèvre, trois (03) sacs d'arachides et (02) sacs de maïs. La foule acclame le jugement de la reine et attend patiemment les trois jours prescrits par la reine pour connaître le coupable

Les trois jours passèrent et ce sont des cris qui sortirent les habitants de la torpeur de la matinée, ces pleurs glacent les populations et c'est tout le monde qui sort de sa cabane dans la précipitation et dans l'étonnement pour s'enquérir de ce qui se passe exactement, est-ce un deuil ? À force d'attente, tout le monde se dirige vers la direction de l'écho de cette voix qui nous conduit vers Noah qui tient agonisante sa mère entre ses mains, ne comprenant pas le manguiassa, Biloa Desirée (Entretien du 31/02/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) nous fait le plaisir de nous traduire les propos de Noah :

Maman pourquoi me fais tu ça ? Tu vas où ? Pour me laisser seul ? Pourquoi m'as-tu laissé accuser quelqu'un d'autre ? Regarde-toi avec toutes ces boursouflures, cette douleur, tu n'as plus que la peau sur les os, weeh maman explique moi ; et sa mère de lui dire que je n'ai jamais été d'accord avec ton mariage avec la fille de ce clan, tu ne m'as pas écouté, j'ai bloqué son ventre pour qu'elle parte. Rien n'y faisant, j'ai voulu amoindrir tes récoltes pour qu'elle abandonne le foyer jusqu'à ce que tu partes te plaindre au Mevungu. Si je l'avais su je t'en aurai dissuadé. Son fils de lui dire que maman, les femmes du Mevungu peuvent encore te soigner, et sa mère de dire qu'il est trop tard, ça aurait été possible pendant les deux premiers jours, mais aujourd'hui, c'est trop tard, mes forces m'abandonnent, je te demande pardon mon fils.

Il n'est pas rare qu'une affaire soumise au tribunal du *Mevungu* se solde par la mort du coupable, et dans la majorité des cas après aveu public, le coupable peut être soigné et totalement rétabli.

VI.2.8. LE MEVUNGU COMME PROTECTION DES PERSONNES ET DES AVOIRS

Le rôle régalien de la consoeurie et de ses membres est de défendre la vie des habitants de la communauté et de sécuriser leurs biens. Certes d'autres fonctions se greffent à leurs rangs tels que la médecine, la fécondité. Ces dernières ne sont pas d'être protectrices des valeurs et normes sociétales par le biais des personnes. Elles sont responsables de chaque parcelle de chaque vie des enfants, des hommes et des personnes âgées qu'ils soient initiés ou profanes. Parlant des avoirs, des possessions, nous parlons des terres, des vignes, des arbres fruitiers, des étangs qui loin d'être personnels, parce qu'ils sont situés sur des propriétés appartenant à une famille, peuvent être exploités par les femmes du village lors des parties de pêche collective, etc. Qu'il s'agisse des terres ou des cours d'eaux, par le biais des rituels agraires et ichtyologiques, les femmes ont montré qu'elles pouvaient les reboiser et les repeupler, mais comment les protéger ? Ici nous parlons de protection contre l'action humaine aussi bien physique que métaphysique.

Lorsque l'action est physique nous avons vu plus haut que c'est l'action de l'homme, la pollution, la décharge des déchets qui sont les causes du mécontentement des divinités qui produisent des énergies telluriques qui aident à la croissance des plantes et à celle des êtres marins. Lorsque l'action malfaisante de l'homme sur le plan métaphysique pour priver ses congénères des sources de vie est effective, comment procéder ?

VI.2.9. LE MEVUNGU COMME MOYEN DE DETECTION DES MEFAITS

La formulation de ce titre peut porter à équivoque, et cela avec raison car ce n'est pas le *Mevungu* comme institution qui détecte les méfaits mais les procédures mises en place par les femmes de cette consoeurie, les artefacts muris et matérialisés des mentifacts qui eux-mêmes sont des maquettes extraites des textes cosmologiques et cosmogoniques. Avant d'entrer dans le vif du sujet, nous établirons la liste non exhaustive de la classification des êtres sacrificiels pendant les rituels en fonction des cas et de la gravité des maladies. Plus la maladie est grave plus nous recourrons à une bête plus imposante, nous irons donc de manière décroissante vers la croissante : une poule, un canard (facultatif, certains villages l'utilisent encore), une chèvre, un être humain. Ces animaux sacrificiels sont utilisés à des buts d'apaisement des divinités qui ont été mises en colère, soit par une tierce personne, soit une communauté toute entière. Vous ne

comprendriez sûrement pas la raison de l'évocation, le listing des animaux sacrificiels dans ce cadre précis, mais vous comprendrez bien vite la raison de ce recensement. La détection des méfaits par les femmes du *Mevungu* se fait par plusieurs moyens les visions, les songes, L'écoute ou la surveillance des balises, et le mouvement des ailes et des pattes d'un poulet partiellement égorgé dans le lieu rituel.

- Les visions, les songes : pour déceler la présence d'une force ou d'un être, ou même encore anticiper une mauvaise action. De ce fait, il y a plusieurs cas de figures, la révélation de ces méfaits en cours ou ayant déjà causé des dommages peut se faire lors d'une consultation de divination sur des personnes ayant un lien avec le délit commis ou des frères, sœurs ou parents d'un des membres ou du principal acteur ou commanditaire parce qu'il partage presque la même trace énergétique qui permet de remonter jusqu'à la personne recherchée ; dans certains cas cela se fait au « hasard » comme le relate les personnes du village. Cependant sachant que le hasard n'existe pas en négro-culture, nous nous tournons vers une doyenne de ce cercle qui nous en dira plus, Bitsogo Colette (Entretien du 30/02/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) :

Nous avons la possibilité de mettre en public nos songes, nos visions, mais aussi lorsque les cas sont graves nous passons par ce stratagème, celui de faire venir en consultation un membre de la famille de la personne que nous soupçonnons surtout lorsque nous avons à maintes reprises lancé l'appel dans tout le village pour que la personne ou le groupe de personnes qui commet les différentes exactions se prononce et ne le fait pas. C'est après consultation d'une ou de toute la famille en présentielle ou même sans leur aval que nous infirmons ou pas la responsabilité de la personne soupçonnée. Ainsi, nous pouvons prouver à l'appui le/les confronter publiquement et le sanctionner.

- L'écoute ou la surveillance des balises confectionnées par ces dernières et placées à des endroits spécifiques. Le contrôle des balises est une autre méthode de dénicher les forfaits commis ou de prédire les événements à venir. Les balises, puisqu'il s'agit d'elles, peuvent être décrites ici comme des ethnométhodes dont la confection peut différer d'une caste à une autre mais qui partage un dénominateur commun en termes d'assemblage du socle des matériaux. Ce sont des essences qui sont assemblées dans les feuilles avec lesquelles les femmes du *Mevungu* attachent les bâtons de manioc, scellés par des cordes de bananier, qu'elles « chargent » par des paroles de pouvoir, dont elles abreuvant de libations, et nourrissent d'un enduit dont les éléments les plus faciles à deviner sont l'huile rouge, un soupçon d'arachide écrasé, le reste nous est inconnu. Ce mélange, ce paquet est confectionné tard dans la nuit et confié à une matriarche ou à un membre nouvellement accouché pour le placé avec l'aide d'un homme initié au pinceau d'un arbre qu'elles auront choisi de par son positionnement géographique, ou de par la nature ou la valeur symbolique de ce dernier. Il

(le mélange) peut aussi être positionné sous les rochers, dans des cours d'eaux environnants ou les rivières du village. Cette opération ainsi réalisée, les femmes de cette association passent régulièrement vérifier si l'emplacement est toujours la même car le paquet peut être déplacé par les animaux attirés par l'odeur d'une des constituantes du paquet, ou par le vent, etc. Ce que nous ne comprenions pas est que ce ballot émet des codes dont seules ces pythies peuvent comprendre le sens et interpréter afin de savoir ou pas quel danger guette le village et comment y remédier.

- Le mouvement des ailes et des pattes d'un poulet partiellement égorgé dans le lieu rituel. Ayant plusieurs types de divinations, bien que les consultations divinatoires soient des préambules avant toute opération, il arrive avant une cérémonie que l'officiante sente le besoin de refaire une consultation ou d'un commun accord avec la reine et les doyennes refassent une vision soit parce qu'il y a un message qui vient de leur parvenir à l'entrée du lieu sacré qu'il faut décrypter, soit il y a eu un événement qui pourra changer ou impacter le cours du rituel. Il faut au plus vite vérifier, et quoi de plus évident que de choisir parmi les animaux sacrificiels énoncés plus haut. Ainsi, elles égorgent une poule pour la plupart du temps de couleur blanche, elles la laissent presque consciente, se débattre, gigoter tout autour de la termitière. L'observation des différentes positions de ses ailes et pattes sont des informations importantes qu'elle fournit et qui vont aider les femmes à décrypter le message. Lorsque cette poule lasse de batailler, rendra son dernier souffle, sa disposition finale sera le summum de l'interprétation pour l'association. Si les pattes sont entrecroisées, suffisamment espacées, si les ailes restent suspendues de manière verticale, si le cou est recourbé, ou penché en arrière, rien n'est laissé au hasard dans la recherche de l'information et le décryptage des signes.

VI.2.10. LA COMPOSITION ACTANTIELLE DU MEVUNGU

La composition voire, la nature des membres du *Mevungu* est importante car elle est sujette, synonyme de réussite des cérémonies organisées par les femmes de cette consoeurie. Ainsi, les rôles sont attribués en fonction, de prime à bord, de la nature, de la pratique à solutionner, les causes de cette perturbation, l'historique étiologique de la menace, nous pouvons déjà la classer dans les différents grands ensembles endémiques ou mêmes épidémiques ce qui va également influencer sur le type de rituels à officier et ce type de rituel va donner lieu au choix adéquat des différentes intervenantes. C'est ainsi que nous aurons : la jeune candidate, la femme mariée, la femme mariée ayant les enfants.

VI.2.10.1. La jeune candidate

Concernant la néophyte, les avis divergent sur la périodicité règlementaire d'antan ; cette étape a connu des modifications avec le temps car certaines contrées respectaient le minimum prescrit par les anciennes femmes du *Mevungu* qui délimitaient l'âge du choix de la jeune, ensuite de la séparation prévenue d'avec sa famille qu'il faut noter ici au préalable et qui a donné son aval comme le témoigne Anaba Yulie (Entretien du 01/02/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) :

Avant de voir en le Mevungu une consoeurie, voyez-la comme une école de la vie pour la jeune fille. Ici chez les Manguissa c'était un privilège pour les parents d'envoyer leurs filles à l'école du Mevungu où les bases de la vie en communauté leur étaient inculquées car elles étaient choisies à partir de neuf (9) ans, mais l'intervalle était ouvert jusqu'à douze (12) ans maximum, parce qu'il y avait certaines filles qui étaient malades dans leur enfance, il fallait leur donner le temps de se soigner et de mieux se rétablir avant de venir à l'école du Mevungu. Cependant d'autres contrées mettaient cette barre plus haute à savoir quinze ou seize (15-16) ans. J'avais ouïe dire que c'est cette avance que nous avons sur les autres peuples qui faisaient des filles manguissa les meilleures femmes, car à l'âge de neuf ans il ne s'agit pas de l'initiation car elles sont toutes permises pour l'éducation mais très peu seront admises pour l'initiation. Pendant l'éducation, nous leur apprenons à se connaître, à se respecter, à respecter sa belle-famille, à tenir une maison, à satisfaire son mari, etc., ainsi pour celles qui seront sélectionnées pour l'initiation, ce sera moins lourd en termes d'apprentissage et ce sera une continuité.

Pour mieux comprendre toutes les jeunes sont potentiellement de jeunes candidates, mais ne le deviennent réellement qu'après avoir passé le cap du mariage, ainsi la sélection peut être envisageable. Mais pendant cette attente, les rouages et les secrets du chant et de la danse leur sont inculqués.

VI.2.10.2. La femme mariée

Le mariage comme son nom l'indique est l'union de deux personnes. Dans le contexte négro-africain, c'est d'abord le rapprochement de deux familles, l'interchangeabilité des preuves et actes de respect, enfin la rencontre des deux personnes à proprement concernées. Le mariage avait des points fondamentaux, tous aussi importants les uns que les autres, du choix de la fille à la recherche d'informations sur sa famille en passant soit par interaction humaine, soit par aide ancestrale, c'est-à-dire la divination, etc. Lorsque la famille du jeune homme s'est enquêrue de ses obligations envers la famille de la fille, obligation physique et symbolique, la jeune fille est considérée comme unie à cet homme. Ce cap franchi laisse entrevoir une infime partie du potentiel du *Mevungu* bien sûr uniquement si cette dernière est sélectionnée pour la consoeurie. Ces cas de jeune mariée faisant partie de la caste sont rares, mais ont existé car la grande partie du temps ce sont des femmes qui ont plusieurs années de mariage et de ce fait, il faut au préalable l'aval de leur mari. Dans le cas de la jeune mariée, il faut l'aval de sa belle-famille qui

se concerte pour donner leur avis à leur fils. Comme ajoute Eteme Magloie Marcelle (Entretien du 30/02/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) :

C'est à ne pas se méprendre, à ce stade elle a fait un pas vers la lumière, mais le chemin est encore long, elle ne peut qu'apprendre à maîtriser les secrets de la chambre mais surtout du lit ; les positions conformes à sa morphologie, les astuces et arcanes des parties spécifiques de son corps, même la manière de gémir est prise en compte même comme il est en grande partie proscrit de l'enseigner à nos filles car il est considéré comme une attitude de légèreté mais certaines s'en sortent bien avec ses gémissements qui les apaisent et leur donnent la force de continuer. L'acte sexuel renforce les capacités d'une prêtresse du Mevungu jusqu'à un niveau plus haut car après, il est proscrit, et au lieu d'entretenir ce pouvoir, les rapports sexuels la rendent impure. C'est la raison pour laquelle il faut profiter et bien profiter ; mais ne pas exagérer au point de faire fuir l'homme par gourmandise sexuelle car nous avons reçu plusieurs plaintes d'hommes qui n'en pouvaient plus de l'appétit sexuel de leur femme, car elles venaient de savoir ce que leur apportait le sexe dans l'évolution de leur capacité, elles ont voulu brûler les étapes.

Le mariage c'est bien mais les enfants c'est mieux, or le but premier du mariage était de responsabiliser le jeune homme, quoi de plus responsable que d'assurer sa descendance avec une femme féconde. Mais cette fécondité n'est pas seulement bénéfique à l'homme mais aussi à la femme, car c'est un gage de sa progression et du fait qu'elle peut déjà assumer des charges conséquentes dans la caste. Nous verrons comment l'enfantement débloque les verrous du pouvoir de la femme du *Mevungu*.

VI.2.10.3. La femme mariée ayant les enfants

Dans ce cas de figure, nous avons deux concepts qui pèsent de leur poids dans la configuration et l'attribution des tâches dans les rituels du *Mevungu* qui sont mariée et féconde. Le premier a été la source du corpus de la partie précédente et la seconde sera l'objet de réflexion de cette étape. Le mariage, comme nous l'avons mentionné est le premier niveau et l'amorçement d'un processus d'autonomisation de la femme. Il est le rapprochement de deux familles mais le respect des lois et normes ancestrales contribuent à solidifier le social manguissa. Le mariage a des fonctions telles que la solidarité à travers l'union des familles, mais également et surtout la dation d'une descendance qui pourra rappeler l'homme qui y a vécu et faire perdurer le nom de la famille, mais aussi le mariage garantit un potentiel humain qui est gage d'épanouissement et de richesse personnelle et collective. L'effectivité de cette caution ne pourra prendre corps que si la femme épousée est productive. Tout porte à croire que la fertilité de la femme était la condition sine qua none pour un bon mariage et l'agrandissement de la charge productive des enfants ne saurait incomber à une seule femme, d'où la polygynie. Mais nous arrivons à comprendre l'importance de la fécondité de la femme dans le cocon familial, mais cette valeur est doublement appréciée par la consœur *Mevungu* sûrement pas pour les mêmes raisons que celles familiales. Mais comment comprendre que ce pallier de femmes ayant déjà enfanté est l'un des plus importants en termes de statut mais aussi de responsabilités. Elles

sont ces femmes avec les matriarches ménopausées classées au sommet de la chaîne de pouvoir, de mission et de fonction. Qu'est-ce que l'enfantement apporte comme plus-value à la femme au point de lui prêter des pouvoirs ou même de lui accorder un aussi grand crédit dans la consouerie ? Partant de cette façon de voir les choses, les hypothèses fusent et font ressortir des aspects fonctionnel, anatomique, lié au genre. Est-ce l'enfantement ou les douleurs de l'enfantement qui donnent ce statut de pouvoir ? L'enfantement en elle-même est le fait de donner naissance à un enfant par des moyens scientifiquement décriptables, et comme dans toute réalité existante, fondamentale, ce qui est permis d'être vu et ce qui est l'apanage des initiées comme l'explique Kounou Ngonou Bernadette (Entretien du 01/02/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) :

Lorsque l'accouchement devient difficile, nous demandons à toute l'assistance de sortir car quelqu'un entre nous peut avoir un front dur, peut serrer les fesses, attacher son gris-gris. Tout ceci n'est que physiquement mais dans le monde astral ce sont ces personnes qui empêchent la femme de traverser le champ qu'elle a labouré pendant neuf mois et plus en y consacrant temps, engrais et en respectant les caprices de la terre (ventre, utérus) aussi fertile soit-elle. Jusqu'à la sortie du fœtus la traversée de ce champ dont elle a pourtant l'habitude devient un parcours du combattant, la route pour le bout du champ est obscurcie. Elle (la femme) doit avancer, courir sans se retourner peu importe la raison, les tentations, elle doit rester concentrée, forte car elle a cette aura (composer de bien, mais beaucoup plus de mal, car nous avons besoin de mal pour sortir de cette route) qui lui permettra de dompter cette peur. C'est la raison pour laquelle nous avons coutume de dire que l'initiation est comparable à l'accouchement car il faut quitter d'un état à un autre, d'un état profane vers la sacralité, d'une femme quelconque pour celle qui a bravé le mal, car elle a été plus malicieuse que le mal en restant une bonne âme.

Ce parcours décrit par ɲ à à comme nous avons l'habitude de l'appeler, peut être encore plus difficile et tortueux, c'est dans ce cas où la femme qui a pour gynécologue les femmes du *Mevungu* se voit prêter main forte par ces dernières. Mais dans le cas contraire, les cas où les êtres inespérés sans grande expérience spirituelle interviennent ou encore ceux qui en ont. Selon Tsala Henriette (Entretien du 29/02/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) :

Lorsque pendant la traversée, le voyage de cette dernière, nous constatons que le combat engagé, et que ce n'est pas la procédure habituelle, nous intervenons car certaines entités veulent détourner la destinée mais surtout la progéniture des uns et la remplacer par un autre soit mort-né, ou casse-pied pendant sa vie future. Nous y opposons qu'elle soit une patiente ou pas, si elle est femme de ce village. C'est une entreprise à prendre avec des pincettes, car ça peut être un piège, ces sorcières appellent à l'aide et lorsque vous accourez elles vous exposent et vous laissent à leurs consœurs. Parfois elles peuvent s'y prendre différemment elles se plaignent de la maladie des seins, ceux-ci sont gorgés d'eau chaude sale qui les font grossir et les rendent ballonnés lorsqu'elles viennent en soin chez toi, elles te transmettent cette maladie et toute une génération de filles. À travers cette opération celles avec cette maladie seront marquées comme de potentielles proies pour les sorcières de cette fratrie. Cependant si la femme et son mari entretiennent un lien fort peut ressentir la souffrance de sa femme et lui venir en aide inconsciemment, ce sont des cas rares mais existant, d'où l'importance du mariage car il se présente comme un fil mystique qui lie les deux conjoints surtout si toutes les étapes du mariage sont respectées, même le sorcier après avoir bu et mangé devra trouver des stratagèmes de haut voltige pour vous atteindre.

L'enfantement comme nous venons de le voir est d'abord un parcours spirituel dont seule la femme chargée d'une aura plus maléfique que les esprits peut y réchapper, ensuite il est un

rite de passage qui permet à la femme de changer de statut, enfin elle renforce les liens au sein d'un couple ou d'une consœur. Nous avons parlé plus haut de la constitution anatomique de la femme qui était différente de celle de l'homme et qui peut contribuer comme écriin du pouvoir. Dans la suite logique de l'accouchement, la femme présente à elle seule pendant cette période une figure bien rodée de l'anthropologie iconographique à savoir la spirale qui se dessine sur le ventre bouffi de la femme Ngonon (Entretien du 29/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga.) ce sujet dit :

La spirale se voit en le nombril comme épiceentre ce dernier qui joue un rôle important dans la culture beti, et aussi qu'elle est la partie protubérante du cordon ombilical qui relie l'enfant à sa mère. A partir du nombril les courbes forment des cercles jusque sous les seins, on peut faire le schéma inverse du dessous des seins jusqu'au nombril car c'est le trajet qu'empruntent nos ancêtres, ils y arrivent vieux et à travers les spirales, ils rajeunissent jusqu'à arriver au niveau des dernières lignes et reprennent l'apparence infantile. Ces spirales représentent les séquences de transformation, de rapetissement des ancêtres réincarnés.

Cet exemple est valable pour le ventre de la femme enceinte, la première différence d'avec l'homme, le deuxième est le vagin ainsi que tous ses substituts. Nous verrons au fil de cet échange que les femmes du *Mevungu* ne visualisent pas l'appareil génital comme nous ; elles le divisent en deux points d'accès comme nous l'explique Kounou Ngonon Bernadette (Entretien du 01/02/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) :

Vous parlez de vulve pour englober tout ce qui se trouve entre les jambes de la femme. C'est un peu comme une énigme dont il faut trouver le code ou la bonne réponse pour pouvoir passer à l'étape supérieure. La première partie est celle de la vulve, bribe apparente composée de clitoris, de grandes et petites lèvres. C'est la partie visible, la partie attractive, stimulante car elle abrite sous son sein le gouffre qui engloutit tout, d'où rien n'en ressort, bon ou mauvais. C'est ce couloir qui mène à l'utérus. Avant d'y arriver, c'est là que se fait le tri de tout ce qui a été absorbé dans le trou, ce qui est plus avantageux va être stocké dans l'utérus et usé pour des usages futurs.

Comme nous venons de l'entendre avec la matriarche, la vulve est la partie manifeste mais aussi doublée de mystères avec le gouffre qui mène à l'utérus. L'utérus quant à lui est le deuxième mystère à élucider pour comprendre l'affrontement spirituel dont il a été question pour la femme enceinte qui est sur le point d'accoucher, comme nous l'avons mentionné plus haut, ou encore mieux de comprendre le concept de « marmite du *Mevungu* » ou « marmite du pays » en fonction de la localité où le concept est employé. Au sujet de l'utérus, Lema Jeanne (Entretien du 01/02/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) déclare :

Lorsque tout ce qui a été attiré, absorbé tel que sperme, fragment de placentas, etc., par le trou noir qui mène à l'utérus et qu'il l'a transformé en envoyant une partie dans l'utérus et l'autre nous ne savons pas où il est évacué. Est-ce ça qui est transformé en mal ? Mais ce qui est dans l'utérus entretient la femme sous tous ses aspects, c'est sa composition qui entretient les capacités de la femme initiée, c'est également le contenu de ce même utérus qui détermine le camp choisi par la prêtresse : celui du bien ou celui du mal. Si le contenu est trop chaud ça brûle les locataires occasionnels [Rires] si c'est aussi trop froid la recherche de chaleur peut pousser à commettre des méfaits, donc il faut avoir la bonne mesure.

L'utérus ainsi présenté Kounou Ngonou Bernadette (Entretien du 27/02/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) nous parle d'autres parties du corps de la femme qui participent à la compréhension de certains rituels, organes tout aussi importants que ce soient dans les rituels de l'initiation ou même de changement de grade au sein de la caste. Ainsi notre informatrice poursuivra en ces termes :

Étant donné que les conditions d'accès à la consouerie sont parmi tant d'autres être marié, mais surtout avoir déjà eu d'enfants. Dans ce cas, chaque membre nouvellement accouché apporte son placenta et le donne à la pythie qui célèbre la cérémonie ce jour afin qu'elle puisse le partager à tous les membres du mevungu et le reste est gardé pour d'autres usages ; il en sera de même pour tous les membres de l'association qui seront dans cette situation.

A travers ce récit, nous nous rendons compte que les liens qui unissent les membres de cette famille ne sont plus seulement des personnes d'horizons divers suivant la même initiation, les mêmes règles et lois, mais encore plus il y a eu interchangeabilité en consommant chacune une part de l'autre ; et interdépendance entre toutes celles qui ont participé à ce rituel car elles ont bu le sang et mangé la chair de leurs différentes consœurs. Sur la spécification de certaines parties du corps de la femme dans la matérialisation de certains rituels. La prise en compte du corpus de la pythie nous a certes édifié, mais a jeté un pavé dans la mare en ce qui concerne le contenu de cette marmite. Bien que l'évocation de la marmite du pays n'ait été plus symbolique qu'ethnographique quant à la présentation de cette marmite et de son contenu. Mais au fil des conversations, nous nous rendons compte de sa représentativité physique pendant les rituels d'où la complexité de l'analyse de cette réalité. Dans la suite de notre évolution nous pouvons calquer la résolution ou alors le dégagement de quelques hypothèses sur le contenu de cette marmite sur la relation analogique qui existe entre le *Koo* et le *Mevungu* comme l'écrit Philippe Laburthe-Tolra (1985). D'ailleurs *chez les Bassa dont le rite koo est reconnu par les femmes Beti comme identique au Mevungu, on ira jusqu'à prélever et conserver dans une coquille d'escargot, le clitoris torréfié d'une présidente du rite défunte*. Meinrad Hegba (1968 : 35). Si nous suivons en droite ligne ce raisonnement et mettons l'accent sur les parties du corps de la femme évoquée par la matriarche, pouvons-nous dire que la marmite du *Mevungu* ou du pays est constitué de vulve, de vagin, d'utérus, de placenta, d'ossements de la défunte reine ? Les réponses si nous en trouvons loin de nous en offusquer sur la teneur de ce réceptacle, doivent nous amener à faire un lien entre ces différentes fractions humaines et le pouvoir multiplicateur, de fertilisation du rite *Mevungu*. C'était comme si l'utérus humain portait la productivité environnementale et cosmique en son sein, comme si la terre pénétrait la femme par la vulve, le vagin et sa semence est sélectionnée dans le gouffre et recueillie par l'utérus, comme si le

placenta permettait l'inter-échange entre la femme et les éléments de la nature (forêt, eau, sol, minéraux, végétaux etc.).

VI.2.10.4. La femme âgée et ascétique sexuelle

La ménopause est considérée comme la cessation de l'activité hormonale, menstruelle et par conséquent reproductrice de la femme. Avant la ménopause, la femme avait les caractéristiques jointes à savoir la capacité de porter une grossesse neuf (09) mois et d'enfanter, la capacité de réguler son corps à travers l'évacuation des déchets par des menstrues lorsqu'il n'y a pas eu fécondation, ce qui est complètement inconnu à l'homme. Si tout ce qui faisait la féminité de la femme comme cité plus haut et qui était étranger à l'homme venait à disparaître, la femme se dresserait-elle au même niveau que l'homme, ne serait-ce que sur le plan anatomique ? Si les règles qui sont une gêne venaient à disparaître car à cause d'elles, la femme ne peut pas participer à des rituels car les menstrues ont la capacité de troubler, de brouiller le rituel, la divination et de fausser, biaiser les résultats d'une recherche, c'est la raison pour laquelle les femmes en menstrues sont interdites sur le circuit rituel. Si la grossesse comme embarras n'avait plus cet impact sur l'évolution de la femme, car considérée comme un élément qui retarde, un blocus qui empêche la femme de continuer son parcours initiatique et rituel, la grossesse et l'accouchement sont la garantie d'une quarantaine jusqu'à ce que l'enfant soit en mesure d'être précis sur ses envies, ses besoins, etc. Si ces deux éléments étaient enlevés à la femme ne se risquerait-elle pas à faire la même chose que les hommes ? Cette réflexion dénote bien du caractère noétique de la femme car intrinsèquement elle porte en elle le germe de l'homme et de la femme, actualise celui de la femme pendant une période et joue ce rôle car bien que nous le plaçons de manière polarisée par rapport à l'homme. Cette mise en avant de la femme et de ses attributs ont permis de compter la femme dans le panthéon des femmes qui peuplent et nourrissent la terre et par conséquent ont un statut particulier dans la communauté et dans la consouerie ; pendant cette période elles potentialisent la masculinité. Lorsque cette phase de leur vie est passée, elles vont potentialiser la féminité et actualiser la masculinité avec l'absence des menstrues et des accouchements et pleinement jouir de l'avancée sans gêne sur la voie initiatique et rituelle. Les caractéristiques anatomiques de la femme ne sont pas les seules entraves à la vie rituelle de la femme, à ce moment précis la vie sexuelle de la femme du *Mevungu* en devient un.

Le rapport sexuel devient à ce niveau comme un obstacle, mieux encore une souillure, une pollution à l'aura, à l'ascèse spirituelle de la femme en général et celle du *Mevungu* en particulier. Le paradoxe est établi entre la réalité qui veut que l'une des catégories de femmes

ayant le plus de pouvoir soit celles qui ont déjà enfanté, c'est-à-dire celles qui ont été fécondées par ce même sperme qui est décrit à ce stade comme une faiblesse pour l'élévation de la femme du *Mevungu*. Comment voir, percevoir la semence bienfaitrice et recherchée d'hier comme le paria d'aujourd'hui ? Mais le sperme recueilli pendant les rapports sexuels est-il une souillure ? En quoi participe-t-il (le rapport sexuel) à la non-évolution, voire même à la régression des capacités de l'initiée du *Mevungu* à ce rang de connaissance ? Pourquoi est-il considéré comme le talon d'Achille ou le moyen de rétrograder dans l'acquisition et l'exercice du pouvoir acquis dans la consoeurie ? Autant de questions qui nous permettent de comprendre le caractère d'inversion ou de renversement complémentaire auquel est soumise toute réalité africaine en général et le rapport sexuel n'en fait pas exception. Il est à un moment sacralisé, idéalisé parce qu'il nous permet de jouer un rôle, de remplir une fonction à une période donnée mais cette période passée, ce même rapport sexuel, cette même semence préalablement divinisée devient dorénavant en tout point l'antithèse de ses moments de gloire, l'opposé de la sacralité, de tout idéalisme et se positionne en réelle obstruction comme nous le fait comprendre Nghah Appolonie (Entretien du 27/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) :

Lorsque nous atteignons un stade élevé, il nous est proscrit de faire l'amour avec des hommes qu'ils soient nos maris ou pas car l'énergie ainsi emmagasinée depuis au crible de multiples rituels et d'actions éthiques et charitables nous permet d'augmenter nos pouvoirs. Lorsque nous faisons l'amour, déjà nos énergies sont souillées, en plus c'est la personne avec qui nous le faisons qui en bénéficie. Si tu tombes sur un véritable énergivore, tu finis tout le temps à remplacer cette énergie. Mais il y a un autre type de rapport sexuel entre une femme du Mevungu et un dignitaire d'une autre loge de même rang mais jamais en connaissance ni au su de qui que ce soit, ils le font sur un autre plan, ce qui peut booster le niveau énergétique de celui ou celle qui en a perdu.

Après la composition des différents actants qui fondent la bonne marche de la consoeurie, il va de soi de savoir qui fait quoi ? Et à quel grade ? C'est ainsi que la prochaine tranche va s'appesantir sur les différents niveaux de connaissances, ainsi que les conditions à remplir pour être en mesure, ou avoir une ascèse suffisamment maîtrisée en respectant les canons sociaux et éthiques pour participer à la vie dans le monde physique et immatériel car le *Mevungu* se présente aussi comme un pont entre les deux mondes.

VI.2.11. LE MEVUNGU COMME TRAIT D'UNION, PASSERELLE QUI RELIE

LES ENTITES AUX HUMAINS.

On voudrait orienter cet espace en deux directions car si nous considérons trait d'union comme lieu spécifique où les femmes du *Mevungu* organisent les rituels, c'est-à-dire un lieu sacré où elles se réunissent pour invoquer les esprits afin de leur soumettre leurs doléances. De

ce fait, le contenu de passerelle peut peut-être quantifiable, peut-être visible comme étant un cadre sacré qui n'accueille que des cérémonies en relation avec le culte de magnificence rendu à la divinité, ou les doléances présentées pour un problème, etc. Sous un autre aspect, le *Mevungu* est un point de Jonction entre le monde des vivants et celui des ancêtres à travers ses membres, c'est également une consouerie avec plusieurs loges, et pour accéder à cette organisation, il faut passer par une étape importante qu'est l'initiation. Celle-ci en crée un changement, un bouleversement, une mutation dans cet être. Lequel devient conscient de sa nature d'initié, de ses responsabilités aussi bien communautaires, familiales et personnelles. L'initiation permet de déblayer la poussière, la saleté, les salmigondis issus du caractère profane, pour lui donner une enveloppe qui se rapproche de la sacralité, donc de la divinité. C'est ce nouveau statut qui permet à l'initié d'être plus apte à invoquer, à se présenter devant les divinités, ce que l'individu lambda ne peut pas faire du fait de son ordinarité, de son caractère commun, d'autres iront même jusqu'à de son caractère mortel, autrement dit un être qui n'a pas peur de la mort parce qu'étant en contact, en communion avec les divinités, avec les ancêtres. C'est la raison pour laquelle Betsy (Entretien du 27/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) dit que

L'initié n'a plus peur de la mort parce qu'il y a fait un tour, a vu le village des ancêtres, a écouté leurs préceptes, a ramené la solution au village. La mort devient juste un passage pour un état, être un initié plus amélioré dont les ancêtres accordent le privilège de se racheter de ses fautes passées. Ainsi il sera lavé dans la partie supérieure du grand fleuve qui entoure le village et qui le sépare du pays de l'obscurité ; ensuite il sera badigeonné avec de l'argile, et exposé enfin au soleil dans lequel s'est cachée la lune, car trahie par la finition de son arc. En ce moment, c'est au soleil et à son épouse d'en décider, c'est ainsi que ma sœur était réapparue chez les Biafra.

Ainsi la mort devient symbolique, un passage d'un état, d'une forme à une autre, d'une enveloppe à une autre, d'un lieu à un autre, etc.

VI.2.12. LE MEVUNGU COMME INSTITUTION DE FORMATION FEMININE A LA CONNAISSANCE ET A LA TRANSMISSION DES VALEURS ANCESTRALES ENDOGENES

Pour bien assimiler cette partie, il sera préjudiciable de distinguer, de saucissonner les différentes étapes marquantes de la vie de la femme, qu'elle soit initiée ou pas. Ce qu'il faut noter ici est que le *Mevungu* n'était pas seulement un rassemblement de femmes initiées, il est aussi, d'abord un lien, une chaîne de solidarité entre les femmes de toutes natures, entre les reines et les membres des différents autres regroupements dans le respect et l'éthique dus à leur rang respectif, simultanément aussi une plate-forme d'échanges sur les expériences des unes et des autres, mais surtout d'apprentissage. Si nous revenons aux multiples stades qui jonchent la

vie d'une vie, et qui nécessitent un rituel de passage d'une phase à une autre, l'on pourrait faire ce constat selon lequel chaque période voit la mainmise du *Mevungu* pour une bonne démarche et une meilleure intégration dans les domaines concernés. C'est ainsi que nous aurions :

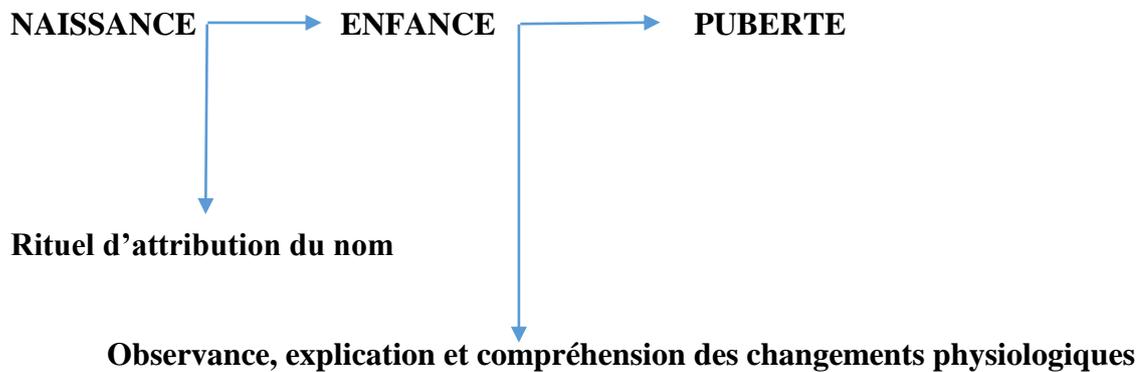


Schéma 7: Les rites de passages de la jeune fille

A ce stade, avant la naissance de l'enfant, la grossesse pendant tous ses trimestres a été suivie par les femmes du *Mevungu* qui jouent le rôle de sage-femme, de femme accoucheuse, concernant les soins de renforcement du fœtus, les purges pour faciliter le travail, etc. Ce qu'il faut noter ici est que la cérémonie d'attribution du nom est dirigée par les dignitaires, les hommes de la communauté, les femmes y sont associées parce que ce sont elles que l'on confie la préparation de tout ce qui sera nécessaire pour la cérémonie à savoir la mobilisation de la population, la préparation de l'eau associée aux herbes, aux feuilles et aux écorces, dans laquelle sera trempé l'enfant, ceci se fera après quatre (04) jours lorsqu'il s'agira d'une fille, et cinq (05) jours lorsque c'est le garçon. La période qui va de la naissance à l'enfance sera gérée par les parents. En ce qui concerne la jeune fille, les femmes du *Mevungu* ne reviennent que lorsque celle-ci entre dans l'âge de la puberté. A ce niveau il sera question de sélectionner toutes celles qui sont à ce stade et de les rassembler pour leur faire observer les changements qui apparaissent sur leur corps (poussée de seins, apparition de la pilosité au niveau du vagin, premières menstrues, développement du bassin pour certaines, etc.), leur expliquer la symbolique de ces changements, explication qu'elles devront retenir parce que c'est le passage de la posture de jeune fille à celle de femme ; qui dit femme dit appréciation communautaire, et donc mariage. Ce qui nous conduit à notre prochaine représentation.

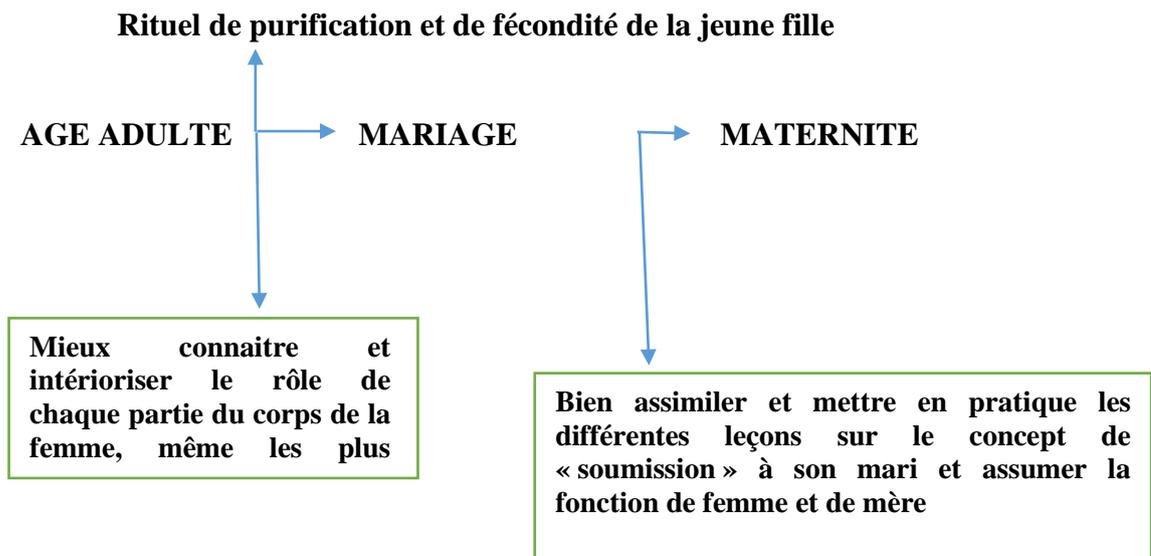


Schéma 8: Connaissance approfondie de la jeune fille

Dans la plupart des cas, la phase de l'âge adulte est quasi inexistante car les jeunes filles partent en mariage à l'âge de la puberté, dans rares des cas il y en a qui restent et atteignent l'âge adulte. Plusieurs facteurs peuvent expliquer ce retard entres autres : la mauvaise renommée de la famille de la fille, le mauvais comportement de la jeune fille, les antécédents médicaux et historiques de la famille (ils n'accouchent pas beaucoup, ils ont trempé dans la sorcellerie et ceci de génération en génération, une famille d'assassins car tel oncle a tué son neveu, tel enfant avait tué son père, tel homme avait tué son frère et les enfants de ce dernier veulent se venger, ils s'entre-tuent depuis des décennies pour des parcelles de terrain, etc.). Le facteur beauté est très peu évoqué et pris en compte. La notion esthétique peut être validée si le choix est porté sur elle, c'est le temps qui nous dira à quoi elle ressemblera. Le choix à cette époque se basait sur plusieurs points : l'appréciation du devin, le discours des femmes du *Mevungu* sur la jeune fille et ceux des personnes vivant aux environs de leur famille, la renommée de la famille, le comportement de la jeune fille.

L'appréciation du devin sur le passé, le présent et le futur est particulière car il est apte à savoir et à voir ce que les yeux du commun des mortels ne peuvent pas voir, et ce que les personnes ordinaires ne peuvent pas écouter. Il est d'ailleurs en lien étroit avec la renommée de la famille, car la famille du marié peut avoir un passé d'une antériorité éloignée auquel les habitants et les patriarches du village ne se souviennent pas parce qu'étant trop jeunes et n'étant pas encore nés. Alors on fait donc recours au devin. Le discours des femmes du *Mevungu* sur la jeune et ceux des personnes vivant aux environs de leur famille. Les femmes du *Mevungu* ici considérées comme étant une institution ont une main mise sur toutes les femmes et jeunes filles

de la communauté et ces dernières ayant séjourné dans un environnement clos pour un apprentissage au rouage de la vie maritale, ont inscrit leur nom dans le registre visuel de ces femmes. Ainsi elles sont capables d'apporter un discours sur telle fille aussi bien anatomiquement que moralement ; à ce regard s'ajoutent les avis et opinions des voisins à la famille, d'autres vont plus loin en questionnant les membres de la famille, tout ceci pour avoir un maximum d'informations et les peser sur la balance.

La réputation de la famille de la fille est importante car elle permet de remonter l'histoire de la famille et d'éviter des déboires tels que mentionnés : famille de guerriers qui a longtemps versé le sang, de maladies intra-ethniques, cas de pratiques sorcellaires séculaires avant de s'engager. C'est aussi un moyen de reconnaître des familles influentes aussi bien sur le plan financier que spirituel avec dans leur lignée des dignitaires des différentes castes existantes comme dans le *Mbok* basà'á, cela donne du prestige à la célébration, à la famille du garçon et du poids à la jeune fille qui va en mariage.

La tenue gymnique et esthétique de la jeune fille en soi n'avaient pas d'importance, car l'être prime sur le paraître. Pour les femmes du *Mevungu*, l'être avant tout : c'était le respect des aînés et de son mari, le fait de vénérer son mari et ses beaux-parents car ils étaient les nouveaux parents et la base arrière stratégique, et s'il y avait des incompréhensions, ces derniers devaient être le premier soutien de la bru, ainsi la communauté entière saura que c'est une femme accomplie et épanouie parce qu'aimée par ses beaux-parents. A cette étape, étant donné que la majorité des jeunes filles qui étaient choisies étaient des vestales, il fallait les « soigner », toutefois la purification en était le préalable. Le paradoxe est bien établi, car comment comprendre que les filles qui étaient encore des pucelles devaient encore être purifiées, la purification ici relève de l'appréciation du fait de passer d'un statut, d'un niveau de vie à un autre, c'est un habitus, une graduation importante dans le rituel de passage et la sanation elle relève de la maladie que constituent les regards envieux des autres membres de la communauté, jeunes comme vieillards qui fantasment sur la jeune fille au point d'en projeter des vibrations malsaines.

Le concept de soumission est une notion globalisante, à l'intérieur de cet ensemble on y retrouve d'autres concepts : respect du mari, placidité pour apaiser son époux et attendre le bon moment pour réactualiser le sujet litigieux, non contradiction de son mari en public, conseil pour l'intérêt familial, l'entretien du foyer, disponibilité pour satisfaire les besoins aussi bien alimentaires que sexuelles, savoir libidinal, la confiance et la maternité, l'innovation sexuelle pour ne pas tomber dans la routine, maîtriser la fellation comme action qui apaise les tensions,

la maîtrise des compositions herbales que l'on peut retrouver sous formes d'ovules à mettre dans le vagin au coucher, des mixtures à boire à base de feuilles pilées et d'écorces pour rafraîchir et « sucrer » le vagin, faciliter l'excitation, parfois à volonté accélérer l'éjaculation.

Tous ces concepts ainsi expliqués, ainsi on pourrait que toutes les filles partaient en mariage, et tout se passait bien dans un monde parfait. C'était loin d'être le cas comme nous l'explique Kounou Ngonou Bernadette (Entretien du 28/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) :

Notre volonté était que toutes les filles aillent en mariage, mais il y en avait qui ne partaient en mariage pour une raison ou une autre malgré nos efforts. Vous pensez que la prostitution n'a commencé qu'avec votre génération ? [Sourire], ce sont justement ces filles qui n'étaient pas allées en mariage mais qui avaient subi la même formation que les autres qui étaient déjà mariées et qui offraient leur corps soit pour de l'argent, soit par aigreur et jalousie. Malheureusement pour nous, ce sont les anges déchus qui ont bien assimilés les fondements de la vie maritale, et les mettaient en pratique pour déstabiliser les foyers de leurs sœurs, et ceci au vu et au su de tous. Ces filles qui n'étaient pas allées en mariage étaient une honte pour leurs familles qui les reniaient, certaines s'exilaient dans d'autres villages et on n'entendait plus parler d'elles. C'est à ce moment que nous nous sentions coupables d'avoir échoué, mais la vie continuait et nous essayons de faire mieux que les fois précédentes.

Enfin se dessine le dernier schéma présenté :

VIEILLESSE —————> **MORT** —————> **REINCARNATION**

Schéma 9: Tridum de la transmission de la connaissance

Loin des préjugés et des jugements de valeurs qui circonscrivent notre réflexion, au point de ne voir en la personne âgée une charge dont il faut s'occuper, la personnification de la sorcellerie, etc. Le *Mevungu* étant un lieu hautement spirituel connaît la valeur de la personne âgée car comme tous les stades de la vie, le passage à la vieillesse se veut un rituel de passage précis et important parce que le succès de ce rituel garantit la perpétuation des savoirs liés à la fraternité. Les vieilles femmes de la consoeurie sont généralement assimilées aux « vieilles éléphantines », car n'utilisons-nous pas souvent l'expression « mémoire d'éléphant » ? Tout simplement pour dire que comme les matriarches mastodontes, les vieilles femmes de la consoeurie sont des « cartes mémoires » et le « téléphone » est la consoeurie. Car la matriarche pachyderme connaît la savane comme sa poche, on dirait qu'elle a la carte de la savane dans sa tête et de ce fait, elle dirige son troupeau vers les points d'eau et les bons pâturages. Ce sont ces différents itinéraires que sa fille intériorise pour prendre la relève lorsque sa mère ne sera plus. Dit ainsi, nous pouvons penser que cette initiation, ce transfert d'information se fait aussi facilement, c'est pareil pour les vieilles femmes de la consoeurie à qui on doit apprendre à comment transférer progressivement les données aux autres femmes tout en les suivant en terme de rang. La vieillesse est soumise comme toute réalité au postulat de la dualité fondamentale, nous pouvons la visualiser par ce schéma :

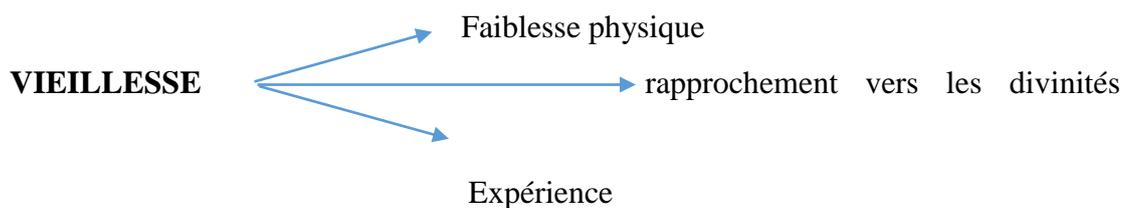


Schéma 10: symbolique de la vieillesse

Nous ne crachons pas sur l'axiome de gémelliparité précédemment évoqué, mais si nous voulons contextualiser la compréhension du *Mevungu* uniquement à la sphère confrérique, nous y ajouterons une matrice notionnelle qui est le rapprochement vers les divinités. Loin d'avoir la prétention de penser que nous ne pouvons que nous rapprocher des divinités qu'à l'âge sénile, mais nous suivons ici une logique, et de ce fait, la vieillesse devient un pas vers les ancêtres, tandis que la mort devient la condition sine qua none à remplir pour rencontrer les démiurges. Ainsi la mort devient une étape, voire un prestige pour celles qui ont respecté une certaine éthique au sein de l'organisation *Mevungu* et de la communauté.

Pour beaucoup, la mort est une fatalité, car elle nous éloigne de l'être aimé et nous laisse dans l'émoi, mais pour l'initiée en général et celle du *Mevungu* en particulier qui en est préparée, c'est le chemin qui mène aux ancêtres. Ce sont ces derniers qui apprécieront à sa juste valeur ses efforts accomplis pendant son séjour terrestre. Si nous nous référons aux corpus recueillis, la mort serait donc la séparation d'avec le monde des profanes, puis la clé qui ouvre la porte du séjour des ancêtres, enfin la rencontre avec ces derniers et le jugement ; qui pèse de son poids quant à la qualité de la réincarnation de l'individu. Si nous essayons de transposer ces informations nous pourrions avoir ceci :

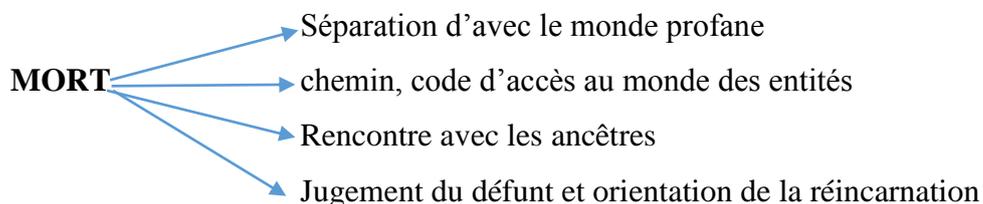


Schéma 11: symbolique de la mort

VI.2.13. LE MEVUNGU COMME CHANT ET DANSE

Enoncé ainsi, on croyait que le *Mevungu* est une forme d'art, nous dirions oui, car il est un style d'art particulier, avec des codes et des expressions à la fois démonstratives et imagées

s'abstrayant d'une réalité ambiante taxée de conventionnelle, pour un univers que certains pourraient taxer de « gravelure », d'« inconvenance », etc. Cependant les analyses ont montré que la « vérité épistémologique » que nous recherchons ne peut conjuguer qu'avec la contextualisation et la compréhension de ce savoir d'une autre nature, dont l'enrobage moi-même surplombe en réalité un moelleux condensé de sens et de contre-sens.

La danse du *Mevungu* est une exaltation et une célébration du pouvoir de certaines parties du corps de la femme en général et celle de l'initiée en particulier. Les chants du *Mevungu* sont d'une obscénité sans pareil, difficilement soupçonnables pour ces femmes qui pourtant faisaient toujours preuve de respectabilité et de pudeur dans la vie ordinaire. Le *Mevungu* évolue dans un concert de consoeuries toutes masculines qui participent à l'évolution des uns et des autres bien qu'étant indépendants les uns des autres. Il existe une corrélation, une complémentarité entre ces organisations, une dépendance bien qu'indépendante entre ces castes. C'est cet antagonisme qui crée une relation fusionnelle entre les consoeuries masculines et les consoeuries féminines donc le *Mevungu*.

CHAPITRE VII :

**LES DOMAINES D'INTERVENTIONS DU SACRE
INITIATIQUE FEMININ CHEZ LES MANGUISSA**

Comme tout élément culturel faisant partie d'un complexe culturel, le sacré initiatique féminin des Manguissa est en corrélation avec les autres édifices initiatiques, bien qu'étant dans sa structuration et l'accomplissement de ses fonctions quotidiennes indépendantes. Cette indépendance s'accroît lorsque nous nous penchons sur son architecture interne et sa hiérarchisation. Une organisation à la limite militarisée qui commence au bas de l'échelle et dont l'évolution est conditionnée par le respect des règles de la consoeurie, mais surtout le passage d'un état physiologique et social à un autre comme nous le verrons par la suite avec les différents paliers de la consoeurie féminine *Mevungu*.

VII.1. LES DIFFERENTS PALIERS / RAMIFICATIONS DU MEVUNGU

L'ambiguïté qui conforte cette partie est grande et demeure car, les débats vont bon train sur le statut de ces principaux moments du *Mevungu*. Pour d'aucuns ces articulations énoncées plus bas sont les étapes à passer pour atteindre la sommité qu'est le *Mevungu*, et pour d'autres ce sont des étapes d'autres grands rites ayant quasiment les mêmes spécificités que le *Mevungu*. Face à ce dilemme nous mettrons ces concepts à la fois comme étapes et additifs à la compréhension du *Mevungu*.

VII.1.1. *L'apprentissage* ou *Mvò n mevungu*

Ce stade n'est réservé qu'aux néophytes. Elles sont soumises à l'apprentissage des bases de la consoeurie et sont assignées à l'observation et au silence. Elles sont un peu considérées comme des commissionnaires, mais cette comparaison est loin d'être péjorative, car c'est elles qui sont chargées de la cueillette des essences, du ramassage du bois, de la collecte d'eau, etc. Ces tâches ne sont pas anodines, elles participent à leur enseignement, à leur formation, car la cueillette des écorces leur permet de distinguer celles au toucher et au visuel et met par conséquent à contribution son sens du toucher et de la vue. Elles doivent être capables, si on leur demande d'aller chercher le *simngang*, de savoir à quel niveau de la forêt on en retrouve et savoir le distinguer des autres, pareillement pour le bois, car elles font une distinction entre le bois utilisé pour les cérémonies rituelles et le bois à usage quotidien. L'eau utilisée n'est pas celle d'un cours d'eau stagnant, et ce n'est pas tous les cours d'eau où il est permis de puiser, etc. Toutes ces subtilités entrent en compte dans leur modelage et leur permettent de s'accroître. Cependant beaucoup de femmes ne remplissent pas toujours toutes les conditions pour passer au stade supérieur et restent cantonnées à ce niveau. Mais pour celles qui parviennent à passer ce cap, un rite de passage est organisé pour accéder à l'étape suivante.

VII.1.2. L'ekeng

Lorsque le premier niveau qui est celui de l'apprentissage a été bien assimilé, et qu'il a été bien passé, la conduite à tenir à ce stade devient un acquis, une formalité en termes de maîtrise de la forêt, des cours d'eaux non stagnants, des espaces propices à des rituels de « lavage », de propitiation, de sanation, soit déjà utilisés par un regroupement, soit nouvellement choisis. La spécialiste de ce stade est réputée pour ses actions thérapeutiques pour nettoyer la malchance de diverses origines, faire de nouveau briller l'aura, l'attirance, etc. A la suite de ce palier, nous allons parler de la garde rapprochée du *Mevungu*.

VII.1.3. L'ekoumesse

Lorsque l'on parle d'*Ekoumesse*, c'est une suite logique après le stade d'*ekeng*. L'*Ekoumesse* est le pallier qui ne vient qu'après que l'on a collecté les écorces, vient le rôle de l'*Ekoumesse* de trier et de repartir en fonction des qualificatifs et rôles premiers de chaque essence, car les essences n'ont pas qu'une fonction, elles peuvent avoir des rôles en fonction de l'orientation. Et de la finalité que l'on s'est fixé, aussi bien pour le bien que pour le mal, etc. les néophytes connaissent les vertus des minéraux, des végétaux, des animaux. Elles connaissent les formules pour utiliser les produits de ces différents règnes pour faire du bien ou du mal. Elles sont expertes par excellence des essences et de ses dérivés. Lorsque ce substrat a été ainsi classé, le niveau suivant va l'utiliser en y ajouter les inconditionnels des rituels à savoir : l'eau, le feu, etc.

VII.1.4. Le ngas

Le *Ngas* est la branche sécuritaire, protocolaire du *Mevungu* pendant les cérémonies. Ces femmes sont rangées en arc de cercle autour de la reine du *Mevungu*, lorsque cette dernière est de sortie. Ce sont ces femmes qui ouvrent la marche, guident la reine, escortent cette dernière, et pour ce faire, elles ont une particularité que très peu ont si ce n'est la reine elle-même car ayant atteint le stade ultime de la consoeurie, et son élévation s'est aussi greffée la « double vue ». Lorsque la reine est de sortie, autant cette dernière se prépare, autant sa garde le fait aussi pour être en harmonie pendant la cérémonie. Pendant la célébration, tous les sens des *ngas* sont en éveil surtout les yeux qui deviennent des « scanners » pour passer au peigne fin tout l'entourage de la reine et pouvoir anticiper si besoin est. Les oreilles deviennent des « paraboles » capables d'intercepter des sons inaudibles à l'entendement d'un profane, la bouche

se transforme soit en « fusil » en cas d'attaque ou pour neutraliser une potentielle attaque, soit une « barrière » protectrice en récitant certaines paroles incantatoires ou mantra pour maintenir actif le cercle, le périmètre de protection. Pour ce faire une concentration à toute épreuve est de mise. Après le ngas, le prochain niveau qui n'est pas des moindres est celui du *Mevungu* proprement dit.

VII.1.5. Le mevungu

Le summum, la sommité de cette école puisqu'il s'agit d'elle est le *Mevungu*. Le *Mevungu* est le dernier stade de cette organisation. Pour y parvenir deux critères entrent en jeu à savoir : le critère initiatique et le critère anatomique.

Généralement conduit à minuit, le rituel de passage de ngas à *Mevungu* se fait devant la consoeurie toute entière, et avec la participation des autres femmes *Mevungu* d'autres clans qui sont venues assister leurs consœurs. Si office rituel il y a, cela veut tout simplement dire que la candidate a réussi avec brio toutes les précédentes étapes au vu et au su de tous les membres de la consoeurie sans tricherie, et tout le monde était d'accord sur ce fait. Pour tout dire, elle avait la bénédiction de toute la consoeurie et de la communauté ; car c'est une célébration bidimensionnelle, c'est-à-dire sacrée et profane. La sacralité lorsqu'elle est adoubée par ces sœurs et mères lors d'une procession hautement ritualisée inclut les entités. Après cette assise spirituelle, la candidate sera donc officiellement présentée à toute la communauté, comme le nouveau *Mevungu* en remplacement de la défunte.

Sur le plan anatomique, l'emphase est mise sur le caractère saillant de certains organes génitaux de la femme, parties génitales externes qui caractérisent la femme. Ces dernières sont à l'honneur lors des processions rituelles pour des cas de sanation, de bénédiction, de malédiction. De ces organes, le caractère proéminent est exigé en termes de longueur, cette caractéristique incontournable montre que vous êtes prêtes à être *Mevungu*. Etre *Mevungu* ne veut pas seulement dire être reine, c'est aussi parler un langage cosmique avec tous les règnes existants, aussi minéral, végétal, humain, céleste, qu'animal. Le contact avec les animaux se fait lors d'un rituel qui paraîtra incompréhensible et douloureux pour certains, mais restera le moyen de communiquer avec les animaux et le monde des entités. Le rituel est présenté comme suit par Eyebe Ernestine (Entretien du 30/01/2020 dans la case d'initiation à Nkol-Elouga) :

Une termitière est cherchée, lorsqu'elle est trouvée, on fera asseoir la candidate au Mevungu sur une de ses parties ayant de la terre humide et une sortie, un trou. Le suc vaginal sécrété par le vagin va tomber dans l'orifice de sortie de la termitière, et ce liquide va attirer les fourmis, ou les informer de la présence d'une telle personne à l'extérieur. C'est ainsi qu'en file indienne les fourmis vont sortir et se diriger vers le vagin de la femme et s'agripper violemment aux lèvres vaginales pendant une période indéterminée. D'elles-mêmes, elles se décideront de se désincruster du vagin et des lèvres vaginales, pareillement pour

celles (fourmis) qui sont entrées au-delà du vagin, elles retourneront à la terre, et ainsi sera créé le lien entre la femme, les animaux et le monde des esprits.

VII.2. LES INTERDITS LIES AU MEVUNGU

C'est peu de dire que les femmes du *Mevungu* sont des femmes « chargées » d'une aura, d'un pouvoir acquis lors des cérémonies du *Mevungu*. C'est lorsque vous voyez ces dernières en action que vous ressentez l'énergie qu'elles produisent en se mettant ensemble, mais le système a également été produit à telle enseigne que même sans le groupe qu'elles agissent comme si le groupe était là, car de toutes les façons elles représentent et condensent en elle une particule de connaissance de la collectivité, ainsi cette poussière énergétique est bien assez pour nuire ou obliger quelqu'un à faire ce qu'elles veulent. Conscientes de la masse énergétique que traînent ces femmes chaque jour, celles qui les ont précédées ont voulu mettre des gardes fous pour éviter certains désagréments qui pourraient créer des frustrations et des soulèvements auprès de la population, mais surtout auprès ou des femmes qui ne sont pas ou n'ont jamais été admises au sein de la consoeurie.

Des lois, règles inhérentes à la consoeurie sont récitées, et leur bien-fondé expliqué à la *Mvón* (néophyte) en ces termes :

- Ne pas voler, car les femmes de la consoeurie jouissent d'un certain privilège dans la communauté, elles sont respectées et considérées comme des exemples à suivre, des modèles. Chaque parent voudrait que sa fille fasse partie de ce système, car pour eux c'est un honneur de protéger le village, et d'apporter la prospérité dans les périodes de disette, il n'est pas question que ce soit elle qui minimise les efforts des autres en volant leur labeur. De surcroît elles ne sont pas des personnes extra, c'est-à-dire que la majorité des aires de production et de culture dans la communauté sont protégées par des sorts spécifiques ordonnancés soit par les femmes du *Mevungu*, soit par une tierce personne, ce sera une honte de devoir reconnaître qu'une femme du *Mevungu* soit une voleuse, surtout que les sorts des femmes du *Mevungu* n'épargnent pas les femmes du *mevungu*, ils cherchent et punissent le coupable peu importe son appartenance.
- Ne pas courir après le mari d'autrui/ adultère, la conception du mariage est une vision à laquelle les membres de ces communautés en général et les femmes en particulier accordent beaucoup d'importance et de crédit. Connaissant les réalités du foyer, vécues qui n'étaient pas toujours reluisantes, et étant donné que c'est encore elles qui s'occupaient de la préparation au mariage, elles connaissaient tous les rouages, et ont créé ce qui a été relayé par les occidentaux, les psychologues comme cellule de soutien aux femmes subissant des

violences ou des maltraitances de la part de leurs conjoints. Mais ces cellules étaient moins formalisées, elles aidaient leurs sœurs, filles et belles-filles à supporter les joies et tristesses du mariage, des peines en partie causées par l'irresponsabilité du mari dont l'argent de la vente des produits vivriers était usé dans les points de vente d'alcool et de vin de palme, mais surtout auprès des femmes de bonnes fortunes qui pour la plupart ne s'étaient pas mariées, et d'autres même qui étaient mariées. Aussi Kounou Ngonou Bernadette (Entretien du 31/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) déclare :

Ma petite fille tu crois que l'amour de l'homme pour plusieurs femmes a commencé avec vous ? Non. Nous avons vécu ça, car nos enfants et nous, nous battions dans les champs et lorsque la récolte et la vente de ces produits arrivaient, votre grand-père s'en chargeait et c'est à peine si nous en bénéficions. Lorsque nous menions notre petite enquête on savait toujours chez quelle femme il passait ses nuits, et là il fallait arrêter le cœur pour ne pas lancer un sort à cette femme. Ce qu'il faut que tu saches mbombo (nous avons le même prénom que l'informatrice) est que cette règle découle d'une histoire qui part de la désobéissance des règles de la fraternité par une de nos anciennes sœurs dont la perfidie et l'avidité avaient rongé le cœur. Laisse-moi te raconter cette histoire. Mama [NOM] était un puissant membre dévoué à la cause de la fraternité, mais à la mort de son mari, on ne sait pas ce qui s'est passé, elle s'est transformée en une autre personne, elle n'assistait plus aux réunions, ne recevait plus personne et se cloîtrait dans sa case, ensuite elle s'est mise en tête d'avoir une relation avec un homme marié, mais malheureusement n'était pas n'importe qui, c'était le mari d'un autre membre, c'est ainsi que s'est engagée une lutte aussi bien physique que mystique entre les deux femmes. Ce qui n'arrangeait pas la consoeurie, ayant été plusieurs fois convoquées les deux femmes et aucune d'elles n'ayant daigné se présenter, la consoeurie a décidé de les tuer toutes les deux.

- Ne pas empoisonner, si l'on s'en tient à la définition de l'empoisonnement qui est le faire mourir ou essayer de porter atteinte à autrui par le poison, et lorsque nous regardons les différentes catégories de femmes qui constituent le *Mevungu*, nous nous rendons bien compte qu'il y a un groupe dont la composition chimique des plantes, écorces et autres substantifs n'a plus aucun secret. Mais avant d'y arriver, les cours sur les aspects génériques de telle ou telle plante connue, celles-ci sont-elles comestibles ? Sont-elles toxiques ? Si oui à quelle vitesse ? Est-un poison lent, juste pour paralyser ? Est-ce assez violent ? Sera-t-il détectable en cas de mort ou de consultation chez le devin ? Combien de temps à vivre après ingestion ? Tous ces paramètres et ces questions sont généralement pris en compte lorsqu'un poison doit être administré, mais pour une femme qui appartient à cette fraternité, le *Mevungu* dans toutes ses activités laisse toujours sa marque de fabrique. Ce qui est fait à dessein pour que si l'une des femmes de la consoeurie entreprend un acte de cette envergure en bafouant les règles de la consoeurie, et lorsque l'on le reconnaît, elle doit être punie. Cependant ces femmes redoublent d'ingéniosité et peuvent éliminer toutes traces. Le *Mevungu* est l'allié infallible de la femme beti, et ceci peut être encore confirmé par maman Elandi Claire (Entretien du 31/01/2020 dans la case d'initiation à Nkol-Elouga qui nous raconte) :

Tu sais ma fille, nous sommes tous des êtres humains, savoir que nous pouvons avoir le droit de vie et de mort sur telle ou telle personne parce que nous avons un minimum de capacités que les autres n'ont pas, on ne va pas se mentir ; c'est alléchant ; ça pouvait me permettre de faire du mal à la femme avec qui mon mari me trompe de l'autre côté du fleuve, à un moment j'ai pensé à toutes les astuces, est-ce que je dois lui donner une composition de X feuilles et de Y feuilles dont la toxicité n'est plus à douter, ou bien dois-je la mettre sur le sexe de ton grand-père ? Mais avec les enseignements de la caste, on se sent transformée, moins d'animosité, et surtout le soutien des sœurs nous permet d'être plus forte et de pouvoir mieux supporter les affres familiales et conjugales. Mais certaines très malignes et très évoluées dans la consoeurie savaient que le Mevungu et ses esprits étaient très sensibles aux pleurs et douleurs des femmes qui y sont membres. Certaines iront même jusqu'à dire que l'esprit vengeresse du Mevungu dont la main recueillait les larmes des femmes qui souffraient décidaient en fonction de la douleur de ces dernières et infligeaient du châtement, il est aussi dit par les plus anciennes que cet esprit est spécialisé dans l'empoisonnement de l'esprit, ce qui entraîne parfois des délires, des hallucinations, voire la folie. Ainsi certaines femmes invoquaient cet esprit, mais d'autres ne le faisait pas et l'esprit le faisait de son propre gré, et elles arrivaient ainsi à contourner la loi. Mais l'esprit ne venait que lorsque ton cœur était pur, tu avais raison, mais surtout que tu n'avais pas tenté avant lui de te faire justice par toi-même ; il faut encore examiner cette affaire d'empoisonnement, on le défend certes mais les contours ou es dommages collatéraux ne sont nécessairement pris en considération.

- Ne pas tuer par sorcellerie, la mentalité des populations ici et partout d'ailleurs bute face à l'expression sorcellerie en général, et en particulier dans cet univers culturel lorsqu'ils entendent parler de « évũ ». La distinction n'est pas faite, personne ne songe même à faire le distinguo entre bonne et mauvaise sorcellerie, entre pratique constructive et celle destructive. Toutes sont entassées dans un même ensemble comme nous le précise bien Kounou Ngonou Bernadette (Entretien du 31/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) :

Cette interdiction est certes en vigueur, mais nous sommes parfois victimes des « on dit ». Les gens de ce village nous mélangent tous dans le même sac avec les grands sorciers dont on sait qu'ils ont eu à manger les gens dans la sorcellerie. Mais nous les protégeons (les populations), les soignons, aidons leurs femmes à accoucher, mais ils nous appellent toujours sorcières ; or il y a les bons et les mauvais sorciers. Chaque fois qu'il y a une mort inexplicable dans le village ils nous pointent du doigt, alors que nous n'y sommes pour rien. La précision qu'il faut faire est qu'il ne faut pas tuer en utilisant ses pouvoirs ou ses capacités acquises après initiation pour des besoins personnels ou égoïstes, mais il arrive souvent que nous menions des combats contre une horde de sorciers venus d'ailleurs ou même du même village. Il faut donc dire que les interdits existent et les exceptions aussi.

- Ne pas avoir des relations sexuelles pendant le jour, cet interdit nous présente le fond sous trois (03) auspices en respectant les concepts poignants de ladite interdiction. La première tournure de compréhension met l'accent
- La conception du temps, la prégnance du jour ou de la nuit sur les activités des femmes de la consoeurie *Mevungu*.
- La sacralisation de l'acte sexuel, mais encore les moments de la journée ou sa pratique peut être rentabilisée, et ou les vertus/propriétés de cet acte peuvent être bénéfiques pour les deux protagonistes.

- La mise à contribution enfin des canaux de transport de l'énergie dégagée lors de ce contact, vecteurs d'énergie qui s'avèrent être l'un des fondements du pouvoir de la femme du *Mevungu*.

En somme, ce que nous pouvons observer quant aux différents interdits évoqués est que c'est une obvie, que c'est une organisation structurée et de ce fait, elle est régie par des codes et des lois qui pour certains, sont considérés comme des garde-fous pour contenir, voire même montrer la limite à ne pas franchir, ce qui leur donne une mention précautionneuse face à d'éventuels dégâts qui ne manqueront pas d'arriver. Tandis que pour d'autres ces règles ne sont que des voies de compression qui nous empêchent de déployer véritablement notre potentiel, ce qui rend ces femmes impérieuses alors que ce sentiment devrait être banni de leur mode comportemental. Face à cette opposition idéelle, il n'en demeure pas moins que chacune se soumet à la loi.

Cependant, il y a des cas dans l'histoire de la consoeurie où les femmes ont contourné ces principes et ont certes été punies par la consoeurie, mais également par les entités, car la logique des entités qui régissent la consoeurie est bien connue. D'aucuns pensent au karma lorsque nous évoquons cette punition qui est invisible aux yeux de tous, mais ressentie et vécue par le membre. Certains membres qui ont vécu cette expérience ont avoué que « ceux qui se sont avancés » leur ont infligé comme punition en fonction des actes posés. Le karma personnifié est une piste hypothétique, mais l'autre piste est le caractère qui devient ontologique, inhérent aux nombres d'interdits ; cela pourrait fonctionner comme un activateur face aux interdits commis. Ce processus d'alliance entre le membre et tout ce qui concerne la consoeurie s'effectuerait lors du rituel d'initiation, ainsi le rituel initiatique est une amarre qui sous-tend la rencontre du soi, du nouveau membre à la matrice de la consoeurie, d'où le caractère tatillon des femmes de la consoeurie. Les plus anciennes savent que le destin de la femme du *Mevungu* avait déjà été tracé en haut lieu et elles ont accepté la condition de femmes « sacrifiées au destin heureux ». Cette façon de voir ou de penser à première vue l'air contradictoire en réalité, cette dernière rejoint encore la dualité fondamentale dans toute son entièreté. Si nous essayons de décortiquer cette assertion « sacrifiées au destin heureux », nous verrons que nous avons deux concepts clés que sont sacrifiées et destin heureux. Qu'est-ce qu'être sacrifié ? Être sacrifier implique : dévouement, abnégation, désintéressement, renoncement, privation, abandon, servir d'offrande. Tandis que destin heureux désigne un avenir radieux ou un futur florissant. Ainsi, « sacrifiées au destin heureux » peut se lire comme préparer un avenir radieux en se dévouant à la consoeurie, en se sacrifiant personnellement pour la cause collective et communautaire, en se désintéressant

et en renonçant aux haines et colères qui peuvent conduire à des actes anormaux. Comme nous l'avons dit plus haut, le sacré initiatique féminin chez les Manguissa est comme un arbre qui étend ses racines dans plusieurs spécificités sociales en y apportant l'assistance et la compétence qui sont les leurs. C'est ce que nous verrons dans la prochaine articulation.

VII.3. LES DOMAINES DE SPECIALISATIONS DU MEVUNGU

Si nous partons du postulat selon lequel le *Mevungu* est un fait culturel total, c'est-à-dire il influe sur l'ensemble du cocon social. C'est cet impact aussi bien positif que négatif qui crée des échanges, des interactions enrichissantes pour les factions mises en avant. Ainsi nous aurons des éléments de différentes natures qui s'accordent et se complètent par leur caractère nécessaire, vital pour la communauté.

VII.3.1. LE MEVUNGU ET LES RITUELS DE FECONDITE/FERTILITE

La fertilité ici pourrait se généraliser étant donné que le *Mevungu* est une consouerie spécialisée dans la recherche de solutions sanitaires concernant uniquement la femme. Le respect et la gloire d'un homme dans plusieurs considérations d'antan se mesuraient sur la base de sa production agricole et de sa progéniture nombreuse. L'attention y afférente est donc portée sur le choix de la jeune fille à même de contribuer à cette valeur culturelle, sur l'éducation au mariage de la jeune fille et de la femme et à son suivi gestationnel avant, pendant la période postpartum évidemment assurée par les femmes du *Mevungu*. Après examen de la jeune fille, si cette dernière a un mal qui obstrue ses voies reproductrices, le diagnostic est posé et si la pathologie est un degré minime, mais pouvant causer des dégâts dans l'avenir, des décoctions à boire et à se purger seront nécessaires, mais si c'est *l'évũ que quelqu'un a logé dans son ventre, il fallait réunir les femmes autour du feu en brousse pour faire une cérémonie* (Aligui, Entretien du 27/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga). Ce sont ces deux causes qui sont principalement citées en cas d'absence de conception, cependant cette dernière renchérit :

Parfois ce n'était ni l'un ni l'autre, lorsque l'on regardait on voyait que le problème venait de ses parents, on s'est dit que ça devait sûrement être une malédiction, on la lave mais rien ne se produit et lorsque tous les recours sont épuisés, nous rentrons dans la forêt pour un ultime rituel dans lequel c'est uniquement les femmes les plus âgées qui font le reste, s'assoient en cercle et nous observons. Après ces efforts si cette dernière ne parvient toujours pas à tomber enceinte on le lui dit et ce sera difficile de la marier ».

Cette façon de résoudre des problèmes n'est certes pas une particularité ethnique, mais reste et demeure l'un des pinacles de leurs différentes tâches.

VII.3.2. LE MEVUNGU ET LE DEVELOPPEMENT AGRAIRE

Comme son nom l'indique, ce sont des rituels liés à la terre, à l'agriculture. Lorsque la terre reste silencieuse après toutes les astuces convoquées à savoir les engrais (bouse d'animaux, déchets de cuisine, laisser la terre se reposer, etc.) on convoque les femmes du *Mevungu* pour savoir quelle est la cause et comment y remédier. La terre est un dépotoir, c'est-à-dire l'endroit où les êtres humains jettent les objets de rebut tels que les déchets de cuisine, les selles, les Hommes en putréfaction conduits sous la terre. Mais c'est cette même terre qui est le centre, le foyer des énergies telluriques qui alimentent les cours d'eaux, les forêts, et les hommes. C'est cette ambivalence qui crée cette interdépendance et inséparabilité entre les hommes et la terre, car elle (la terre) leur donne de quoi vivre, ou se débarrasser de leurs déchets et en retour, ils (les hommes) l'entretiennent la respectent, mais surtout ne l'empoisonnent pas de déchets, d'engrais toxiques, ni même de sang innocent versé, etc. L'accent qui est mis sur ces infractions à ne pas commettre envers la terre mère sont dans la majorité des univers culturels, la terre et son père le ciel qui sont un couple de divinités, que d'autres sollicitent lorsqu'une divinité telle que la terre a été mécontentée par les hommes si ce n'est que la consœur *Mevungu* qui est un parangon microscopique de l'archétype macroscopique que sont les divinités. Le rapport productif de la terre est souvent comparable à celui de la femme, car la terre est représentative du ventre, voire de l'utérus de la femme qui porte les enfants, la future génération se verrait bien dans la pousse des plantes de toutes sortes, ce rapport étant établi la femme peut rendre sa prestance productive à la terre.

Dans ce cadre, le qualificatif femme ne suffit pas pour remplir cette mission, une plus-value est nécessaire, en plus d'être initiée, il faudrait être passé par la même expérience, c'est-à-dire avoir donné naissance, avoir supporté les douleurs, avoir combattu et traversé la zone d'ombre et ainsi montré l'efficacité de son « *evù* ». Tout comme une femme qui ne respecte pas les interdits, ne suit pas ses visites, n'a pas une alimentation correcte, enfante un mort-né, un enfant avec des déformations, c'est le cas pour la terre, car si elle n'est pas bien entretenue, si elle est souillée, ne produit plus, ou produit en petite quantité, ou encore produit des aliments souillés ou de mauvaise qualité, parce que l'Homme est responsable de ce malheur fait donc appel à la jumelle de la terre qui est la femme pour les réconcilier, la purifier, la charger, ceci par le biais qu'elles ont reçu des devancières.

Pour mieux faire comprendre la problématique de la purification de la terre, les femmes commencent par nous faire la classification des éléments qui accueillent les esprits, bien que la majorité soit mobile, ils ont des circonscriptions où ils se sentent plus à leur aise qu'ailleurs.

Ainsi nous aurons des esprits de la terre, des eaux, de la forêt, des arbres, des plantes, des minéraux, etc., Et chaque entité en tenant compte de l'environnement prépondérant reçoit un type précis de rituel ayant une base commune avec quelques nuances près. Il faut donc respecter cette nosologie. Ensuite pour mieux se représenter la colère des entités vivant sous terre, ces femmes prennent un exemple tout aussi banal, simple et empreint de quotidienneté, si vous avez votre maison et chaque jour des inconnus entrent chez vous et déversent les ordures de toutes sortes aussi bien dans la salle de séjour que dans les pièces à coucher ou dans les latrines, comment ferez-vous pour dormir, pour vivre dans une atmosphère pareille, vous n'aurez plus de maison, vous allez tomber malade. C'est le même style de vie que mènent les ancêtres et c'est la raison pour laquelle affaiblis, malades et manquant de force, ils ne peuvent plus produire autant d'énergies bienfaitrices, pour alimenter les terres afin qu'elles produisent de la nourriture. Enfin, les ancêtres sont patients, les signes avant-coureurs de leur colère sont visibles principalement sur les femmes enceintes, allaitantes et les nouvelles accouchées qui ne se doutent de rien mais subissent les affres de l'ire des anciens seuls les yeux avisés des initiés sauront détecter le malaise et le traduire devant les populations qui après avoir su à quel type exact de causes nous faisons face pour apporter des solutions. Ça peut juste être un avertissement ou une sanction face à ces deux cas, les femmes investissent le centre du village avec la terre du village qu'elles versent aux quatre coins du village, des libations sont faites, des mets cuits et crus offerts en offrandes, des poulets ou chèvres en fonctions de la gravité de la maladie qui touche les terres du village. L'eau recueillie après la toilette ou le nettoyage de certains organes des femmes de la consoeurie sera aspergée aux coins, à l'entrée et à la sortie du village avec des paroles de supplications, d'implorations, en chant et en danse, puis des paroles de bénédiction et d'abondance.

VII.3.2.1. La fécondité de la sylve

Pour les sociocultures à l'instar des Manguissa ou l'environnement forestier est prédominant au versus des Sawa par exemple dont la leur est aquatique, la forêt est le foyer de concentration des différentes énergies, le carrefour ou le lieu de rencontre de la majorité des entités, par ces propos, loin de nous, l'idée de contredire la majorité d'auteurs qui disent que les ancêtres, les esprits vivent avec nous au quotidien, nous voulons montrer qu'en plus de leur faculté d'ubiquité, ils ont néanmoins un endroit précis, adéquat pour les invoquer et pour beaucoup c'est la forêt. La forêt est comparable à une cour commune, un camp surélevé d'un grand portail dans lequel plusieurs habitants résident et chacun de ces résidants possède une particularité, un talent précis. Pour entrer dans ce camp, il faut avoir soit le code, soit donner le

nom du particulier vers qui nous voulons aller. La forêt est le creuset des effluves sacrés, pour certains elle est la porte d'entrée du monde des esprits. Pour d'autres, elle est en même temps l'âme et la matrice culturelle d'une communauté, ainsi que le point de bifurcation entre le profane et le sacré, le visible et l'invisible, le physique et la métaphysique, etc. Parce que la forêt est tout ce qui a été précédemment cité, il y a aussi une catégorisation de personnes qui la pénètrent et l'usent due à la gémelliparité qui caractérise toute création culturelle. Ainsi, il faut avoir une « connexion établie » avec les entités des différents plans existentiels, tel que c'est le cas avec les femmes du *Mevungu* qui au travers de l'initiation ont été acceptées dans la consouerie, et par le biais de cette introduction et par le statut de membre leur donnent accès à une armada d'arcanes dont l'établissement du lien avec les ancêtres ou les divinités est avéré. Ces dernières vont donc utiliser la forêt comme leur plateforme pour diverses activités, car elles savent que la forêt est un lieu spirituel, énergétique, une énergie qui est d'ailleurs multiple et variée, une sphère de rencontre avec les entités, de pose de doléance, de rituel de toutes sortes, etc. Pour tout dire la forêt est le siège des énergies génésiaques et par conséquent génésiques.

VII.3.2.2. La fécondité halieutique

Comme la majorité des moments de la fécondité, la fertilité halieutique et ichtyologique (c'est-à-dire qui concerne les rivières, cours d'eaux du village, la production et la consommation du poisson), aussi bien sur le plan personnel que collectif concernent les femmes soit seules, soit en groupes. S'appareillant à la fertilisation de la sylvie, les rituels concernant les cours d'eaux se greffent à la base des rituels agraires car comme nous l'avons déjà dit la terre qui est le fondement de tous les effluves qui se dégagent pour impacter son environnement immédiat. Par conséquent si la terre est malade, la forêt, les cours d'eaux, le ciel, les Hommes sont malades car son énergie est contagieuse :

- Le ciel, parce que le ciel et la terre sont en couple, la maladie de l'un affecte l'autre. Ainsi le ciel cessera de faire tomber la pluie pour féconder la terre et faire fructifier des récoltes, ce sont donc des relations de dépendance entre ces deux entités
- Les Hommes car ils sont voués à mourir de famine parce que leurs principales sources alimentaires ne les approvisionnent plus.

Il ne s'agit pas ici pour les femmes de cette organisation de disséquer, de compartimenter les domaines sociaux pour les utiliser chacun à part, mais les mettre ensemble car ils sont inter-reliés les uns aux autres. Plusieurs types de pêches existent auxquelles participent en majorité la plupart des femmes du village et lorsque la pêche se termine, le butin de cette dernière est

partagé à toutes celles présentes. Lorsque le constat est posé, quant à la maladie qui affecte les cours d'eaux de la communauté et l'identification faite sur la nature et l'origine du mal, plusieurs cérémonies sont organisées en fonction des paramètres tels que la saison, le contexte ambiant du village, etc. Alors parmi tous les rituels qui peuvent exister pour la purification des cours d'eaux, nous parlerons d'une spécifique. Lorsqu'il est établi que ce sont les ancêtres qui sont en colère, il faut au préalable apaiser leur furie par une cérémonie d'offrande, de danses et de chant durant toute la nuit pour que les ancêtres investissent de pouvoir le membre qui ira exécuter le rituel dans la rivière. L'initiée mandatée par la consoeurie arrive au lieu du rituel, ses sœurs font des barrages en amont de la rivière et les autres en aval. La ritualiste s'avance jusqu'au milieu de la rivière et fait semblant ou s'assoit pour poser une action comme nous le décrit ici Kounou Ngonou Bernadette (Entretien du 31/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) :

Elle fait sa toilette, c'est-à-dire que dans l'eau elle frotte son sexe dans cette eau en récitant des paroles. Elle quitte du centre pour sa droite et refait le même geste et revient vers le centre. Elle quitte de nouveau le centre pour le côté gauche et revient au centre. Elle va s'éloigner du centre pour faire le tour en formant un cercle et en revenant au centre tout en répétant les incantations. Ces prières sont des appels aux différents esprits résidant dans cet espace que ceux de passage, afin qu'ils agrèent ses supplications et fécondent de nouveau le fleuve par le biais de la ritualiste.

Ici encore, il est question de montrer que la femme du *Mevungu* n'est qu'un messager, un canal par où transitent l'énergie nécessaire pour solutionner les problèmes, mais encore plus, c'est sa condition de femmes initiées qui lui confèrent ce statut, lequel a l'air élogieux et mérite d'être entretenu et ceci par le biais du respect des interdits liés à la consoeurie. Comme nous l'avons précisé plus haut, le *Mevungu* est une caste exclusivement féminine qui est organisée autour du culte d'une divinité et qui est renforcée par le respect de la nature et tout ce qui la constitue. Il est une composante de la religion qui elle-même fait partie du tout complexe qu'est la culture. Et de ce fait il devient un élément de réponse aux entraves de la quotidienneté. Ce qu'il faut comprendre ici est que chez les MManguissa, les réalités culturelles sont groupées par package sur la base d'un référentiel et des corpus culturels contextualisés. Ainsi nous aurons les chiffres et pratiques culturelles qui débouchent sur la binarité, ou sur des multiples de deux (02) attribués à la femme. Il en est de même pour les éléments de la terre, ou ceux appartenant à tous les règnes existants. La terre, est une propriété commune, mais un domaine réservé à la femme dans certaines circonstances telle que la sanation de la terre lorsque cette dernière refuse de produire le rendement escompté pour des raisons humaines, c'est-à-dire par l'action d'une tierce personne comme le précise Ngonou (Entretien du 28/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) :

Dans certains cas, c'est un homme ou une femme qui par jalousie, par vengeance veut punir sa coépouse, l'amante de son mari, ou un homme qui veut nuire à son frère, il verse du poison dans son champ ou sur les limites de ce dernier ou dans le champ voisin ou dans la rivière qui alimente ou

traverse ce champ. Ce qu'il oublie est que ce n'est pas le cours d'eau de ce dernier, c'est la propriété de tout le village et ce cours d'eau n'alimente pas que le champ de son ennemi, puisque ce dernier continue sa course pour abreuver d'autres potagers. C'est ainsi que la contamination se propage. Il en est de même pour celui ou celle qui contamine le lopin de terre, ce qu'il oublie est que le poison ne se limite pas à cette formation de terre mais se répand sous la terre et affecte les autres portions et ça mécontente tous les esprits aussi bien ceux de la forêt, de l'eau, et ceux résidant sous le sol, etc.

La terre peut aussi refuser de produire pour des motifs religieux tels que la souillure de la terre qui a provoqué l'ire, le mécontentement des ancêtres de ce regroupement culturel. Les habitants souterrains et toute immondice venant du haut empêchent aux gens de s'épanouir, encore que ce soit une partie qui vit sous terre et comme il y a corrélation, interdépendance, connexion entre ces différents morceaux de la nature lesquels deviennent par conséquent affectés eux aussi au même titre que la terre. Face à cette réalité, un protocole est mis en marche pour essayer de remédier à la situation comme nous fait part Ngono (Entretien du 29/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) :

Lorsque les plaintes sont de plus en plus abondantes dans le village et de différentes familles, lorsque le constat a été posé, il sera question de trouver la cause de cette infamie, les mobiles qui vont être passés au crible de la divination par le biais de plusieurs supports différents pour être sûr de la cause du problème. C'est uniquement à partir de là que nous pourrons savoir quoi faire, quoi préparer comment préparer mais également et surtout quel rituel exécuté.

VII.4. LE MEVUNGU ET LA MEDECINE FEMININE

Cette partie n'est pas éloignée des précédentes, nous irons jusqu'à dire qu'elle est le corollaire de l'aspect agraire qui coiffe au passage le domaine économique compris comme un compendium constitué de l'agriculture, la pêche, la chasse, et l'élevage. C'est une suite probable que de penser qu'une terre en bonne santé, purifiée par des rituels appropriés donne de bons rendements en termes de productivité, mais surtout produit des denrées biologiquement sains et propres à la consommation, sans toutefois craindre les maladies dites émergentes telles que le diabète, l'hypertension artérielle, les cancers de toute sorte, etc. Ne dit-on pas que la santé est aussi dans l'assiette ? Nous faisons place à une chaîne exigeante de la culture, avec les rituels d'avant semailles, l'accroissement des plants, la récolte avec le rituel d'après semailles, la conservation et la distribution.

VII.5. LE MEVUNGU ET LA PROTECTION DU VILLAGE

Si nous prenons en compte les deux versions livrées par les différents corpus recueillis sur le terrain à savoir que d'une part le *Mevungu* est la sommité en termes de grade, d'accès à la connaissance, au savoir initiatique après avoir brillamment passé les autres niveaux, et d'autre part les différents paliers dont on parle tels que le *ngas*, *kahal*, *ekoumesse*, *evoto*, sont des castes

indépendantes ayant leur propre initiation, aux parcours initiatique, secrets, codes et interdits initiatiques mais dont l'acquisition et la maîtrise du sacrum concourent à une assise comme expérience nécessaire à l'éligibilité en tant que membre de la caste *Mevungu* en survolant la critériologie ambiante qui a été évoquée plus haut, nous voyons et verrons au travers de l'analyse que nous ferons que ces deux cas d'hypothèses participent à épaissir, à compléter, si besoin est, la structure de cette organisation confrérique d'où la complétude qui est la première particularité lorsque il s'agit de classer le rite comme pinacle en terme associatif et initiatique chez les femmes.

Ainsi, dans le cadre de la protection du village et de ses habitants, il est de notoriété publique que la caste féminine du *Ngas* est par excellence celle qui a fait de la protection sa spécificité, protection aussi bien humaine que matérielle. La majorité des femmes qui ont atteint ou bravé toutes les initiations du *Ngas* ont toujours migré vers le *Mevungu*. C'est du fait de cette migration que des écoles ont été créées en fonction des spécialisations des unes et des autres. En plus de la protection, le *Ngas* a aussi pour but de rendre justice en prouvant ou pas la culpabilité d'une personne accusée d'*évu*, celle-ci peut-être un homme ou une femme. Nous y reviendrons dans la suite de cette partie. Seules les initiées ou les chercheurs peuvent avoir ces informations, car le commun des hommes ne sait que c'est le *Mevungu* qui procède au rite de purification. Le rituel de protection est exécuté comme tous les autres rituels cités plus haut, c'est-à-dire il y a une périodicité à moins qu'il ait un cas de force majeure. Dans le cadre de la protection ce dernier se fait en début de l'année parmi les rituels de renouvellement annuel. Il a un côté visuel par tous et collectif, puis un aspect voilé des yeux des non-permis. Les points stratégiques sont les extrémités du village, les carrefours, et le centre du village. Ce rituel n'est pas généralement dissocié à celui de la purification et de la fécondité. Moults ingrédients font partie de la composition du « paquet », de la « bassine » de blindage. La population pouvait avoir l'idée d'une ou deux composantes au vu des résidus au lendemain de la cérémonie comme le précise Ngono (Entretien du 29/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) :

Au premier champ du coq les femmes et les hommes sont déjà debout, les femmes apprêtent leurs huttes et les hommes liment leurs machettes, lorsqu'ils arrivent devant les différentes intercessions et voient les œufs du village cassés et laissant paraître leur contenu, quelques pièces d'argent, des plantes avec des lianes urticantes entourées autour d'un paquet de feuille de bananier, des pinces de crabes, etc., tout le monde sait que les femmes du Mevungu ont travaillé le village et c'est chacun qui va rassurer au champ de ne pas être exposé aux maladies liées à la sorcellerie, mais surtout ils sont garantis d'avoir de bonnes récoltes et assez d'argent.

En dehors du début d'année, le rite de protection peut être convoqué face à l'imminence d'un danger soit interne à cause d'un *évu* hérité ou de celui ramené d'ailleurs qui demande des sacrifices et qui est installé dans le village, les cas des naguals désobligeants et nuisibles sont

légions qui attaquent les totems tutélaires de la communauté, le cas des forces qui viennent des villages voisins, ou des esprits conquérants dont l'objectif est de soumettre les autres génies et de prendre le control, c'est pour tous ces cas que les femmes du *Mevungu* se battent.

VII.5.1. Les rituels de protection

Le rituel de protection est parmi les premiers appris au jeune membre, cependant ce sont des compositions, des arcanes solidifiés au fur et à mesure de l'avancée dans la consoeurie. La nouvelle initiée ne peut pas maîtriser l'art de la protection comme celles avancées dans la consoeurie, de la simple protection de l'espace individuel qu'elle occupe soit dans un taxi ou un lit, à celle pratiquée lors d'un voyage collectif ou dans un endroit peu sûr, de l'instant où elle se trouve avec ses consœurs au moment où elle est livrée à elle-même dans le raffut urbain pour celles résidant en ville, ce qui crée une incompatibilité des pratiques culturelles avec celles qui sont dans des villages voisins. Le membre doit être autonome dans tous les domaines surtout dans celui de la protection car s'il ne sécurise pas son périmètre aussi bien physique qu'astral, il sera soumis à des attaques constantes qui vont l'empêcher de se concentrer sur sa mission et par ailleurs d'évoluer spirituellement. Il sera ainsi à la merci des énergivores qui vont la vider de son énergie et l'empêcher de faire un travail de connexion avec les prédécesseurs. De ce fait, il faut maîtriser la protection personnelle, matérielle. Et si elle a été attaquée, comment répliquer, car l'initiée c'est aussi la contre-attaque, la réponse à l'ennemi, ce qui lui permettra d'affirmer son autorité, etc. Son autorité personnelle, sur la parcelle de terrain (champ, maison) par le truchement d'un rituel de vengeance. Protection et justice n'étant pas éloignées, c'est d'un pas que nous passerons au prochain point le rôle du *Mevungu* dans la justice.

VII.6. LE MEVUNGU ET LA JUSTICE

Comme nous l'avons dit plus haut au sujet de la justice, elle consiste d'une part à établir la culpabilité d'un individu et d'autre part de pouvoir jouer de son éthique d'initiée pour pouvoir faire prôner l'équité et l'impartialité. La prise en compte de l'opinion du membre du *Mevungu* est d'abord due au fait de sa légitimité en tant que membre d'une organisation reconnue, ensuite parce qu'elle entretient comme tous les grands initiés une proximité avec les constituants de la nature qui, comme le dit Ngono « *peuvent lui souffler des éléments de réponse face à une situation où le commun des hommes ne trouvera pas de solutions* ». Enfin la constitution de la femme la prédéfinit, la prédestine à une ouverture spirituelle plus considérable et éclectique, sans compter que le caractère pour certains trempés d'affect et pour d'autres extrémistes est en même temps la pomme de discorde mais aussi vient taire et clôturer la séance de débats. A la

différence des séances de règlements de litiges et de conflit, qui se tiennent au vu et au su de tous, à des heures préalablement fixées par la communauté ou les patriarches qui ne sont pas forcément des initiés ou qui n'appartiennent à aucune caste néanmoins représentent la mémoire du village, sont installés pour apporter une précision sur des faits ignorés par les plus jeunes, les cérémonies pour trouver le coupable face à une situation qui oppose deux personnes, ou une personne contre tout le village. La procédure est la même dans les deux cas, il y a une partie publique où tout ce qui est reproché à la ou les personnes est explicité avec parfois des exemples à l'appui, ce sont généralement des problèmes liés au mysticisme. Après que les plaignants ont eu à faire leur propos à une autre personne, la parole est donnée à la ou les accusés de se défendre sur ce qui a été porté comme accusation à leur endroit, suite à l'entente des deux versions que l'accusé(é) est amené au lieu du culte habituel, endroit aménagé pour les cérémonies du *Mevungu* en forêt, ou dans une case réservée pour ce genre de circonstances. La ou les personnes sont mises à nu lavées par une préparation préalablement affrétée par le membre désigné pour cette tâche ou la spécialiste des bains de purifications. Lorsque la flamme allumée autour d'un foyer composé de trois grosses pierres devient plus vive, la conductrice du jour invite l'accusé à danser autour du feu en faisant le tour pendant que les femmes du *Mevungu* chantent, dansent et claquent les mains. Ensuite il lui est demandé s'il avait quelque chose à rajouter sur ses dires en public, du moins une sorte d'aveu qu'il ne pouvait pas dire en public, il devait s'abreuver d'un liquide qui devait lui faire dire la vérité parce qu'il allait être exposé à d'autres douleurs, aux effets visibles et néfastes sur sa condition physique si et seulement s'il était coupable. Mais si c'était le cas inverse, c'est-à-dire s'il était innocent, il devait être dédommagé à la hauteur de ce qu'il aura demandé. Ce sont généralement des sacs d'arachides, de courges, pour les plus sévères, des chèvres y sont jointes. Après avoir déglutiné le breuvage, il est de nouveau lavé et fait un dernier passage autour du feu, puis la procession rentre au village. Des techniques « vérités », il y en a plusieurs mises en place et exécutées par les femmes du *Mevungu*, *beaucoup ne connaissent que l'épreuve de la machette avec le tronc de bananier, si elle coupe une fois le tronc, ça signifie que la personne est non coupable, mais il y a une multitude comme celle des parties du corps qui, par des mouvements ou des battements, nous révèle la nature du mal. La culpabilité ou non* (Ngono, entretien du 28/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga). La justice ici ne concerne pas seulement la capacité pour les femmes du *Mevungu* d'avoir un devoir de probité envers la population, mais exige d'elle d'être encore plus sévère envers leurs consœurs qui ont commis des fredaines malgré leur rappel quotidien des règles et interdits de la consoeurie, de la mise à l'écart en passant par l'exclusion temporaire, d'autres qui ont mal tourné c'est-à-dire ont usé de leur savoir pour faire du mal, tuer, commettre

l'adultère, envoûter par plaisir. Cupidité et hédonisme, sont soit bannis, soit mis à mort à l'unanimité pour dissuader celles qui voudront poser pareils actes. Ainsi nous dirons que la justice est une réalité existante pour la bonne marche et la cohésion de la communauté en général, mais aide à la confection et la consolidation d'un noyau confrérique soudé et renforcé par les mêmes objectifs et buts à atteindre.

VII.7. LE MEVUNGU ET LES RITUELS D'ENVOÛTEMENT ET D'ATTIRANCE

Un préalable est a priori nécessaire à mettre en emphase pour une meilleure compréhension du fait initiatique dans les rituels d'envoûtement et d'attirance, puis le caractère fondamental de l'emprunt contextualisé des savoirs qui fonde le socle de l'initiation et du savoir dans ce domaine ; parce qu'il faut le savoir l'envoûtement, le charme, l'attirance, tout ce qui est en relation avec la nature plaisante, l'appétence d'un sexe pour un autre est un domaine de spécialisation dans cette consoeurie. Avant d'entrer pleinement dans ce fragment de la recherche, il sera préférable de faire le distinguo entre l'envoûtement et l'attirance. Ensuite, connaître les procédures qui sous-tendent ces rituels, puis les ingrédients qui entrent dans les multiples supports usés dans ces cas. Par envoûtement, nous entendons une très forte influence, emprise spirituelle d'un individu sur un autre par le biais des supports internes et externes. L'attirance quant à elle est l'action d'exercer un attrait sur une autre personne soit de même sexe, soit de sexe opposé. Ainsi, l'envoûtement est une action exercée sur l'autre de manière consciente et imposée, car l'autre n'en est pas conscient, pendant que l'attirance est un travail sur soi pour séduire, captiver l'attention, subjuguier et enjôler l'autre.

Le distinguo ainsi fait, nous aurons une catégorisation des envoutements en relation avec le support phare de sa constitution, et une nosologie des attirances avec les constituants clés entrant dans la matérialisation des rituels. Il faut préciser ici que nous ne répertorions pas les types d'attirances ou d'envoûtements qui existent, mais ceux dont la compétence a été avérée et fait la renommée des femmes du *Mevungu*. Ces pratiques sont nombreuses, nous parlons ici de celles que nous avons vues confectionner. Mais il faut noter ici que dans le cadre de l'attirance pour les femmes du *Mevungu*, il s'agit d'un « léger » attrait physique, beaucoup plus une démesure du goût sexuel, de la saveur sucrée du vagin de la femme, ce qui va créer une dépendance et augmenter le pouvoir de l'attrait. De ce fait, les compositions ici faites ont un fort attrait avec l'entretien du corps de la femme en général et de son sexe en particulier. Il s'agit de :

- ♦ La maîtrise des coins et recoins de ce sexe, car c'est la toute première unité d'enseignement de l'association entre autre le massage sexuel ;

- ♦ La connaissance des zones érogènes communément connues de la femme et la découverte de nouvelles parties sensibles sur lesquelles nous passions sans nous en rendre compte, faute d'avoir essayé ;
- ♦ L'érudition dans les moindres détails des parties du sexe de la femme et le rôle de chacune lors d'un rapport sexuel ou d'un accouchement ;
- ♦ La simulation d'un orgasme en faisant l'amour avec soi-même et en s'appuyant sur les zones érogènes connues et nouvelles, etc.

Dans ces compositions aussi, nous retrouvons des éléments qui ne font pas partie de l'environnement naturel des Manguissa et qui sont importés et tellement sont usés qu'ils se fondent dans le décor usuel de la consoeurie et même de la communauté, ceci du fait de la rencontre avec des peuples limitrophes qui recourent à eux, ou encore les expériences des femmes ailleurs étant hors de leur biotope habituel, elles apprennent des pratiques qu'elles importent dans leur rituel quotidien. Ainsi nous aurons l'attirance par les bains ou « lavage », par l'utilisation des savons de chance, par application, onction d'un onguent ou d'une huile concoctée avec des composantes spéciales. Le pack de l'attirance par les bains est constitué de bain de purification et d'attirance, auquel sont additionnés des savons et huiles pour en maximiser l'effet. Ce n'est cependant pas une trithérapie qui est adaptée à tous les cas. Il peut y avoir des cas où le simple bain suffit sans additif, bain avec de l'huile, aux bains avec du savon. Cela pour dire que les bains d'attirance sont sujets à la bourse de la personne demandant le rituel et aux attentes de cette dernière. Le rituel se déroule selon la manière décrite sur les lignes qui suivent :

La première étape est une séance de divination qui est le prérequis de tout travail. En fonction de l'aura et des énergies que dégage la personne, et du diagnostic spirituel opéré, un nettoyage par bain de purification peut s'avérer nécessaire. Au cas où la purification n'est pas atteinte, l'individu est renvoyé, sinon après la séance divinatoire, ce dernier est acceptée.

La deuxième étape est un entretien avec les femmes du *Mevungu* pour leur faire part des attentes et objectifs à l'issue de la purification. Ce n'est qu'à cette condition que les femmes de la consoeurie pourront prescrire une ordonnance, soit un ensemble de matériaux à acheter et la main d'œuvre nécessaire pour procéder aux rituels. La personne est libre de faire ses achats ou de remettre la totalité du montant aux femmes afin qu'elles le fassent elles-même, ainsi il ne lui restera plus qu'à se rendre au lieu indiqué pour le rituel proprement dit. Parmi les ustensiles exigés il y a un seau neuf ou une bassine blanche (dans la majorité des cas ce sont les bassines de la consoeurie qui sont entreposées dans la maison du *Mevungu*), un morceau de tissu blanc à nouer sur le corps légèrement au-dessus des seins, des bougies, de la bière, les pièces brillantes

d'argent, (ceci est facultatif, car tout dépend de l'officiante du jour car il y a une base rituelle en ce qui concerne les envoûtements et l'attrance, mais du fait des expériences des uns et ces autres, la pythie peut décider d'ajouter un élément à la procédure habituelle) et le rituel en lui-même peut débiter.

La troisième étape a pour premier protagoniste la personne à purifier, elle devra s'acquitter à remplir de l'eau par ses propres moyens dans le récipient fusse une bassine ou un seau qui a été exigé par les femmes du Mevungu. Elle est pieds nus et uniquement vêtue d'un pagne blanc, les cheveux défaits, elle est assise sur un tabouret en bois pendant que les femmes ajoutent à l'eau qu'elle a puisée des ingrédients achetés pour ses soins entre autres une bière dont le contenu entier est versée dans le récipient, des pièces jaunes (25 F CFA, 10 F CFA, 5 F CFA), des feuilles et écorces préalablement bouillies, auxquelles il est facile de sentir se dégager une odeur de clou de girofle, au gouter le sucré de certaines plantes dûment choisies, des fleurs rampantes qui se rétractent au toucher trivialement appelées « bébé dort ». Ce mélange est essentiellement fait que pour le bain. Outre ces ingrédients, il y a le savon, on y associe une base compacte de savon noir ; c'est ce qui se passe actuellement, mais avant, les femmes elles-mêmes produisaient leur savon, celles de ce village avaient reçu une formation pour en produire, mais celle-ci est arrivée il y a une vingtaine d'années, or bien avant, les femmes n'avaient certes pas de savon sur la forme que nous connaissons aujourd'hui mais elles avaient un assemblage de feuilles et d'écorces gluantes et moussantes représentant et jouant le rôle du savon. D'autres éléments médicamenteux sont en usage : une poudre de plusieurs écorces râpées avec du miel, de l'huile de palmiste noire, les premières sécrétions matinales du vagin sans avoir fait sa toilette sont prélevées (c'est aussi un rituel pour le recueillement de ce liquide car, il est exigé de taper trois fois son vagin en appelant le patronyme de la personne que nous voulons attirer et au sortir de la chambre, interdiction de saluer quelqu'un. Quant à l'huile de charme, pour la plupart du temps, composée de poudre d'écorces râpées, mélangée à de l'huile de palmiste noire et appliquée à des heures précises.

L'attrance par le port des colliers, bracelets ayant des éléments constitutifs attractifs. Dans la plupart des cas, ce sont des objets de création artisanale, fabriqués par les femmes de la consoeurie avec des matériaux tels que le fer dégarni d'un objet usé, des fils tirés des sacs en plastiques, bref des objets de récupération qu'elles tressaient, ou enroulaient de manière cyclique autour d'un support solide, comme le bois, le fer, etc. La confection terminée, l'objet est trempé dans une marmite d'écorces, de feuilles, de poudre d'écorces râpées placées à ébullition à la suite de quoi l'objet est badigeonné d'une huile spéciale et laissé à sécher au soleil. Lorsqu'il est sec, une autre cérémonie qui consiste à apporter ce petit plus que seule une femme de rang élevé

pouvait conduire afin de charger en magnétisme l'objet. Pour ce faire, elle aura besoin des éléments constitutifs de la fille en plus des sécrétions vaginales, les cheveux, les ongles, etc. Lorsque ces éléments sont rassemblés, la prêtresse le frotte contre son sexe en récitant des mantras à répétition, lorsqu'elle sort l'objet, en le regardant fixement, elle crache dessus trois fois, et continue à mimer ces mantras et le remet à la malade. Celle-ci le prend pieds nus et s'en va sans se retourner, l'exigence est la même pour toutes ces pratiques rituelles à savoir : ne saluer personne, ne parler à personne et ne surtout pas se retourner ou regarder derrière. Tous ces interdits ont une charge symbolique pour ces femmes, car la personne est encore chargée d'énergie. Saluer une personne dont elle ne connaît la constitution peut altérer ou neutraliser l'effet du médicament, ou alors il peut facilement avoir un transfert de cette énergie vers la personne en face. Le fait de ne pas se retourner à notre sens est une façon de ne pas s'appesantir sur son passé, d'y faire un trait et de regarder vers l'avenir, vers la concrétisation des projets à venir, etc.

L'attirance par l'application des poudres composées de plusieurs éléments dans le vagin et les yeux. Dans cette pratique, deux parties du corps seront mises en exergue afin d'attirer par le regard, ou de retenir par l'acte sexuel par la personne voulue.

L'attirance par l'introduction des ovules avant l'acte sexuel, ou au coucher afin que le contenu se répande dans le vagin à retirer au réveil. Cette pratique était courante chez les femmes issues des foyers polygamiques pour attirer l'attention de leurs maris afin qu'ils s'occupent d'elles et de leurs enfants, afin aussi qu'ils n'aillent pas ailleurs et y dépenser tout l'argent des récoltes. Dans ce cas, les ovules étaient de la poudre mélangée à de l'huile de palmiste ou de la poudre à laquelle étaient ajoutées des petites feuilles triturées et de l'huile, le tout emballé sous la forme d'une cigarette ou de façon circulaire avec des jeunes pousses de plantes spécifiques, pour que le mélange en prenne la forme. Ces femmes allaient au bord de la rivière et cherchaient l'endroit le plus froid, généralement non exposé au soleil afin que ce froid donne une forme à cette ovule pour qu'elle soit pratique à introduire est rester sans se dissoudre dans le vagin, juste assez longtemps pour avoir un effet probant. Toutefois, les ovules faits à partir des feuilles triturées ne sont pas miscibles avec les sécrétions vaginales, car elles ont des particules solides qui peuvent aisément passer toute la nuit dans cet état et sont retirées au point du jour par la personne elle-même. Tandis que ceux faits en majorité d'huile et de poudre sont peu consistants et se fondent rapidement. Pour une meilleure efficacité, la durée est importante, aussi cela exige de la personne une position particulière au coucher et de garniture de serviette ou de lingette avant de dormir. Cette précaution s'avère nécessaire afin de ne pas salir les sous-vêtements ou les draps.

L'envoûtement avec le cœur d'un chiot est ici dans la trame des attirances effectuées par le truchement des animaux. Le cas du chiot qui est l'un des plus extrêmes, consiste à tuer un chiot dont les yeux sont déjà ouverts, soit un d'environ trois à quatre semaines, mais surtout un qui puisse déjà marcher et suivre sa mère, à la limite son maître. Ce n'est pas le cœur du chiot qui est le plus important mais l'intention émise lorsque ce dernier est attaché et travaillé par les femmes du *Mevungu*. La nature suivante, très attachée au maître du chiot va se transférer dans celle de l'homme ou de la femme qu'elles sont en train de vouloir envoûter. Pour ce faire, il faut des éléments qui appartiennent à la personne que l'on veut envoûter, des éléments qui appartiennent ontologiquement à la personne tels que le cheveu, les ongles, le sang, la sueur, la salive, le sperme, le cérumen, les larmes pour les plus exigeantes.

L'envoûtement avec un escargot. L'escargot, il est collé à un vêtement de l'homme ou de la femme. Chez l'homme, les officiantes du rite prennent un vêtement qui vient de servir, un slip sur lequel il a joui, ou un vêtement revêtant sa sueur, c'est à cet endroit que l'on fixe l'escargot. Celui-ci s'y colle et on l'attache avec du fil rouge ou blanc en prononçant des mantras d'attachement afin de lier les deux personnes, et ce fétiche est gardé en lieu sûr où personne n'y a accès. A l'inverse du chien, l'escargot dans certains univers culturels est immortel du fait qu'il se terre en saison sèche dans les profondeurs du sol, refait uniquement surface en saison pluvieuse, puis reprend à chaque fois ce cycle comme la spirale inscrite sur son dos, ainsi est cet envoûtement ; le lien peut s'affaiblir à un moment et l'intensité revient à un autre, mais le lien ne se coupe si la commanditaire du rite renforce à chaque saison sèche son fétiche, c'est à vie jusqu'à ce que quelqu'un d'autre que la commanditaire de cet envoûtement le trouve, l'ouvre et éparpille le contenu ou le brûle. Cette procédure peut aussi être faite avec les photos des deux protagonistes, ces ritualistes prendront donc les photos de ces deux personnes, les mettront de face et elles ne formeront qu'un, enrrouleront les deux photographies, de là les pythies fixent l'escargot et attachent le tout avec du fil rouge en récitant des mantras d'union, d'attrance. Tout compte fait, protègent ce travail dans les feuilles avec lesquelles elles accommodent le bâton de manioc gardé en lieu sûr par le partenaire commanditaire du paquet.

L'envoûtement avec les éléments constitutifs de l'homme/femme. Cet envoûtement est fait avec la combinaison du sperme pour les hommes, du liquide vaginal chez la femme, des ongles, les cheveux, du sang, de la sueur, de la salive, etc. Le procédé ici est le même étant donné que la prêtresse a besoin de l'entièreté de la personne. Elle va utiliser les éléments miniaturisés ontologiques de la personne que nous avons cités plus haut. Ces parties en miniature sont transformées ou ajoutées dans les poudres, les confectons liquides à verser directement dans un mets, un parfum, un contact corporel.

VII.8. LE MEVUNGU ET LES RITUELS DE PURIFICATION ET DE SANATION

Pour certains, il serait de bon ton de distinguer sémantiquement les concepts de sanation et de purification, pareillement pour la teneur anthropologique de leur corpus. Pour nous, non loin d'écarter la question d'un revers de la main, nous avons tenu à examiner ces deux concepts et à la fin de notre analyse nous ferons un condensé de cette exploration. À cette suite nous avons vu de la matérialisation des rituels déduit que ce sont différentes étapes d'un processus bien rôdé. Certes nous allons rencontrer des individus dont l'élévation spirituelle n'est plus à démontrer qui arrivent à se purifier pour se recharger (les énergies) sans toutefois être malades. Mais excepté cette catégorie de personnes, presque tous les autres malades rencontrés chez les femmes du *Mevungu* souffrent d'une maladie même si cette dernière n'est pas nosologiquement répertoriée dans les catalogues de la biomédecine, mais revêt un caractère ethnique, endogène et lié à des aspects prohibitifs de cette socioculture. Ainsi, après vision ou divination par le support qui fait la spécialité de la pythie et la détection de la cause de la maladie qui peut être interne ou externe (externalising et internalising causes), et parce que la médecine négro-africaine et celle des Manguissa est stricte sur les principes de vie tels que le respect de l'autre, de l'environnement, de la vie communautaire, bref une charte de vie qui a été consignée par les anciens et transmise de génération en génération et est pour la plupart enseignée par les patriarches à l'instar du respect des aînés, de ses parents, le partage, l'hospitalité, etc. Sachant aussi que certains peuvent causer du chagrin de manière inconsciente aux autres ou encore peuvent hériter d'une malédiction ou d'un karma/maladies ou désagréments karmiques que vous soyez responsables ou pas, elles (les femmes du *Mevungu*) vous demandent d'avouer toutes les fautes que vous avez commis, le fait de les avouer consciemment fait effet de couche visqueuse qui dévale une pente et recouvre tout sur son passage, le fait déjà avoué répare les crimes à moitié. Si les crimes sont lourds de charge, elles vous font subir une peine qui va être déterminée par le groupe. Ce sont des peines douloureuses car la douleur participe au traitement interne et extérieurement apaise les ancêtres de savoir que le ressenti vous dissuadera dorénavant de commettre des dégâts, après avoir reconnu et demandé pardon publiquement (notons ici que c'est aussi un grand rituel de purification que les femmes de la consoeurie voient en l'aveu).

Le traitement pour rendre l'individu sain commence avec l'utilisation des supports tels que les écorces, la poudre, les plantes, les reliques, etc. Au vu in situ des cas de traitement, nous pouvons nous aventurer à dire que la purification joue plus un rôle quant au débarras de l'esprit

des débris quotidiens, séculaires afin de lui permettre d'être sainement disposé pour recevoir les bienfaits de la communication ou de la vie en harmonie avec les ancêtres. Ces femmes accordent une place importante à la santé de l'esprit car, il communique avec les anciens, allégé le cœur qui pour lui est le centre des émotions, des décisions, de la vie, car lorsqu'il est surchargé les décisions prises n'en sont pas vivantes, ne véhiculent pas la force, l'énergie et impactent moins. La purification qui permet de préparer le corps à recevoir la médication, est soutenue principalement par le rituel de l'aveu qui permettra de se décharger d'un lourd passif conscient ou inconscient, mais il faut préciser ici qu'il y a des traitements qui ne nécessitent pas plus que la purification. Cependant tout se déterminera pendant la divination. A la suite de la purification, la sanation peut réellement avoir lieu par des rituels autres. Grosso modo, la purification précède la sanation est la condition sine qua non pour qu'un rituel de sanation prenne forme, pour ainsi dire que c'est une chaîne rituelle organisée et dépendante des uns et des autres. Aussi bien expiatoire, les rituels de purification et de sanation sont des suites conséquentes à prendre en compte pour la compréhension de la matérialisation des rituels dans le *Mevungu*.

VII.9. LE MEVUNGU ET LE RITUEL D'INITIATION

Du latin *Initiare* qui veut dire commencer, ou *initium* qui signifie début, ou même encore *Inetcire* qui s'exprime par s'avancer dedans, en résumé nous pouvons dire que l'initiation est un regard approfondi et posé sur les commencements, des débuts, de l'incorporation, de la conversion, etc. Elle (l'initiation) peut donc être considérée comme la connaissance préliminaire dans un domaine précis, ainsi nous pourrions avoir l'initiation à la lecture, à la cuisine, à l'Anthropologie, aux rites et rituels. L'initiation aux rites du *Mevungu* respecte les préalables tels la vérification des liens familiaux et claniques, l'épreuve de l'impétrant, l'évaluation de ses capacités à subir et à endurer des situations difficiles, l'évaluation de sa capacité à avouer l'inavouable, le caché, le secret, l'évaluation de son habileté à subir des sarcasmes publics après aveu, son habileté à se laisser percer à jour autant dans le passé, le présent et l'avenir, l'évaluation de sa capacité à respecter la loi de l'omerta propre à une confrérie, l'évaluation de son habileté à perpétrer par un successeur confrérique, ne pas utiliser les arcanes confrériques à des fins personnelles sous peines de sanctions ou de mise en quarantaine ou de prêter serment afin de respecter scrupuleusement les recommandations et interdits de la confrérie.

Il y a un point important à préciser ici, c'est que généralement les femmes n'ayant pas un statut social affirmé tel que le mariage est difficilement admises dans la consœurrie, si tel est le cas, son évolution ne sera pas effective comme celle des femmes mariées. Bien que l'on en

trouve ces dernières étaient déjà avancées en âge et ne pouvaient plus se marier avec ce niveau de connaissance acquis dans la consoeurie, dans un autre cas c'est avant et très peu après le mariage. Mais le fait marquant est que lorsqu'une femme est repérée, elle est immédiatement accostée par les femmes du *Mevungu* bien avant le mariage. Pour celle qui ne l'est pas encore, les femmes de la consoeurie l'entretiennent pendant de nombreuses années sur la question de l'initiation et celle du *Mevungu*, ce qui produit un cocktail de connaissances théoriques sur le *Mevungu* et ses différentes activités. Lorsqu'elle se marie avec l'accord de son mari et de sa famille, elle est admise au sein de l'organisation, son initiation peut enfin débiter dans les différents lieux cités plus loin dans le texte, elle (la candidate) est lavée par les prêtresses avec des mélanges d'herbes et d'écorces. Il n'est ni question de savon, ni de déodorant, pas de greffes ou autres cheveux artificiels, la tête était rasée ou tressée de quatre nattes. La candidate était ointe, dans une pièce d'une cuisine à usage fréquente qui n'a rien à voir avec le *Mevungu*, de poudre de kaolin mélangée à de l'eau et paraissant blanche du visage aux orteils en passant par les bras, la poitrine, le ventre, l'entre-jambe, les cuisses, les pieds, les mollets, les fesses, et le dos. Elle était enveloppée d'un pagne blanc et était assise sur un lit en bambou dans la cuisine. C'est de là que l'on viendra la chercher pour le lieu indiqué, avec les yeux bandés d'un tissu, elle était guidée par une consœur qui la tenait par la main et la dirigeait vers le lieu prévu pour la cérémonie. Arrivées en ce lieu, c'était toujours les yeux bandés que la candidate arrive au lieu du rituel et la cérémonie en elle-même pouvait commencer. Non pas par le serment de l'interdit initiatique, mais le serment de l'interdit de parler du rituel comme le stipule Kounou qui nous parle d'une étape importante. *La candidate est dépouillée de son pagne et est assise à même le sol, ses jambes sont écartées et on y introduit une fourmi à grosse tête (soulouk) qui s'agrippe fermement à ses lèvres, ceci avec consigne de ne pas crier, ni gémir encore moins pleurer de douleur* (Kounou Ngonou Bernadette, entretien du 31/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga). À la question de savoir pourquoi la fourmi et pas un autre animal ? *La fourmi est un intermédiaire entre notre monde et celui des esprits souterrains de la terre, car cette dernière pénètre le sol et va jusqu'aux confins, aux extrémités les plus inimaginables de la terre et remonte en surface après, et c'est de là qu'elle est en contact avec les énergies d'en bas et nous les rapportent.* (Aligui, entretien du 31/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga). Après l'épreuve de la fourmi, elles estimeront que le vagin ne doit être marqué de blessures. Pour la suite, elles auront déjà préparé une bassine dans laquelle la candidate va faire un bain pour soulager son vagin, comme *c'est une bassine composée d'eau tiède, d'écorces et de feuilles de plantes, ainsi qu'une sorte de piment sauvage écrasé. Le but de ce mélange est de guérir les blessures infligées par la fourmi,*

d'aider à la cicatrisation, mais surtout de rendre sucré le vagin pour de futures échéances (Aligui, entretien du 31/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga).

À la suite de ces évènements et de bien d'autres, les femmes dansent et chantent autour du feu, mangent ensemble (il s'agit encore d'un repas communiel qui peut être soit un met de pistache ou d'arachide, nous connaissons tous les propriétés de ces deux aliments, le premier a la capacité de doubler de volume pendant son accommodation et l'autre produit de l'huile, tout ce que nous remarquons est que nous sommes et restons toujours dans la fertilité, dans la multiplication des avoirs. Elles boivent également, sans oublier la phase de confession qui n'est pas à négliger. Celle –ci intervient lorsque la candidate arrive sur le site, elle est sommée de vider son ventre afin que les cérémonies puissent commencer. Tout comme avec la notion du mal, celle de la douleur est remise en cause, car ici nous pouvons considérer la douleur comme un gage, moyen d'ascèse, le passage d'un stade de profane à celui d'initiée. La douleur devient un moyen d'expiation des fautes commises, de purification du corps pour être prête à recevoir un certain sacrum. Pour ces femmes initiatrices, la douleur élève, transcende les barrières de la banalité. La douleur initiatique, il faut bien le préciser, ainsi la douleur devient donc un pont parmi tant d'autres qui peut être considéré comme rituel de passage de la vulgarité, de madame tout le monde prête à recevoir le sacré. Cela ne revient-il pas à dire qu'il faut souffrir pour obtenir ce que l'on veut. Après la douleur ne sommes-nous pas confrontés à une élévation, à un changement de statut ? La nouvelle accouchée après la douleur de l'accouchement n'acquiert-elle un nouveau statut social ? Il en est de même pour le garçon que l'on vient de circoncire, ne dit-on pas qu'après il devient un homme ? La douleur peut être considérée comme un rite de passage et une condition à l'élévation spirituelle dans certains cas.

VII.10. LE MEVUNGU ET LES RITUELS DE PASSAGE

Les rituels de passage sont régis par la reconnaissance de l'appartenance à ce groupe ethnique, à cette grande famille, à ce clan, du membre dont le respect de l'appartenance territoriale de son conjoint et par conséquent de la sienne a été établi. Le passage en grade supérieur dépend aussi du respect de l'évolution physiologique et sociale à savoir le mariage, l'accouchement, la vieillesse, etc. A chaque stade de la vie correspond une étape qui est bien signifiée au membre pour ne pas créer de confusion et de jalousies, car c'est un événement heureux qui s'apparente pour la plupart des cas à de la vantardise, ce qui peut susciter des complexes chez les uns et les autres, c'est la raison pour laquelle le comité prend la peine d'expliquer à chaque membre que la croissance et l'attribution des capacités sont liées. Une

femme qui n'a pas encore enfanté ne peut pas supporter la charge d'énergie confiée à cette dernière, ainsi que la femme nouvellement accouchée ne peut pas être chargée des rituels qui incombent aux vieux membres ne connaissant plus la souillure des menstrues ni celle des rapports sexuels, etc.

Ce sont des rituels qui ne sont pas grandioses, qu'une date est établie et l'information est communiquée à la concernée qui reçoit une liste d'ingrédients pour achat. Généralement si la future initiée réside dans le village, l'achat est effectué sur place, si elle réside en ville, elle peut envoyer par divers moyens qui existent son argent à un membre pour que celle-ci fasse ces achats sur place au village. Contrairement au rituel d'initiation qui débute par le rituel des yeux bandés, à ce niveau les membres du groupe estiment que la concernée n'est plus profane qu'elle a acquis des prérequis lors de son rituel d'initiation. De ce fait les étapes sont une continuité de celle initiatique. Les herbes, les écorces et autres décoctions à boire sont différentes et n'ont de fonction que de renforcer et de « charger » le corps du membre aussi bien physiquement que métaphysiquement. Les aliments sont mis ensemble dans le met à déguster aussi bien pour la candidate à l'échelon supérieur qu'à ses sœurs de grade inférieur à elle, etc. Ce rituel n'est ni moins important ni plus important, que les autres, car il permet une dynamique au sein de la consoeurie et est adéquat au changement numérique parce qu'il y a des membres qui meurent et le remplacement numérique devient un impératif. En dehors de la mort lorsque toutes les conditions précitées sont réunies et que le comportement du membre ainsi que son respect des lois, codes et interdits de l'organisation sont respectés, la demande est adressée aux ancêtres qui, par le biais d'un membre, donne comme informations le lieu, le jour et l'heure de la cérémonie. Car notons qu'un village peut avoir deux ou trois lieux de rituels, lieux qui diffèrent en fonction des cérémonies. Après l'initiation, les rituels de passage sont les plus importants, car ils permettent de galvaniser, de récompenser les membres parce que tout travail bien fait et respect des instructions, règles et interdits, mais surtout acquisition d'une vie expérimentale permettent de s'élever soi-même d'apporter et de s'échanger les savoirs, afin d'aider les uns et les autres à grandir spirituellement.

Nous avons dit plus haut et à défaut de nous répéter, que les conditions pour accéder et être compté comme membre sont le fait d'être officiellement mariée, les deux familles se sont vues, se sont assises et ont discuté. A un certain moment, nous pouvons même conclure que le rite de passage fait partie de la quotidienneté, et s'apparente même à un impératif car les choses vont s'imposer à eux. Prenons l'exemple de la nouvellement fille mariée qui vient d'être initiée, elle doit suivre une longue initiation et pendant cette initiation et le fait d'avoir des enfants, il est

convenu qu'elle ne participe pas à des cérémonies fortes en intensité, à part si elle est spectatrice afin de ne pas endommager son ventre et ne pas perturber son cycle évolutif jusqu'à ce qu'elle vienne elle-même dire qu'elle ne veut plus faire d'enfants. Dans cette situation présentée les femmes lui demandent si elle en a discuté avec son père ou mari, si tel est le cas, bien que ces femmes lui donnent encore une date limite pour réfléchir et lorsque la décision est mûrement réfléchie et définitivement prise, les femmes du *Mevungu* lui précisent que c'est un aller sans retour et que la décision qu'elle prendra sera irrémédiable : celle de sceller son ventre. Cette opération ressemble fort à s'y méprendre à une ligature des trompes et c'est à ce moment que le premier grade lui est attribué. Il lui est permis de participer aux cérémonies de grande envergure, de faire la première partie aussi bien celle publique ou celle privée. Cependant, lorsque les choses commencent à se corser, elle redevient spectatrice car il y a un élément qui l'empêche encore d'atteindre les cimes : les menstrues.

Lorsque le membre voit ses menstrues il n'est pas admis dans le cercle des femmes lors des cérémonies, car le sang des menstrues et son état général brouillent les visions et peuvent altérer les décoctions, et dans le pire des cas ne permettent pas aux entités d'être présentes pour les cérémonies. De ce fait et à ce stade, les menstrues restent encore et demeurent un obstacle pour l'élévation de la femme, car le déploiement de ses capacités spirituelles reste encore conditionné par les jours sans menstrues, si un événement arrive soudainement et elle doit le présider et si elle est dans cet état, le cérémonial n'aura pas lieu ? Si c'est une affaire de vie ou de mort donc cela veut dire que la personne va mourir, les menstrues limitent le travail du coryphée, c'est la raison pour laquelle le changement en grade et la progression numérique est importante. Il y a forcément des femmes qui ont dépassé ce grade, et sont à même de diriger ces événements. Lorsque la ménopause sonne à la porte, le rituel de passage au grade supérieur est une formalité. Ainsi pour nous résumer, trois grandes phases de rituel de passage sont répertoriées :

Le mariage était un prérequis et l'est toujours bien qu'il ait de plus en plus de jeunes filles qui font partie de la consœurrie sans être mariées, mais leur statut est à part, car elles ne participent pas aux grands rituels, elles observent juste mais passent par les rituels de purification et d'attirance pour la plupart afin de trouver des maris et continuer leur formation. Il faut préciser que celles qui sont les plus retenues sont celles qui ont des aptitudes « innées » et dont le suivi est impératif pour faire bénéficier la consœurrie mais surtout encadrer la jeune fille afin qu'elle ne tombe pas entre de mauvaises mains. Le rituel d'initiation est certes une

cérémonie de conversion dans l'association, elle demeure néanmoins un rituel de passage, car elle te fait passer du monde profane à celui du sacré.

L'enfantement est un passage aussi important, car il permet de mettre à l'épreuve la femme afin de voir si elle est capable de supporter ce passage, car dans cet univers culturel, l'accouchement met en avant le pouvoir de la femme en général et celui de la consœur. Il s'apparente à une traversée de lieux obscurs que seule une femme qui a certains prérequis pourrait le faire nous parlons ici des femmes qui ont déjà accouché, que l'enfant soit en vie ou mort-né toujours est-il qu'elles ont subi l'étape de la douleur des contractions. Encore et toujours la douleur, ces femmes sont capables de conduire des rituels qui nécessitent une endurance pareille à celle de l'accouchement aussi bien dans l'élévation et la recherche du contact à établir avec les entités que dans les rituels quotidiens. Nous voulons préciser que ces différentes étapes sont certes citées et dans le cas de la généralité, elles ne sont pas des automatismes, une façon de dire qu'il y a des exceptions à la règle, c'est le cas de certaines reines qui sont mariées mais qui n'ont pas d'enfants, mais ont été acceptées dans la consœur au point de gravir les échelons et d'atteindre les sommets. Cependant avec notre analyse, nous avons compris que l'absence du côté maternité a renforcé le pan du pouvoir, une sorte de glissement, pas pour dire que celles qui accouchent n'ont de pouvoir mais une façon de dire que chaque membre à sa constitution et son parcours, mais il y a des exceptions à la règle. Mais c'est important de connaître le parcours initialement prévu par la consœur. L'accouchement est une représentation de la femme dans l'univers manguissa portant l'*evù* dans son ventre lui permettant de peupler le monde par le partage de son sang. Pour celle qui n'accouche pas, l'*evù* demeure en elle et lui permet en compensation de concentrer une énergie qui n'est pas évacuée par les accouchements, pour ainsi dire qu'il y a compensation et chaque système a son lot d'épanouissement et de revers.

La ménopause donne lieu au paroxysme en termes de gradation et les avantages dus au rang à savoir : le respect et la considération liés à son rang de doyenne. Mais ces éléments, elle les a acquis après le passage par ceux cités plus haut et maintenant l'absence de menstrues et surtout de relations sexuelles, elle se retrouve dans un état de purification constante, sans compter la purification interne qui se fait par l'éloignement des pensées et des paroles obscènes en dehors du cadre rituel, bien entendu que plusieurs chants dans les rituels revêtent un caractère vulgaire. Mais comme nous l'avons expliqué, c'est cette vulgarité qui sous-tend le savoir qui se cache derrière les rituels du *Mevungu*. La purification externe étant un acquis, elle rassemble en elle toutes les caractéristiques pour être au sommet de la chaîne rituelle.

VII.11. LE MEVUNGU ET LES RITES MORTUAIRES

La société secrète *Mevungu* comme toutes les consoeuries confondues (masculines, féminines, et mixtes) négro-africaines reposent sur le secret initiatique, le respect des recommandations et interdits liés à la caste, mais également et surtout sur les procédures de relais à la transmission et au remplacement numérique pas force de grade. Le remplacement numérique a longtemps été utilisé pour parler de la longévité de la consoeurie et prend tout son sens lorsqu'un membre meurt, comme c'est le cas. Les rituels mortuaires sont des procédures d'inhumations séculaires qui se reproduisent en calquant un modèle gestuel génésiaque, et sont pour la majorité détectés avant à travers des balises dont la phénoménologie est interprétable et décryptable par les seules femmes du *Mevungu* et dont les lieux de positionnement de ces balises ne sont connus que par ces femmes. Lorsque la mort d'un membre est proche, les femmes de la consoeurie commencent à prévoir ses obsèques, discutent avec la personne qui va mourir sur l'identité de sa remplaçante, ça peut être sa fille, sa bru, ou une consoeur du *Mevungu* d'un village voisin mais à condition qu'elles aient le même grade comme le précise Anaba Yulie (Entretien du 30/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga) :

J'étais nouvelle dans l'association et c'était ma première fois d'assister à la confection d'un radar. Après la conception du paquet, nous avons mis ce dernier sous le rocher d'un cours d'eau qui venait d'être désenvouté par les soins des femmes de la consoeurie. Quelques mois plus tard, c'est en traversant le tronc qui sert de pont sur ce cours d'eau que j'ai remarqué que le paquet était remonté, et avait été entamé par les poissons, je me suis empressé d'aller le dire à ma voisine elle aussi membre de l'association. Mais au vu de sa réaction j'ai compris que ce signe ne présageait rien de bon. Elle alla faire part de cette nouvelle à la reine qui, s'empressa avec d'autres femmes d'aller vérifier cette information. C'est en revenant de la rivière qu'elles, envoyèrent des émissaires au village voisin pour informer une doyenne de la nouvelle de la découverte faite à la rivière. Sept jours plus tard la doyenne de l'association mourrait, et avant elle passait le contenu de son ventre à la doyenne du village voisin qui avait le même grade qu'elle, cette dernière étant déjà prévenue et était arrivée en matinée. La doyenne de la consoeurie voisine s'était enfermée dans la cuisine avec la mourante pour un échange secret entre membre de même rang. C'est ainsi que je compris le rôle de ces balises.

Lorsqu'une femme appartient à la caste du village dans lequel elle est venue en mariage, son corps n'appartient plus à sa famille. Celle-ci, peut juste montrer l'endroit où ils voudraient la voir inhumer et le reste des commodités et rituels sont pris en charge par la consoeurie. Le corps du membre ne peut être manipulé que par les femmes de même rang que la défunte ou de rangs supérieurs à cette dernière ; car le corps inanimé du membre va se présenter comme un « poison » pour les profanes ou pour les membres de rang inférieur à la défunte parce que n'ayant pas encore acquis les aptitudes nécessaires pour manipuler le corps. Il n'est pas aussi aisé pour les hauts gradés de la consoeurie de la manipuler sans, qu'un préalable ne soit posé celui de transférer le sacrum qu'elle détient à un membre de son choix ou, à un membre désigné.

Si cette condition n'est pas respectée, elle ne saurait être inhumée. Cependant, si le successeur n'est ni choisi ni désigné, l'inhumation va être repoussée, en utilisant les moyens de conservation à disposition ; car peu importe le temps que ça prendra il faut impérativement trouver une remplaçante. C'est uniquement après l'avoir trouvé que le rituel de la passation de pouvoir peut avoir lieu. Ce rituel ne peut être exécuté en présence des femmes nouvellement mariées, ou celles qui accouchent encore surtout si le membre décédé était d'un rang élevé car son sacrum doit l'être aussi, il sera proportionnel à son rang dans l'organisation. Lorsque la dauphine est connue et préparée, le rituel de legs est performé soit avant le dernier soupir, soit après le constat de la mort de cette dernière. Lorsque la défunte est morte, un rituel précis est exécuté afin de rappeler l'esprit de cette dernière afin qu'elle donne de plein gré son sacrum à sa remplaçante, car ce n'est qu'à la fin de ce rituel qu'elle peut être inhumée. Son inhumation se fera en pleine nuit, ses consœurs seront toute vêtues de blanc, elles feront des cercles en chantant et en dansant autour de la dépouille de la membre endormie, en prononçant chacune des paroles d'accompagnement, et chacune a droit à une part du sacrum de la défunte, car elles ne donnent pas totalement le vomit au successeur. Lorsque ce sacrum est ingurgité par tous les membres de la consoeurie présents à cette cérémonie d'inhumation, ces dernières prêtent allégeance au mort, et la mettent en terre toute de blanc vêtue, ou nue afin que son corps soit directement en contact avec la terre. Pendant cette phase, des danses et des chants accompagneront le départ de la sœur pour le village des ancêtres, un grand festin est organisé avec différents mets, et des boissons pour accueillir et remercier les invités des femmes du *Mevungu* d'autres villages qui ont été conviés ou, qui sont venus d'elles-mêmes après l'annonce de la nouvelle du décès de leur sœur ; les reines se retrouvent dans un carré et se racontent les difficultés auxquelles elles font face, en parlant de leur expérience passée, etc., c'est aussi le moment de présenter les néophytes de chaque consoeurie, l'instant pour les femmes de même grade de partager leur vécu dans la caste, etc.

Dans le cas d'espèce ou ce serait une reine qui mourrait, la cérémonie prendra plus de temps, car deux (02) ou trois (03) consoeuries géographiquement différentes du *Mevungu* seront conviées afin de parfaire le rituel de la traversée du monde des vivants pour le village des ancêtres. En plus de la cérémonie du legs du sacrum, il y a extraction avec délicatesse de certaines parties du corps de la reine qui seront additionnées à des poudres pour une partie, et pour d'autres elles seront conservées par séchage et usées comme relique et préservées dans le « sac » de la nouvelle reine et pourra en disposer pour de prochains rituels. Ces parties du corps de la défunte reine sont d'une part vénérée lors des cérémonies rituelles et d'autre part elles sont

moquées en ces termes : *Tu te vantais avec ton orifice vaginal, te voilà déjà partie pour le grand voyage, tu inspirais la peur, lève-toi encore, écarte encore les pieds en l'exhibant, réveille-toi et vient nous l'imposer, nous demander de lui faire allégeance, va en paix, tu as été une grande souveraine, veille sur nous, etc.* (Kounou, entretien du 31/01/2020 dans la case d'initiation à Nkol-Elouga). C'est un mélange de mélancolie, de sarcasme, mais aussi de respect et souhaits de protection de la reine partie pour ses sœurs restées en vie. Les femmes du *Mevungu* ont parmi des domaines précis de spécialisations, celui de la divination.

VII.12. LE MEVUNGU ET LA DIVINATION/VOYANCE

Comme son nom l'indique, la divination est l'ensemble des procédures et techniques visant à prédire, à annoncer à l'avance des événements ; il est l'art de deviner à l'avance, de vaticiner. Au sujet des femmes de la consoeurie *Mevungu*, elles ne font pas que prévoir, elles ont aussi la capacité de changer le cours des événements, ou de modifier un avenir proche ou lointain. La divination est l'une des cellules de base de la consoeurie, car c'est cette section qui représente les archives de l'association, parce qu'elle donne accès aux données personnelles et individuelles pouvant remonter à très longtemps dans le temps, et à des données qui peuvent remonter aussi loin que même les patriarches du village ne connaissent ni ne soupçonnent l'existence. Il faut préciser ici la différence qu'il y a entre divination et voyance, la divination est l'art de prédire l'avenir en usant des « *supportacles* » comme les appelle Mbonji Edjenguèlè. Tandis que la voyance est directe sans besoin de supports pour entrer dans la sphère astrale, poser les questions qui s'imposent et ramener les réponses.

Bien qu'il y ait des personnes aguerries en la matière, vers qui les femmes du *Mevungu* peuvent se tourner pour complément d'enquête ou pour confirmation de faits. Ces groupes de personnes à savoir les devins du village, les tradipraticiens et les membres d'autres consoeuries masculines travaillent en étroite collaboration et se complètent avec les femmes de l'association du *Mevungu*. Lorsque ces groupes de soins reçoivent un cas qui n'est pas de leur ressort, que la symptomatologie du malade, ainsi que le corpus recueilli auprès du malade et de son entourage ne permettent pas de déterminer à quelle catégorie la classer, ils font appel aux soins des femmes de la consoeurie, qui après consultation divinatoire établissent les causes de la maladie. Mais notons-le il y a deux catégories d'augure, ceux qui font uniquement dans la prédiction d'avenir sans toutefois soigner à part quelques bobos quotidiens, et ceux qu'en plus de prédire, soignent et organisent des séances rituelles de guérison. Les femmes du *Mevungu* sont classées dans le groupe de ceux qui prédisent et organisent des rituels de sanation.

Comme nous l'avons précisé plus haut les femmes de la consoeurie maintiennent active la consoeurie par le jeu des permutations numérique qui lui-même s'appuie sur un système de legs familial, mais des exceptions ont été recensées elles ont accueilli une ou des néophytes à la place d'un haut gradé et qu'elles commençaient à préparer. Ce néophyte devait avoir des aptitudes innées de divination, parfois si elle était une fille du village ou se réalisait le *Mevungu*, elle pouvait être coopté sans toutefois mention de remplacement, simplement parce qu'elle avait un don qui pouvait servir à la consoeurie et donc, il fallait l'encadrer afin de ne pas perdre ce don afin de le mettre au profit de la consoeurie en particulier et de la communauté en général. Plusieurs cas de femmes nous ont été ramenés, qui n'étaient pas destinées de par le schéma évoqué à faire parties de la consoeurie mais de manière exceptionnelle, elles y ont été admises et pour très peu sont devenues d'excellentes reines de la consoeurie.

Cependant ce qu'il faut noter ici est qu'il y a une base, un minimum divinatoire appris à l'ensemble des membres afin que nul n'en ignore et puisse faire face à des difficultés personnelles si cette dernière est loin de ses pairs. Mais cet apprentissage est fonction de la compréhension et de la constitution spirituelle de chaque membre et du caractère inné de ce don chez certains membres, ces techniques ne peuvent pas convenir à toutes les femmes. De ce fait, les autres techniques peuvent soit être apprises ailleurs, soit développées individuellement nous aurons par exemple :

VII.12.1. La voyance par les songes

Pour les femmes du *Mevungu*, la divination par les songes est la base de toutes les autres formes de divinations. Elle est l'établissement du contact entre les entités et la personne qui va devenir devin ou devineresse, elle reçoit des bribes de réalités actuelles ou futures dont elle se souvient rarement à son réveil parce qu'ils ne sont que des flashes et elle ne possède pas encore la concentration et la maîtrise pour aussi bien s'en souvenir que les interpréter. C'est une phase délicate pour une personne qui n'a pas été préparée, car elle a de la peine à accepter sa nouvelle situation, et parce que ne connaissant pas la loi du silence qui régit tout ce qui est naissant et, tout ce qui mystère. De ce fait, elle a donc besoin d'un guide pour la rassurer que les événements qui arrivent dans sa vie ne sont des réalités non explicables, mais surtout pour déjà lui expliquer ce qui lui arrive, lui dire que c'est un passage obligé pour une personne de son acabit spirituel et pour toutes les personnes dans cette situation et lui dire enfin qu'elle n'est pas seule dans cette situation. Dans le cadre de la consoeurie *Mevungu*, celles des néophytes qui vont développer ces aptitudes ne vont pas s'ignorer car même si elles n'en parlent pas par

crainte d'être traitée de folle, la symptomatologie présentée ci-après va les trahir, et parce qu'elles disent avec exactitude l'avenir, elles sont stigmatisées et traitées de tous les noms. L'environnement dans lequel elles évoluent, ne comprenant pas ou n'ayant pas un degré d'entendement suffisant les stigmatiseront et elles intégreront que ce don n'est pas quelque de bon, d'utile et par conséquent elles ne voudront pas l'accepter et feront tout pour s'en débarrasser. C'est justement parce que ces néophytes ne sauront pas gérer le flux d'information qui vient de l'au-delà et parce que ces informations vont s'accumuler sans être évacuées, c'est cette accumulation et ce refus de s'accepter tel qu'elles sont, qui vont donc créer les manifestations comme les céphalées régulières, le manque de sommeil, les nerfs à vif, l'hypersensibilité, l'hyper susceptibilité, l'impression d'entendre des voix, un carrefour ou des gens se sont rassemblés dans ta tête et à qui il faut toujours répondre puisqu'ils te posent des questions, c'est le fait de donner une réponse à des personnes non visibles qui va se confondre à la folie ou encore le fait de voir des images futures défiler devant toi sans que personne d'autre ne les voient.

Hors du cadre de la consoeurie *Mevungu*, les voies et moyens sont usés pour venir à bout de ces manifestations, soit la famille va « fermer les autres yeux ». Car dans le contexte ambiant, il est dit que lorsque quelqu'un a des dons de voyance, cela veut dire qu'il a tous les organes sensoriels plus développés que les autres personnes, mais c'est l'organe de la vue qui est plus en contact avec le monde astral qui va être fermé et celui du monde physique maintenu ; ou alors si tous ces contours ont échoué elle est assommée d'antidépresseurs si la voie biomédicale est privilégiée. D'autres encore estiment que le don de prophétie est un mauvais signe, et vont de prêtre en prêtre, de pasteur en pasteur pour convaincre la concernée que ce don est une malédiction, plus elle est convaincue de cet état des faits, plus les symptômes cités plus haut s'accroissent et son entourage pointe un doigt accusateur vers le diable. Par contre dans les familles confrériques, la personne est mieux comprise, les mots pour la calmer et la rassurer sont bien choisis et le processus est quasiment le même :

- Bains constants de purifications, afin de se décharger de toutes impuretés et souillures qui obstrueraient le canal du contact avec les entités, et qui rendrait la personne lourde et moins réceptive ;
- Beaucoup de sommeil pour la récupération après les bains de purification
- Silence et la concentration, se focaliser sur un objectif et faire abstraction de tout ce qui se passe autour

- Vision distincte des événements dans le monde astral et la description détaillée, ceci uniquement le fait de booster le cerveau, et la capacité rétentrice de ce dernier.
- Être capable de se lever noter un, deux, trois, ou quatre rêves succincts en une nuit et de différentes natures, car nul ne sait s'ils ont ou pas une grande importance, ou que des vies dépendent du décryptage de ces rêves

Notons néanmoins que ce n'est que la première phase, celle qui est d'établir le contact entre les entités et la personne sujette à ces songes. Dans ce cas c'est encore l'entité qui choisit quoi t'envoyer comme information, il faut que la personne soit spirituellement purifiée et préparée pour pouvoir gravir les échelons et pouvoir créer un code, un mantra une geste qui sert de clé d'accès afin de pouvoir demander à souhait ce dont nous avons besoin, mais cela demande une hygiène spirituelle stricte, afin de pouvoir s'élever jusqu'à ce niveau elle n'attend plus que les informations lui parviennent, ; elle a la possibilité d'aller vers eux(les entités) et poser des questions sur sa vie, ou celles des autres. Cette ascèse permet également de créer des détecteurs ou des capteurs reliés aux personnes de son entourage, ou des personnes avec qui vous êtes constamment en contact et avec qui vous échangez ne serait-ce qu'une poignée de main mais constante. Ainsi les énergies s'échangent, ce qui peut créer une sphère énergétique auxquels sont sensibles les capteurs et vous annoncent à chaque fois qu'il y a un événement heureux ou malheureux, du moins un changement quelconque aussi minime soit-il.

VII.12.2. La divination par le toucher corporel

Le principe est le même, à la limite c'est une graduation chronologique. Elles commencent par les songes et lorsque les femmes de la consœur apprennent les bases hygiéniques et comportementales, elles peuvent l'appliquer à d'autres systèmes de divination. Dans ce cas précis, si l'impétrante n'est pas passée par la case des songes, il faut tout lui apprendre de nouveau. Mais si elle est passée par la case des songes et que l'abécédaire est intégré, alors elle ne pourra avoir de l'aide qu'en ce qui concerne la maîtrise et la captation des flashes, des images qui passent à une vitesse impressionnante. Voilà comment le scénario se déroule, lorsque la connexion est établie, ou bien même pas, pour celles qui pratiquent cet exercice depuis des années, elles restent dans un état permanent de concentration, sans toutefois faire l'effort de manière apparente mais l'effort de la mise en contact avec l'autre dimension est certes instantané mais y est quand même. Lorsque cette femme touche soit sa consœur, soit une personne lambda, à ce contact, on aurait dit un courant électrique qui lui traverse le corps et voit physiquement des images qui défilent à toute allure pendant quelques minutes, plus le temps

passé plus la vitesse de passage ralenti et la personne peut facilement entrevoir ce qui passe et parler au fur et à mesure que la Sybille décrit ce qu'elle voit. Une interaction s'établit entre elle et son patient, il profite pour acquiescer ou pas les dires de la voyante ou profiter pour poser amples questions, confirmer ou infirmer les dires de la femme du *Mevungu*.

Comme les songes, les prédictions peuvent être axées sur des événements passés ou à venir. Comme nous le verrons avec la vision à l'eau, le corps laisse une trace, une énergie unique qui contient comme un recueil les traces du passé et celui de l'avenir de chaque individu. Certaines femmes parlent des parties en particulier pour accentuer la vision, d'autres estiment que ce n'est pas nécessaire d'aller si loin, qu'une simple poignée de mains, ou un simple tapotement à l'épaule fera l'affaire, tout en précisant qu'il y a des cas où la vision est brouillée par un système contre afin de ne pas accéder à la source de la vérité, c'est alors que les femmes touchent les parties spécifiques telles que afin d'avoir un contact plus rapproché des sources d'énergies : le ventre, la poitrine, le dos/colonne vertébrale, la plante des pieds, le menton et le cou. Ce qui est intéressant de noter ici est que ce ne sont pas uniquement sur les parties du corps humains que l'on s'appuie pour capter de l'énergie pour la divination, les femmes du *Mevungu* spécialisées dans cette forme de divination prennent également en compte la température du corps, la profondeur à laquelle le doigt pénètre lorsqu'elles appuient sur une partie charnue du corps, etc. C'est une technique qui mérite beaucoup d'années d'apprentissage, une observation approfondie des parties du corps humain ou des parties de la poule ou d'une chèvre. A cette technique, on peut associer d'autres supports divinatoires tels que celui des cauris.

VII.12.3. La divination par les cauris/noyau de fruit

Ce type de divination est la plus répandue, car elle est facilement assimilable et les matériaux sont à la portée de tous. C'est un système qui repose sur la couleur (blanche des cauris), les nombres (le nombre de cauris s'apparente aux différents types de système d'interprétation existants), les formes des cauris et la lecture de leur agencement.

La couleur : les cauris sont blancs, couleur que certaines femmes disent faciliter la communication avec les mânes des morts. Cette couleur permettrait de rapidement véhiculer ou attirer l'attention des ancêtres pour une quelconque demande. La couleur noire ou marronne des noyaux des fruits tels que les *Bivoula* ou celui des fruits noirs qui eux sont synonymes d'absence de visibilité pour les non-initiés. L'avenir leur est caché, il y a que l'initiée qui peut se frayer un chemin jusqu'à la source de la connexion afin de poser les bonnes questions et d'y revenir avec les solutions pour le malade. Il arrive que les deux couleurs soient présentes sur un échiquier de

divination sans toutefois que, ça ne prête confusion, car seul la devineresse peut décoder la disposition du support.

Le nombre de cauris : le nombre de cauris quant à lui dépend des chiffres prépondérants dans ces univers culturels, ainsi que leur symbolique dans la compréhension des mystères. Dans le cadre des femmes du *Mevungu*, les chiffres les plus sollicités sont le chiffre 4, 7, et le chiffre 9. Le chiffre 4 est plus usé pour les questions fermées qui ne nécessitent pas d'être prolifique dans les explications, il s'agit de répondre par oui ou non, vrai ou faux, avec un nombre supérieur à deux tentatives montrant le même résultat. Les systèmes à neuf (09) éléments par contre, élargissent les horizons en tenant compte des événements qui remontent à très longtemps, qui ont un lien ou pas avec les occurrences à venir, il a de spécifique qu'il fait intervenir les réalités divinatoires des personnes de même sang que la personne qui est en consultation, ou les personnes avec qui elle échange de manière constante de l'énergie, ou même les individus qu'elle a eu dans son champ visuel, ne serait-ce qu'une fois et qu'elle a gardé en mémoire aussi récemment que lointainement. Ces visions peuvent donner écho dans un futur proche comme dans un futur éloigné, ou revenir sur un passé récent ou ancien.

Les formes des cauris : elles sont importantes car dans le choix des cauris, il est de coutume de ne pas en prendre de même forme, c'est-à-dire que les formes longilignes (qui s'associent également à des personnes dans l'ethnographie, mais aussi des périodes de longues durées) doivent être confondues à celles plus évasées ou même difforme (généralement cette difformité entre dans la description des personnes ayant une maladie chronique ou une infirmité visible). Des schémas comme des cauris ou noyaux de *Bivoula* qui se suivent de manière horizontale peut vouloir dire un voyage, des personnes qui se déplacent en bande en famille, ou l'un étant parti et fait appel aux autres, ou avec d'autres éléments des morts de manière successive liées à des maladies intra-ethniques (*tsō*), un règlement de compte ou encore un accident. Mais comme nous l'avons préalablement dit c'est une technique divinatoire parmi tant d'autres, mais qui ne sied pas à toutes les femmes en fonction des constitutions diverses, mais il est important de préalablement les connaître et d'en essayer le plus possible jusqu'à trouver celui qui sied à ses aptitudes et à sa compréhension. Celles qui sont nées avec cette aptitude peuvent la perfectionner et pourquoi pas la compléter avec une autre technique question de maximiser les recours divinatoires.

Tout ne dépend pas que de la lecture du schéma du support, il est aussi important d'avoir subi une initiation, car il y a des représentations qui sont incomplètes, c'est-à-dire que le croquis créé par les cauris ne recèlent pas toutes les informations, le reste de données est transmis

directement à l'initée lors de l'échange, donc s'il faille uniquement s'appuyer sur ce qui se voit, le visible seul ne suffit pas à tirer une conclusion quant à la suite de la consultation.

VII.12.4. La divination par l'eau

L'eau est un pan-élément, présent en général dans notre environnement, notre quotidienneté et en particulier dans nos rituels et nos séances divinatoires. Lorsque le contact est établi entre le monde physique et celui immatériel, la pythie installe une cuvette blanche à moitié remplie d'eau de préférence l'eau de rivière, ou du puits devant le/la patiente à qui elle demande de la laver les mains dans la bassine. Après avoir lavé les mains, la prêtresse demande à la patiente de s'asseoir. Le medium attend que l'eau se stabilise car elle a été agitée lorsque le patient y a lavé les mains, lorsque l'eau se stabilise elle peut lire les messages laissés par la friction des mains du patient dans l'eau. Les scientifiques parlent d'ADN, mais ces vieilles femmes ne connaissent pas ce qu'ADN veut dire. Elles savent que le corps, les sécrétions corporelles dégagent une odeur unique, une aura entachée (lorsqu'elles parlent de l'odeur de la mort, une personne qui parmi tant d'autres personnes dégage une odeur de mort propre à aucune autre personne dans ce groupe, une aura ternie, etc.) ; et une traçabilité qui détient toutes les informations dont la traitante a besoin. Cette empreinte laissée dans de l'eau est comparable aux ossements car à travers les ossements d'un individu on peut faire une vision sur ses parents, du moins les membres ascendants de sa génération et sur sa progéniture. C'est un exercice qui se renforce par un jeu de question/réponses mais au préalable la devineresse décrit ce qu'elle « voit » à travers l'eau. La participation observante pratiquée in situ nous a permis de nous y exercer. Loin d'être une corvée, cette exercice nous le faisons à chaque moment où nous avons du temps libre et nous invitons un membre qui s'y connaît à confirmer, à valider nos résultats, les sujets de divination était quelconque, d'un match de football, au pronostic du sexe de la grossesse d'une femme dans le village, etc. au-delà de l'eau, la divination photographique est aussi beaucoup usée au même titre que celle des cauris.

La voyance par scannage visuel ou la divination par la photo : comme le précédent type de divination, celle par le scannage visuel ou par la mise à contribution d'une photographie nécessite un objet appartenant à la personne qui demande la divination, dans le cas actuel il s'agit d'une photographie qui peut être considérée comme la doublure ou la version micro, miniaturisée de la personne à consulter, cette personne dans la plupart des cas n'est pas présente pendant le rituel divinatoire. A travers la photo, les femmes de la consoeurie peuvent visualiser l'individu et la repérer soit naturellement, par description de son lieu d'habitation ou de travail,

ceci uniquement pour avoir la certitude de voir la bonne personne. S'il y a par exemple des objets enterrés à déterrer, ou la localisation d'une entité dans la maison ou au lieu de service et si la traitante ne peut se déplacer, elle peut indiquer la localisation exacte de ces objets. Elle peut aussi fabriquer des onguents pour protéger les habitants de la maison et des paquets pour désensorceler les lieux si le niveau d'ensorcellement est minime ; mais si le niveau d'ensorcellement est élevé, les pythies se déplacent pour faire le travail sur place, tout ceci n'est rendu possible que par le travail au préalable de la divination. Lorsqu'il s'agit du travail de divination photographique d'un être humain, il est généralement accompagné du patronyme de la personne, si possible celui de ses parents, ceci afin d'élargir le champ d'action des causes du mal qui ronge le patient. Ce mal peut être en rapport avec les membres des familles de la mère ou du père, ou même des propres actions du malade ; il faut en être sûr afin de commencer le traitement sans toutefois sous-estimer ou écarter une quelconque piste. Après avoir décrit et explicité épistémologiquement le contenu rituel de cette organisation féminine, nous nous sommes rendu compte que, comme toute réalité culturelle, elle a aussi subi les affres du temps et a dû se conformer à l'orthodoxie ambiante pour moult raisons que nous verrons par la suite.

VII.13. LE MEVUNGU ET LES DYNAMIQUES SOCIALES

Comme toute pratique confrérique en général et celle du *Mevungu* en particulier dans l'univers culturel manguissa, le *Mevungu* est soumis à la règle, à la loi de la mutation, du changement via de multiples dynamiques s'y afférant aussi bien de l'intérieur, c'est-à-dire au sein même de la consoeurie, que de l'extérieur avec les avancées du monde qui l'entoure. Sachant que le changement n'a pas que de valeur négative, nous verrons les avancées adaptatives du *Mevungu* pour survivre, et continuer à jouer le rôle qui est le sien au sein de ce complexe culturel. Car en plus du respect du secret initiatique qui un serment inviolable à respecter, l'ouverture au monde, et la sélection des éléments culturels à intégrer dans le cursus rituel de l'organisation rituel restent les meilleures chances de survie du *Mevungu*. Nous observerons comme nous l'avons dit plus haut la nature des changements liés à l'organisation confrérique du *Mevungu* à savoir les dynamiques internes et les dynamiques externes.

VII.13.1. Les dynamiques internes ou « dynamique du dedans »

Les mutations internes sont celles qui s'opèrent au sein même de la consoeurie, ainsi nous aurons :

L'admission des membres : la première règle et la plus importante d'ailleurs pour être admise comme membre dans le *Mevungu* était une base familiale, c'est-à-dire le membre qui est bien

évidemment la mère se faisait remplacer par sa fille. Il faut préciser ici que cette dernière n'est pas allée en mariage et n'ira pas en mariage car elle restera la gardienne de la concession familiale. Ces jeunes héritières peuvent avec l'autorisation des ancêtres enfanter. Hormis sa fille comme successeur, le membre peut passer le relais à sa bru (par bru on entend ici une jeune fille venue en mariage comme la coutume le veut après le versement de la compensation matrimoniale, la mise d'accord des deux familles, les tests anatomiques, etc.) après avoir rempli toutes ces formalités, la bru appartient déjà à la famille et est considérée comme la fille cette famille. Ce sont ces deux options qui étaient recommandées. Mais avec le temps, les filles de ces membres refusaient de succéder à leurs mamans, d'autres allaient en mariage, celles qui n'allaient même pas en mariage ne possédaient pas des aptitudes ou des dispositions éthiques et morales nécessaires pour ce travail, il en était pareil pour les brus. Une option d'ouverture a été envisagée en acceptant de prendre la bru d'une autre femme qui ne faisait pas partie de la consoeurie *Mevungu* (car ce ne sont pas toutes les femmes du village qui appartenaient à cette caste), et qui respectait certaines valeurs, avec l'accord de sa belle-mère et de son époux. Cette bru pouvait y accéder, car le plus important est que ces filles appartiennent déjà à ces familles et font parties du village, parce que les femmes du *Mevungu* craignaient que si la personne ne fait pas partie du village elle pouvait transporter ces secrets pour son univers culturel d'origine comme ça a été plusieurs fois le cas. Pour rattraper le coup ou punir ces femmes, les femmes de l'organisation confrérique « gâtent » le travail plus tard, c'est-à-dire bloquent tout pouvoir ou à la limite rendent ces femmes instables mentalement ou dans le pire des cas, la mort est le seul verdict à appliquer à ces dernières.

Pour pallier à ce genre de désagréments, les prêtresses prennent leurs précautions. Mais ces dernières permettent un court séjour à un membre d'une autre caste reconnue comme le *Koo*, afin qu'elles puissent échanger ; toutefois en testant ce membre en voyant ce qu'elle a dans le ventre, mais ça ne veut pas dire qu'elle est intégrée dans la consoeurie, car elle fait déjà partie d'une caste et ne peut pas cumuler deux castes à la fois, dans d'autres cas, ce membre peut être considéré comme membre d'honneur que l'on invite à des cérémonies et pouvant faire des séjours d'échanges d'expériences ou d'approfondissement des arcanes connues ou pas encore, mais il faut être d'un rang élevé. Une autre option est possible, celle d'être tenue par la main par un membre de rang supérieur, pour t'intégrer momentanément dans la consoeurie en se portant garant du nouveau membre pendant ce séjour et en dehors. Toutes ces techniques sont accordées de nos jours afin d'avoir plus de visibilité dans un monde où de plus en plus ces valeurs ésotériques s'essoufflent par manque de relais.

La liste des achats pour le rituel d'initiation : lorsque l'impétrante est choisie et que, tout le préalable a été vérifié parmi lesquels : les antécédents historiques et communautaires de sa famille, les antécédents personnels de cette dernière, la vérification par la voyance des aptitudes pouvant faire d'elle un membre de la consoeurie, et la confirmation d'un lien entre la nouvelle initiée et le membre qu'elle va remplacer, etc. C'est essentiellement à la suite que toutes ces obligations aient été explicitées qu'une liste est alors remise au futur membre, l'inventaire de tout ce qui est nécessaire aussi bien pour le repas de fin de rituel entre les sœurs de la consoeurie, que pour les mets et libations réservés aux entités et aux ancêtres. Cette liste qui avant été constituée de produits de l'environnement, des produits de base cultivés par les femmes tels que : le maïs (blanc), ou la poudre de maïs à laquelle on y ajoutait de l'huile rouge, les arachides, la pistache pour les rituels de fécondité, le ndò ou noyau de mango, l'huile rouge. Comme boissons nous avons le vin de palme, l'odontol entre autres. Puis l'exigence de quelques pièces d'argent à partager à toutes les femmes de la consoeurie qui participeront au rituel.

De nos jours, cette liste est exorbitante en termes d'ingrédients et de boissons, sans compter l'enveloppe à remettre en main propre à la reine ou la matriarche la plus âgée. L'exigence d'avoir des casiers (quatre en tout de bières de tout goût confondu et deux palettes de jus et ceci il faut le noter c'est dans des cas de longues négociations pour retrancher ci ou ça ; car ça peut aller jusqu'à huit ou dix casiers de bières parce que les festivités vont au-delà de trois jours ; sans compter les bouteilles de whisky exigées, certes la marque importe peu mais le nombre est symbolique. Le quatrième jour c'est juste des formalités d'au revoir et de raccompagnement des invités. Concernant la liste des denrées alimentaires, on se croirait à une mini dote car on y retrouve les cartons de poissons, de la viande / porc, des tines d'huiles, des sacs d'arachides, des sacs de pistaches, du plantain (non mûr), du macabo.

Cette liste n'est pas d'une grande différence avec celle prescrite lorsqu'il y a eu non-respect d'un interdit ou d'une recommandation confrérique et dont les conséquences ont été visibles il faut donc, réunir les femmes, nettoyer cette offense auprès des ancêtres et pour cela, les matriarches recréent les conditions de l'initiation avec son lot d'exigence aussi bien sur le plan de la purification, que celui de l'achat des denrées pour la cérémonie. A la suite de la liste, il ne faut pas oublier l'enveloppe à remettre en main propre aux femmes dont la somme peut aller de cinquante mil à plus, il n'y a pas de barème en termes de plafond.

Dans un climat social où les revenus des uns et des autres sont modestes, lorsque cette liste est prise en compte, cette dernière fait d'énormes dépenses pour les plus démunis. C'est la

raison pour laquelle plusieurs femmes bien qu'ayant été choisies ne sont pas initiées faute de moyens, ni elle ni leur famille ne peut réunir pareille somme. C'est la raison pour laquelle, ces femmes malgré le potentiel que l'on peut déceler chez elles, ne sont pas initiées et vieillissent avec ces aptitudes. Cependant, et dans des rares cas, il peut être accordé à la future initiée d'amorcer une bonne partie des produits exigés avant l'initiation et après l'initiation finir graduellement en fonction de ses avoirs ; elle ne pourra pas fuir pas non plus désertier le village pour cette dette, les femmes de la consoeurie trouveront le moyen de lui faire payer le reste des éléments exigés. Il faut préciser, l'ascension dans la consoeurie de celle-ci va dépendre de cette condition. Face à cet état des fait, il y a donc une rixe d'explications entre les deux camps celui des jeunes ou des initiables qui posent l'argument de la pauvreté et l'absence des moyens financiers pour payer la liste c'est la raison pour laquelle ils ne participent pas aux initiations bien qu'ayant été choisie ; de l'autre côté, le camp des matriarches avance que les jeunes aiment trop la facilité, que tout ce qui est facile n'est pas de l'ordre du durable, que l'initiation est couteuse parce que c'est la somme de leurs expériences qui elles aussi été couteuses , pour la transmettre à la jeune génération il faut aussi qu'elle consentisse à faire des efforts, à être patiente, parce que le parcours initiatique est long, fastidieux, parsemé d'embûches. Face aux transformations internes, celles externes ne sont pas à négliger.

VII.13.2. Les dynamiques externes ou « dynamiques du dehors »

Les dynamiques externes sont celles qui sont impulsées par des changements extrinsèques à la consoeurie.

Le syncrétisme religieux est de mise du fait de la pratique rituelle par diverses femmes de diverses obédiences à diverses responsabilités et parmi les membres les plus influents de leurs différentes chapelles religieuses. Au nombre d'entre elles, nous pouvons citer des anciennes d'églises, des diaconesses que ce soit de l'église catholique romaine, que ce soit des églises protestantes. Ces dernières rajoutent des versants bibliques et processuels à la matérialisation des rituels, ainsi que des chants et des gestes extraits de ces obédiences religieuses (signe de croix, prière à Marie mère de Jésus, etc.). Ce qui peut à un moment fragiliser l'action rituelle au niveau du *Mevungu*, il peut avoir conflit d'intérêt et de surcroit, ce ne sont pas les mêmes entités et ne suivent pas la même logique rituelle, il y aura forcément conflit. Les rituels du *Mevungu* se basent d'une part sur l'implication des ancêtres de la caste à savoir les reines mortes il y a des années et dont certaines parties de leurs corps sont encore usés comme reliques et transmises à chaque reine qui prend le pouvoir. D'autre part sur l'invocation des entités spécialisées en

médecine féminine, gynécologique, obstétricale, et pédiatrique pour les assister pendant leurs cérémonies et ces génies, connaissent particulièrement tous les membres de la consoeurie car ils ont adoubé et donné leur accord pour leur entrée dans la consoeurie et acquiescé leur initiation sans parler du serment et des engagements que ces nouveaux membres ont pris et signé avec ces esprits. Les ancêtres ayant été à la base des êtres de chair, sont susceptibles malgré leur rang élevé de ressentir les mêmes sentiments que nous tels que la jalousie, la colère, l'orgueil et ne pas vouloir partager avec ces dieux venu d'ailleurs et par conséquent nos ancêtres peuvent donc bouder les cérémonies. L'ayant compris ainsi, les femmes du *Mevungu* se limitent à l'église avec leurs casquettes d'anciennes d'églises et lorsqu'elles sont en forêt, elles ne s'adonnent qu'aux ancêtres et aux génies du *Mevungu*. Même si tel n'est pas le cas pendant les cérémonies d'initiation, des chants et danses rituelles, il y a ce fond syncrétique qui ne manque pas de se faire ressentir comme le précise notre informatrice :

Ce comportement n'existait pas avant l'arrivée des blancs, comme nous relate une maman. Mais elles ont été enrôlées de force dans l'église et ont promis de laisser le Mevungu. Elles ont donné certains objets à l'église pour montrer leur bonne foi, ce qui les a un moment pénalisés. Heureusement pour elles, certaines avaient joué aux têtues et avaient caché certaines reliques, mais étaient mortes pour cette sauvegarde, c'est ce qui nous a permis de survivre. Dès ce moment, elles ont continué d'exercer dans le secret et la clandestinité, même comme certaines souveraines étaient mortes, elles se retrouvaient en secret. Elles se soupçonnaient les unes les autres d'être indic, ou à la solde de l'église. C'est comme ça qu'elles ont mis en veille le Mevungu ici chez les Manguissa, même si elles ont repris plus tard avec le peu de femmes qui sont restées. (Kounou Ngono Bernadette entretien du 02/02/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga)

Toujours est-il que le *Mevungu* a reçu un grand choc qui a laissé des séquelles indélébiles aussi bien dans l'organisation que dans la matérialisation des rituels.

Arrivées au terme de cette partie de notre travail sur les rituels féminins chez les Manguissa et leur rapport au pouvoir de la femme, force est de constater que nous retrouvons des socles, des dénominateurs communs que partagent ces peuples malgré leur éloignement qui au vu des éléments apportés ne sont pas un frein à la diffusion des artefacts et mentifacts culturels. Nous avons aussi vu des cas de proximité ayant ce même fondement initiatique et rituel, ce qui nous a amené à penser que la théorie du diffusionnisme et des multiples migrations ne sont pas les seuls capables d'explorer dans son entièreté la réalité de l'échange, de l'acceptation ou pas de tel ou tel pratique culturelle, il y a aussi la méthode historique que nous a légué Cheick Anta Diop. Cette théorie nous permet dans le cas des Basà'á et des Manguissa de montrer dans la vague d'arrivée des occupants de nos terres actuelles, il y a une chronologie qui met les Basà'á come deuxième arrivé sur les terres qu'occupent les Beti actuellement après les Bakoko. Ce qui fait que les Beti ont appris des Basà'á qui eux-mêmes ont appris des Bakoko, ce qui remplit davantage une expérience initiatique et rituelle des Beti déjà existentielle avec

l'accumulation des éléments rituels qu'ils adoptaient chez les peuples qu'ils soumettaient en tant que peuple guerrier. Comparaison n'étant pas raison, notre exposé bien que nous ayons travaillé sur des peuples voisins que sont les Basà'á et les Manguissa, et que les textes de plusieurs auteurs affirment mordicus la similarité entre *Koo* et *Mevungu*, nous sommes arrivées à la conclusion que similarité certes mais n'est pas exempte de différence. Cette différence qui fait la spécificité ou l'originalité de toutes pratiques initiatiques et rituelles.

Après avoir présenté le *Mevungu* comme une consoeurie dont la composition et la hiérarchisation sont connues de tous, donc l'influence sur la quasi-totalité des sphères sociales a été relevée, il serait de bon ton de remonter à la source du *Mevungu*, au commencement, au point de départ, mais surtout de mettre en exergue les conditions qui ont permis l'institutionnalisation du *Mevungu*.

CHAPITRE VIII

**L'EXPOSE SUR LE SACRUM INITIATIQUE FEMININ DU COMPLEXE
CULTUREL BAMOUN**

La littérature déjà consultée ne nous met pas sur les traces des sociétés secrètes féminines comme c'est le cas pour les corps culturels étudiés. Elle est cependant plus qu'explicite et prolixue quant aux organisations confrériques masculines. Aucun complexe culturel ne saurait vivre, évoluer sans une assise féminine, non pas que les Bamoun ne l'aie mais, il s'agit nous le dirons ainsi d'un type d'organisation confrérique spécifique à cette aire géographique, qui n'est cependant pas à l'opposé de ce qui a été jusqu'ici thématé par les auteurs d'autres corps culturels. Parce que les notions d'universalité, d'universalisme ne font pas parties du langage anthropologique, nous travaillerons à extraire la substance anthropologique, qui nous conduira vers l'établissement d'un schéma épistémologique qui sera guidée et s'appuiera sur l'absolutisme-relatif, en ne manquant pas également de relever au passage des dénominateurs communs en accord dans les univers culturels basà'á et manguissa.

A priori, nous allons amorcer cette partie en montrant d'abord la polymérisation des regroupements féminins chez les Bamoun ; ensuite, la catégorisation des rituels féminins chez les Bamoun ; enfin, le rôle des différentes consoeuries féminines aussi bien sur le plan administratif qu'initiatique et rituel dans l'architecture social de ce peuple. Si nous prenons par exemple la hiérarchisation qui sous-tend le pouvoir étatique de la société bamoun , nous constatons que c'est une femme qui ferme la marche, qui est au bas de l'échelle, mais son rôle, qui est celui de verrouiller la marche n'infériorise pas, son pouvoir auprès du roi ; car cette dernière est le roi sous la conception féminine, elle est sa doublure et de ce fait, elle peut donc assurer l'intérim selon certaines sources ; étant dans une société patriarcale, et laissant la représentativité à l'homme, elle va donc devenir « l'homme de l'ombre » qui préside aux destinées du royaume. Concernant cette hiérarchisation structurelle nous avons :

Le roi ou *Mfon*

Ce dernier est le fils du défunt roi régnant. Il est présenté au peuple ainsi qu'une de ses sœurs qui est cohéritière après l'inhumation de leur père. Le défunt roi désigne son successeur et sa cohéritière dans un testament porté à la connaissance de ses proches et du conseil des neuf notables. L'âge du futur monarque n'est pas arrêté à l'avance, car il y a des monarques qui sont très jeunes et ne peuvent donc assurer la régence comme ça a été le cas dans l'histoire du peuple bamoun. Le roi peut aussi prendre la régence à un âge avancé, étant même déjà engagé civilement. Dans ce cas, le divorce est prononcé, car comme nous le savons le roi est polygyne et musulman et par conséquent, il a droit à quatre femmes et plus. C'est là que nous verrons qu'il y a des spéculations sur des familles spécialement triées sur le volet pour proposer leurs filles en mariage à la royauté. Qu'ont-elles de particulier ces familles ? Elles ont de spécifiques que ce sont des familles dont les ancêtres ont accompagné le fondateur de l'empire bamoun dans

son périple. Est-ce une sorte de récompense ? Plusieurs hypothèses fusent et peuvent expliquer cette règle. Parmi lesquelles :

- Ces compagnons viennent de familles autres que celle de *Ncharé*, et cette hétérogénéité permet de garantir une décentralisation du pouvoir.
- C'est aussi une sorte de garantie contre d'éventuels trahisons et de s'assurer que le futur roi sera de la lignée royale par son père et la lignée de sa mère sera connue et on pourra la remonter afin de, mieux apprécier le prestige dont elle jouit de par la bravoure de ses ancêtres qui ont combattu aux côtés du fondateur.

Toujours est-il que comme dans toutes les sociétés, il y a une stratification des familles, nous avons un aperçu de cette hiérarchisation dans le partage des animaux liés à la compensation matrimoniale d'une jeune fille qui va en mariage. Il y a des familles qui sont reconnues comme les fondatrices du village, celles aussi reconnues comme des esclaves et le resteront même après plusieurs générations, parce que l'histoire est là pour nous rappeler ces faits, chaque famille connaît sa place. A la suite du roi, et sur le plan administratif nous retrouvons le premier ministre dont le rôle n'est pas des moindres.

Le premier ministre ou *Njifonfon*

Ce dernier est le second du roi, il est chargé de diriger les départements ministériels qui sont sous ses ordres, il est le représentant du roi. Il s'assure l'exécution des lois, la coordination de l'action gouvernementale en arbitrant les politiques décidées dans les différents ministères. Le royaume bamoun étant organisé comme un état, il est de ce fait organisé en ministère. Dans le cadre des Bamoun, le premier ministre a la primauté par rapport aux autres ministres. Le premier ministre et ses membres sont responsables devant le sultan qui demande des comptes, car il sera à son tour interrogé sur son bilan lors du *Ngùon*. A la suite du premier ministre, nous avons le ministre de la défense.

Le ministre de la défense ou *Mahshut toupankah*

Il est sous la tutelle du premier ministre. Comme tous les peuples guerriers, le peuple bamoun garde dans leur inconscient, les bribes de son passé guerrier et glorieux mais nous sommes loin des conflits conquérants certes mais ce ministère reste actif car, il assure la protection du vaste territoire bamoun ainsi que de la population et de leurs intérêts. L'organigramme administratif du peuple bamoun ne se limite pas qu'aux ministères, mais aussi à une administration d'un tout autre genre c'est le cas des notables.

Les notables ou *Nji*

Ils sont organisés, en un conseil de sept et de neuf dignitaires qui possèdent le pouvoir de décision chez les Bamoun. C'est un organisme qui circonscrit le pouvoir du roi, et atténue par conséquent le rôle centralisé de ce dernier. Ce conseil est constitué en majorité des descendants des compagnons du fondateur des Bamoun qui restent et se transmettent d'une génération à une autre. Les *Nji* peuvent être aidés par des personnes d'un niveau d'ascèse confirmé pour leur venir en aide dans leurs tâches de délibérations et décisionnelles. Ces notables représentent toutes les familles du royaume, ils veillent à l'équité de toutes les familles. Ils n'existent aucune rivalité entre les notables et le roi pour la bonne marche et l'intérêt de toutes les familles. Ce conseil a le pouvoir et le devoir de contrer le pouvoir du roi lorsqu'il dérive et s'éloigne de la norme spirituelle, ancestrale et sociétale. Par la suite nous parlerons de la voix du roi qui n'est autre que son porte-parole.

Le porte-parole du roi ou *Nzie nchout mfon*

Il est celui qui parle en lieu et place du roi. Il prend les recommandations et points de vue du roi lors des cérémonies publiques et officielles. Il n'est pas différent d'une cellule de communication personnelle. C'est lui qui arrondit les bords sur ce qui doit être dit ou pas, comment le dire, et où le dire. C'est la personnification du sultan, car il dit haut ce que le roi exprime ou lui chuchote à l'oreille, car la parole du roi est importante et sacrée ; c'est la raison pour laquelle la société bamoun a souvent recours à cet homme, qui est passé maître dans l'art oratoire et de la déontologie langagière. Il est suivi de près par le chef de protocole.

Le chef protocole du roi

Celui qui oriente les pieds du roi et lui dit comment marcher où aller, comment se comporter, il va à la découverte des lieux avant le roi. Il joue aussi parfois le rôle de testeur culinaire du roi lorsque les mets sont servis publiquement, etc.

La cohéritière du roi (*shu mò n mafô*)

La « *shu mò n mafô* » est l'une des seules femmes qui puisse chuchoter à l'oreille du roi. Elle peut dans certains cas comme d'autres le soulignent, prendre des décisions urgentes lorsque le roi n'est pas en mesure de le faire mais, dans le respect et la non divulgation de l'information. Cette dernière est souvent l'une des sœurs du roi sachant que le défunt roi avait plusieurs femmes. Cette dernière peut du même sein que le roi ou d'un sein autre étant donné que le roi est polygyne.

Pour d'autres encore le rôle de la « *shu mò n mafô* » n'est pas à négliger, car il revêt de la plus haute importance. Ainsi, nous pouvons dire qu'elle participe à la gestion du royaume par l'intermédiaire de son frère ; elle est plus aguerrie de par les informations qu'elle reçoit au

quotidien, et sa constitution de femmes anoblies, et par le fait d'avoir été initiée par ses pairs. Encore appelée conseillère du roi, la « *shu mò n mafô* » s'occupe en général des affaires sociales du royaume. Elle est la sœur du roi régnant, car la dualité qui fonde la succession est telle que le roi doit avoir son parèdre de sang royal qui ne peut- être que sa sœur choisie par le défunt roi, et dont le choix a été gardé en secret, comme confidence, et qui n'est connue que par le conseil des sept (07) notables (Nji). La fonction de la « *shu mò n mafô* » est aux confins de la nosologie établie plus bas entre les consœurs de femmes liées à l'administration, et celles dont la transmission se fait sur le plan familial et clanique. Nous pouvons dire que la « *shu mò n mafô* » joue dans un premier temps, un rôle aussi bien sur le plan de la représentativité des affaires du royaume, de ce qui est visible, du manifeste, que sur le plan métaphysique ; car elle est la doublure de son frère dans le monde astral et par conséquent, elle reçoit une initiation qui n'est certes pas à la hauteur de celle de son frère, mais qui est conditionnée par son rang et aussi par sa condition physique et anatomique. Nous pouvons le remarquer à la sortie du lieu sacré, lorsqu'elle accède à la salle du trône, elle porte sur sa tête des feuilles symboliques au peuple bamoun enrobées de la terre sacrée du lieu d'initiation. Tout un rituel est conduit avec à la fin une couronne d'herbes placée sur la tête de cette dernière, elle doit marcher en faisant attention à ce que cette auréole ne tombe pas, parce que l'immobilité de ce mélange d'ingrédients et de feuilles sur la tête de la « *shu mò n mafô* » en dira long sur son règne, et celui de son frère. Donc en plus d'avoir des responsabilités liées à l'administration, elle porte aussi un sacrum qu'il lui revient de protéger, mais aussi d'alimenter.

Après cette hiérarchisation sociale, qui met en exergue le rôle de la femme par l'entremise de la sœur du roi ou plus tard avec les consœurs essentiellement féminines, nous verrons que le sacré initiatique féminin bamoun, comme toutes les réalités culturelles peut être soumis à une polysémie sémiotique en connotant une multitude de sens et de symboles au sein de cet univers culturel.

VIII.1. LA POLYSEMISATION DU SACRE INITIATIQUE FEMININ

Le sacrum initiatique féminin est entendu comme ce savoir qui s'adapte au système structural du complexe qui l'accueille et est capable d'arborer une multitude de systèmes sémiotiques et symboliques qui sous-tendent l'architecture sociale des Bamoun. Ainsi nous aurons

VIII.1.1. Le sacré initiatique féminin bamoun comme regroupement exclusivement de femmes de tous âges.

Ici, il s'agit d'un regroupement dont le rythme de rencontre n'est pas prescrit ou homologué par une quelconque institution. Il peut avoir lieu après une séance de récolte, en sachant que les femmes de toutes les tranches d'âges y ont participé. C'est le moment d'aborder les sujets préoccupants du village. C'est également le moment, d'introduire des sujets « tabous » avec les jeunes filles, ou même encore d'attirer l'attention d'une femme, ou d'un groupe de femmes sur un comportement qui n'est pas considéré comme digne, à la suite des plaintes soit de leurs conjoints ou de leur entourage. Ce sont des regroupements qui ne sont pour la plupart pas anodins, c'est toujours le moment de faire passer un message, d'apprendre aux jeunes filles les réalités de la femme, du travail de la terre, la maîtrise des calendriers agricoles, etc. En plus d'être un regroupement exclusivement féminin, il joue aussi le rôle de tribunal.

VIII.1.2. Le sacré initiatique féminin comme prétoire

La société bamoun comme toutes celles environnantes, est bâtie sur des lois gènesiaques pour la plupart et sur des règles acquises après expérimentation, ce sont ces éléments qui participent à la bonne marche et l'harmonie de cette société. Parmi ces astreintes, nous avons celles d'ordre générique et celles d'ordre spécifiques. Parmi celles spécifiques, nous avons celles greffées à la femme et qui ne peuvent être traitées par les femmes de ces regroupements. Les procédures sont catégorisées aussi bien en fonction de la nature de l'accusation que du statut de la femme accusée.

Étant donné que les regroupements féminins chez les Bamoun sont censés assurer l'éducation des jeunes filles de la famille, de la concession, il est donc compréhensible que lorsque l'entourage de l'accusée se plaint de son comportement, ou des habitudes qui vont à l'encontre des règles communautaires et que ces derniers, s'adressent à cette caste afin de connaître de quoi il en retourne, et de trouver l'origine de cette conduite. Si après écoute des raisons énoncées par l'accusée, cette dernière mérite une sanction, ce qui arrive dans la majorité des cas, la peine infligée sera estimée sur une échelle de punition préétablie par la caste. Ces échanges se veulent publiques et en soirée, afin que tout le monde y assiste et que nul n'en ignore, en soirée car ça laisse la possibilité à chaque femme de finir avec les travaux champêtres, de permettre à celles qui vont faire la cuisine ou s'occuper de leurs enfants et maris de le faire. C'est autour d'un feu de bois allumé à l'occasion que, les femmes les plus expérimentées à tour

de rôle posent des questions à l'accusée, qui a l'obligation de répondre avec sincérité. Les cas se suivent mais ne se ressemblent pas, il y a des moments où les plaignants sont présents pour suivre le déroulement de cette assise et se rendent compte de l'impartialité du conseil des sages, mais aussi de l'effectivité de la sanction à l'accusée.

En ce qui concerne la femme mariée, la situation est prise avec des pincettes, car c'est un privilège pour une famille, un honneur pour une congrégation d'envoyer une jeune fille en mariage. Mais lorsque les accusations commencent à fuser peu importe les accusations, il faut déjà battre le fer lorsqu'il est chaud. Les accusations ne sont pas toujours les mêmes, celles-ci vont du mépris du mari, en passant par le non observance des principes religieux relatifs au rôle de la femme. Le manque de respect à la belle-mère ou à la belle famille n'est pas en reste, avec comme pinacle en termes d'accusation l'infidélité qui pire s'accompagne de la contraction d'une grossesse.

Ces infractions au code féminin de la femme sont encore plus répréhensibles car elles sont enseignées et le témoignage de celles déjà mariées des différents cas de figures pouvant se produire dans un foyer, sont pris en compte comme récits de vie et exercices pratiques dans le cadre du sacré initiatique féminin comme centre d'écoute et d'aide à la femme bamoun. Dans les cas d'insoumission à son mari et manque de respect avéré, les femmes donnent des amendes qui vont de l'achat des sacs de vivres (bidons d'huile, sac de maïs) à des yards de tissus haute gamme avec la promesse publique de ne plus déshonorer la congrégation, son mari et sa nouvelle famille. Lorsque l'infidélité est avérée et reconnue par la femme, les sanctions deviennent légères pour un tel affront, l'accusée est exposée nue et fouettée devant ses sœurs, déjà pour donner un exemple, faire passer un message aux autres femmes. Mais l'accent est plus mis sur la symbolique que dégage la nudité de la femme à cet instant bien qu'il soit devant ses sœurs mais parfois devant toute la communauté, ; car notons ici que les femmes ne se mettent pas forcément nues devant toutes les femmes à moins qu'elles soient des parentes, ou qu'il y ait pas d'autres alternatives pour dire que la nudité est sacrée et devient la possession de son mari pour la femme mariée. En dehors de la nudité, le canal sexuel est l'un des plus usités pour toutes sortes de pratiques aussi bien pour déstabiliser un foyer que pour affaiblir, fragiliser le mari en tant que chef de famille. Etant donné que cette nudité est censée être cachée comme la majorité des parties du corps de la femme, lorsqu'elle est exposée, et qu'à la suite de ce sacrilège un enfant est conçu, cela veut tout simplement dire que le tort revient à la femme et par conséquent à sa mère, comme elle n'a pas été la seule à l'éduquer c'est à toute la caste que revient toute la faute, ce qui est inadmissible pour des regroupements séculaires qui ont fait leurs preuves et qui

sont la base de la cohésion sociale. En définitive, nous nous rendons compte que le sacrum initiatique féminin des Bamoun peut se révéler être un organe de sanction, de correction, de redressement des tares relatifs à la jeune fille, à la femme mariée et à la femme du troisième âge mais pas que, ces regroupements féminins sont aussi le réceptacle d'une multitude de rites et rituels que seules les femmes bamoun appartenant à ce cercle peuvent performer.

VIII.1.3. Le sacré initiatique féminin bamoun comme base des rites et rituels féminins

Compris comme la répétition des gestes, actes et paroles à forte dose symbolique et ayant un pouvoir sur la nature environnante, le rite est une pan-pratique dans le quotidien des femmes bamoun, car il est côtoyé dans le vécu familial, et de ce fait, il influe sur tous les domaines sociaux. Parce que tout est rituel, nous en distinguerons quand-même quelques un des rituels, aussi bien quant à leur nature ou à leur fonction ; nous aurons pour commencer la base de tout rituel, celui de passage. Parmi les moments qui nécessitent des rituels de passage, et qui participent de l'accomplissement de la jeune fille à la femme, de la femme à celle du troisième âge. Nous avons donc :

➤ Le rituel des premières menstrues

Les premières menstrues marquent un tournant important dans la vie de la jeune fille, car à ce moment, elle est déjà capable de remplir pleinement le rôle de femme au travers de la conception et à l'utilisation de ces menstrues à des buts spirituels. Aussi associée à la lune, l'apparition des règles marque la période d'apprentissage de sa vie maritale de la jeune fille chez les Bamoun, cette dernière fera un tour chez sa grand-mère qui elle aussi a un rôle crucial à jouer, en dehors de celui de la collectivité des regroupements féminins et celui de sa mère. Avant la survenue des menstrues, une préparation avait et continuait de se faire afin de conditionner la jeune fille, de lui faire internaliser les enjeux de l'étape de sa vie qu'elle allait franchir. Lorsque cette étape est passée, la prochaine étape chez les Bamoun s'entrevoit par l'apprentissage à gérer un foyer, à être soumise à son mari et à sa belle-famille, car elle sera par le lien du mariage associée à une nouvelle famille.

➤ Le mariage

Le mariage est une étape tout aussi importante dans la vie de la jeune fille, car elle va permettre d'honorer sa famille, de gratifier le regroupement féminin auquel elle appartient et de transmettre, le nom de la nouvelle famille auxquelles elle va adhérer. Par le rituel de

l'attachement du pagnon autour des deux conjoints, afin de montrer le scellage de leur union au vu et au su de tous. Sans compter le fait pour la jeune fille, de faire lécher à son partenaire un peu d'huile (pour la protection) et du sel (purification). Il faut noter que le sel est facultatif et dépend des familles et des concessions, tout ceci en se référant évidemment à la symbolique de ces deux ingrédients que nous avons évoqué au chapitre sur les représentations culturelles du sacré initiatique. Parce que le mariage n'est pas que l'union de deux êtres, mais plutôt de deux familles ; l'enjeu devient majeur et les responsabilités à la solde de la femme et de ses mères. A la suite du mariage, l'étape suivante est la maternité.

➤ **La maternité**

La maternité est l'accomplissement d'un processus qui a débuté à la naissance avec le conditionnement de la jeune fille à son rôle de femme, d'épouse et de mère. Ce moulage culturel lui a permis de comprendre que, sa condition de femme était liée des responsabilités aussi bien sur le plan personnel, familial que communautaire. La jeune fille a été préparée pour ce moment pour plusieurs raisons. De par le nombre de temps que dure une grossesse à savoir neuf (09) mois, neuf qui est la sommité numérale en termes de numérologie chez les Bamoun, qui s'apparente à la perfection, le recommencement, etc., la grossesse, puis l'accouchement va donc permettre l'agrandissement, le renouvellement familial, la réincarnation par la personnification des ancêtres à travers le nouvel arrivant et comment porter sans encombre cette reconstitution énergétique si la mère elle-même n'a pas une assise psychologique, culturelle connue ou méconnue, car pour les femmes bamoun, porter une grossesse est un moment délicat car c'est comme aller à la guerre contre un inconnu, ou encore traverser un champ de maïs sans aucun éclairage, de se savoir suivi et de se dépêcher d'arriver de l'autre côté du champ.

En gros, la grossesse est un moment de combat avant la délivrance de l'enfant. Dans d'autres cultures, il faut absolument que la femme remporte cette bataille, c'est la raison pour laquelle la préparation avant la grossesse et pendant la gestation, avec l'emphase mise sur le respect des interdits et recommandations liés à cet état. Après les maternités, la femme perd une partie de jeunesse pour laisser place à l'expérience au travers de la vieillesse.

➤ **Les rituels liés à la vieillesse**

Si nous nous en tenons à ce qui a été dit précédemment, la vieillesse est avant tout un état physique qui décline en termes de compétence physique, d'aptitude sensorielle, et même de rétention, en bref toute la vigueur de la jeunesse a faibli. Cependant, culturellement et

symboliquement, la vieillesse chez les Bamoun et dans le sacré initiatique féminin, est gage de respect, mais aussi de sagesse et de connaissance accumulées. Le savoir engrangé puisque nous l'avons évoqué, est la résultante de l'écoute des conseils, des expériences et des récits de vie de la majorité des femmes qui ont appartenu et qui appartiennent toujours à ce regroupement. Si nous partons du fait que les regroupements féminins bamoun sont également des centres d'écoute, d'entraide de femmes, mais surtout de conseils sur la façon dont il faut affronter les événements de la vie, les difficultés auxquelles nos devancières ont été confrontées et comment elles les ont solutionnés. Bien même lorsque ce serait des cas nouveaux, quoi qu'il n'y ait rien de nouveau sous le soleil, cette solidarité dont on reconnaît à ces organisations prime sur les railleries et l'absence de solutions. La vieillesse serait donc un compendium homogène comprenant le vécu personnel et le reçu extérieur combiné en expériences, c'est cette binarité qui enrichit. En plus de ce relief mis en exergue, il ne faut pas oublier la potentialisation de la féminité et l'actualisation de la masculinité après la cessation des menstrues, ce qui peut paraître anecdotique car nous avons dit plus haut que la venue des premières menstrues marque la féminité et l'âge ou la période propice qui accompagne l'accomplissement de la jeune fille vers son destin de femme, tandis que plus tard ce même gage de féminité et de fertilité est reléguée au second plan mais conditionne aussi la maturité culturelle, spirituelle et culturelle. Après la vieillesse, nous laissons place à la transition vers un autre plan d'existence et sous une autre forme, c'est de cette évolution qui va de nouveau vouloir se matérialiser en se réincarnant en le nouvel individu qui naîtra de la grossesse de la femme, c'est ainsi que le cycle recommencera. Toutes ces étapes cruciales de la vie de la jeune fille, nécessitent une préparation spécifique, un accompagnement, des rituels qui ne naissent pas ex nihilo car déjà présent dans l'architecture du peuple bamoun, il faut les exhumer des supports dans lesquels ils sont contenus, les analyser, les interpréter et les transposer sur la réalité quotidienne et face aux défis culturels actuels.

Les rituels ne sont donc pas des institutions extérieures à la réalité que nous vivons, mais sont inhérent à nos habitus, à notre quotidien. Les rituels comme matérialisation et rapport palpable et concret à la spiritualité, tandis que le rite lui est le contenant qui abrite, qui enveloppe les rituels. Des rituels de toute nature il y en a, mais des rituels liés à la femme il y en a aussi, en rapport avec sa condition de femme, sa morphologie et sa proximité avec les divinités. Si une observation approfondie et une analyse par analogie est menée, nous pouvons mettre en lien la spécificité de certains rituels avec la femme, c'est le cas des rituels de fertilité humaine, agraire, halieutique ou cynégétique, en bref tout ce qui est en étroite lien avec la terre, les forces telluriques. À cet endroit nous pouvons entrevoir la participation masculine

ce qui n'est pas impossible, parce qu'il existe une relation de complémentarité entre le sacré initiatique masculin et celui féminin. Cependant à cette possibilité nous pouvons aussi exclure la participation masculine et jouer sur le caractère noétique de la femme, l'actualisation du genre féminin et la potentialisation de celui masculin à un moment de la vie et l'inverse à un autre.

Au rituel de fertilité, nous pouvons associer les rituels de protection. Il est important de le dire ici, la protection n'est pas l'apanage seule de la femme, elle est soutenue dans certaines cérémonies par des hommes. Telle la sécurisation spirituelle d'un être humain, d'un initié, avec la férocité avec laquelle une mère protège ses enfants. Il n'en est pas moins des rituels de bénédiction à petite échelle, etc. Comme la plupart des réalités négro-africaines, les rituels sont soumis au caractère ambivalent, mais une ambivalence complémentaire. Conditionnés par le secret initiatique et la répartition de ce qui doit ou pas ne pas être performé aux yeux et su de tous ; c'est ainsi que nous aurons des cérémonies célébrées aux yeux des profanes et celles uniquement réservées aux initiées.

VIII.1.3.1. La catégorisation des rituels chez les Bamoun

L'inversion complémentaire dont sont sujets les rituels en général et ceux bamoun en particulier, crée une distinction des rôles à jouer par les différents actants des regroupements féminins lorsqu'ils sont face à une catégorie précise de personnes et face à la nature du mal ou de la maladie ; par conséquent, nous aurons donc deux (02) types de rituels que sont : les rituels publics et les rituels réservés aux initiées.

VIII.1.3.1.1. Les rituels publics

Comme son nom l'indique, les célébrations publiques sont celles performées en présence de tout le monde. Lorsque nous parlons ici de tout le monde, il s'agit en fonction des cérémonies la population du village comprenant ceux et celles faisant ou pas partis de la famille ou du clan. C'est en réalité une immersion dans le monde de la mixité, car dans cette hétérogénéité nous retrouvons des femmes d'autres regroupements invitées pour la réception afin de partager ces moments de bonheur ou de tristesse, c'est également le moment de découvrir les dynamiques incorporées par d'autres sacrum initiatiques féminin ; car il faut le noter les rituels féminin au sein du complexe bamoun peuvent avoir une même base, mais changer au niveau de la conception ou de l'ajout de certaines composantes que vous verrez facultatif d'un groupe à un autre. Ceci peut, s'expliquer par la mosaïque culturelle que forme le peuple bamoun, car les

femmes qui viennent en mariage dans les familles viennent d'horizons diverses et entraînent avec elles les réalités culturelles du milieu dans lequel elles viennent, ce sont ces mentifacts qu'elles introduisent au fur et à mesure qu'elles vivent au sein de la communauté après s'être imprégnées des réalités de leur nouveau foyer. C'est ainsi qu'avec leur expérience, elles peuvent présenter les artéfacts d'une autre facette, c'est cet enrichissement culturel qui contribue au rehaussement de la valeur épistémologique et axiologique du sacrum initiatique féminin bamoun.

L'aspect public relève donc d'une part de l'exposition du sacrum initiatique au vu des personnes non initiées et des personnes initiées mais d'autre part, cette présentation concerne également d'autres castes en émettant juste des réserves gestuelles, paroliers et comportementales afin de ne pas dévoiler les secrets culturels. Les effluves de ce même sacré sont un peu lâchés et seuls les initiés présents dans le public peuvent percevoir la portée de ces actions, car les profanes n'ont ni le code pour décrypter ces encodages, ni l'ascèse suffisante pour décodifier le langage spirituel parlé par les femmes initiées de ce regroupement. Néanmoins au vu du public, nous retrouverons l'exclusivité de la sacralité avec les femmes initiées entre elles et soit la malade, soit la jeune fille qui va passer d'un statut à un autre.

VIII.1.3.1.2. Les rituels réservés aux initiées

L'accès aux rituels réservés aux femmes initiées nécessite un tampon de reconnaissance, sauf qu'ici cette marque n'est pas que physique. Au physique, nous pouvons y adjoindre du spirituel, car la vieillesse est gage de sagesse, mais aussi d'expérience accumulée dans le vécu et dans le reçu de la vie de femmes. Le côté spirituel comme nous l'avons si bien souligné dans un passage de ce est le socle du sacré initiatique féminin, qui lui-même est stratifié et comprend au sommet les matrones, qui ont à leur charge les jeunes filles du clan, de la famille qui ne sont pas encore allées en mariage qui sont en apprentissage de la vie sociale, maritale ; puis viennent les jeunes filles du clan ou de la famille qui sont déjà allées en mariage mais sont permises de revenir faire des rituels dans leur clan d'appartenance, ensuite les brus, enfin les matriarches confondues aussi bien celles venues en mariage que celles qui n'y sont pas parties. Ici, la sacralité consiste en la performance des rituels et leur transmission à la génération suivante par les tenantes de ce sacrum en mettant l'accent sur les femmes ayant les épaules assez larges pour supporter cette charge en particulier, les femmes ayant eu des enfants et des femmes ménopausées. C'est à ce stade que les femmes montrent à suffisance que l'initiation relève du recevoir, de la démonstration après internalisation et de la transmission ; mais surtout que

l'initiation n'est pas un savoir statique mais plutôt évolutif, enrichi avec le temps de par ses propres essais et ceux des autres. Pour ainsi revenir à la spécificité de la sacralité, nous dirons que c'est un huis clos entre les femmes qui ont subi la formation initiatique et morale, qui ont des objectifs similaires que sont la stabilité sociale et la protection des hommes et de leurs avoies, qui partagent des allants-de soi parce que moulées dans la même sphère culturelle et les ancêtres ; par conséquent aucune femme n'ayant traversé ces étapes, ne peut être acceptée dans cette antre du savoir que sont les regroupements confrériques, car elle sera dépaycée. A l'intérieur de ce cocon, et en plus des rituels, les chants et les danses qui accompagnent ces cérémonies sont évocatrices de la relation entre ces femmes et les entités qu'elles invoquent.

VIII.1.4. Le sacrum initiatique féminin bamoun comme chant et danse

Nous ne saurons parler des rites et rituels sans parler de l'aspect lyric et rythmique de ces derniers, car ils sont considérés comme soubassement inhérent à la bonne marche et à la matérialisation des rituels. Le chant est une source d'énergie que ces femmes puisent de leur ventre (nous ne reviendrons plus sur le rôle et la symbolique du ventre dans les rituels féminins aussi bien chez les Bamoun que dans les deux autres endocultures) et qui est sorti comme un son suivant le rythme des instruments triés sur le volet afin d'accompagner la cérémonie. Le chant est une forme d'expression, qui permet en même temps d'introduire ses doléances, de remercier une entité pour ses bienfaits, de chanter les louanges en bref un dithyrambe, etc., pour dire que le chant est fonction de la nature de l'événement et en fonction de ça les pas de danse qui vont avec, sans oublier la gestuelle, l'attitude et l'altitude face à la noblesse des êtres invoqués.

Le chant comme la danse nécessite une préparation physique et spirituelle, des dispositions morales et éthiques pour pouvoir s'élever et trouver le chemin qui mène aux entités. Le chant pour les femmes bamoun est, la capacité de transcender le plan terrestre fin de pouvoir se frayer une voie vers la sacralité. Les propensions dont il est question ici, peuvent tenir de l'innée, en parlant de la voix, des cordes vocales, etc. Pour ce qui est de la danse qui n'est pas moins négligeable, la purification à la fois interne et externe est un impératif pour que le corps éthérique et organique soit en phase et réussissent à ne faire qu'un. La danse est un art culturel rythmique qui tient compte de la transmission des gestes génésiaques qui elles-mêmes, sont fonction des rituels des représentations culturelles de l'environnement. Si nous avons à performer un rituel agraire, les femmes dansent au rythme de la pousse des plantes, la gestuelle crée un globe pour représenter le soleil, un arc de soleil pour la lune, etc. De par les pas que les

femmes bamoun frappent à même le sol un peu pour réveiller la terre et toutes les forces qui y résident, afin qu'ils se bougent et qu'ils créent un rendement agricole capable de nourrir la communauté et aussi pour la vente. Ce même pas de danse est un moyen d'implorer mère-terre afin de protéger les récoltes et de l'apaiser si elle a été courroucée. La danse et le chant des femmes bamoun sont des formes d'expressions formées en majorité d'allants de soi qui nécessitent d'être incorporées dans le regroupement des femmes, de partager leur vécu et respecter leur lois et mode de vie, car les chants et danses sont les représentations de la quotienneté, des joies, des malheurs, des anecdotes, des fous rires, tout comme ils sont contextualisés en fonction des événements. Dès lors, il y aura des chants de joie suite à la naissance d'un enfant, au mariage d'une jeune fille, la nomination d'un notable(Nji), etc. Comme il y aura aussi les chants funèbres liés à la mort afin d'exprimer la douleur et des gestes qui vont avec. En définitive, les chants et danses sont des inconditionnels pour la réussite des rituels en général et ceux féminins en particulier.

Parce que le complexe culturel bamoun est grand, et est en partie constitué des peuples soumis qui ont trainé avec eux leur culture, leurs artéfacts et mentifacts, que ces derniers ont combiné à la culture du peuple résident, nous retrouverons donc une mosaïque de pratiques culturelles et donc des typologies différentes d'associations féminines chez les Bamoun en fonction d'une multitude de paramètres.

VIII.2. TYPOLOGIE DES ASSOCIATIONS FEMININES CHEZ LES BAMOUN ET LEUR MODE D'ACCES

Comme toutes les sociocultures constituant le complexe culturel camerounais, l'architecture sociale des Bamoun est sustentée par la présence des consoeuries à la fois masculine, féminine et mixte, puis par le mutualisme qui existe entre ces différentes organisations. Comme nous l'avons précisé plus haut, les moyens d'accéder à ces cercles fermés tournent autour de deux axes principaux que nous verrons tour à tour avec les types de configurations féminines existantes, et leur rôle dans la société.

VIII.2.1. Le bref aperçu des consoeuries masculines dans le creuset bamoun

Les consoeuries masculines puisqu'il s'agit d'elles sont de plusieurs ordres, celles des notables, celles des princes, etc. Ce sont des associations dont le rôle est complété par celle des associations féminines, mais qui sont indépendantes de ces dernières. Ce sont des associations

dont les rituels sont performés lors des regroupements groupaux, lors des installations et le jugement du roi qui se soldent par une manifestation publique et une autre cachée qui est du ressort des initiés. C'est justement lors de cette cérémonie du *Ngùon* que, l'accent est mis sur la présentation superficielle des autres consoeuries qui font partie du collectif des consoeuries et qui, ne sont pas assez connues du grand public. Le *Ngùon* est l'exemple même de cette gémelliparité qui existe entre les hommes et les femmes, entre les consoeuries masculine et féminine car comme la majorité des rituels masculins, les femmes assistent et participent dans un domaine du rituel qui n'est pas des moindres à savoir la confection des mets du *Ngùon* ou « *Nyiam Ngùon* » ; en revanche, il ne s'agit là pas de n'importe quelle femme, ce sont d'abord les femmes initiées, ensuite celles qui appartiennent à une caste précise et connue et enfin, une femme dont la ménopause et l'arrêt de l'activité sexuelle ont été avérés. Ici aussi, le legs et le relais à ce groupuscule de femmes accommodant les mets du *Ngùon* se fait par des voies que nous énumérerons plus bas, et quand bien même bien au-delà de cette transmission, il faut que la remplaçante puisqu'elle rassemblera déjà les deux autres critères à savoir d'être initiée puis appartenir à une consoeurie, le signe qui la distinguera des autres et lui donnera le passe pour apprêter les plats de ce rituel ne sera que l'absence des menstrues et l'arrêt des rapports sexuels.

Pouvant être considéré ici comme un mets circonstanciel, le « *Nyiam Ngùon* » est un assortiment de plusieurs plats différents dont nous ne citerons pas la consistance ici, car comme le dit Nji Mata : « *c'est un plat dont on ne détaille pas le contenu, mais plus encore c'est un mets dont on ne prononce pas le nom, il nous est juste tenu de dire la nourriture du Ngùon* ». Le « *Nyiam Ngùon* » est un mets spécial qui ne se confectionne que dans un lieu spécial, quel lieu plus spécial que la cuisine du palais ou « *Ndanguè* » qui s'identifie comme « la maison du crocodile ». À la question de savoir pourquoi spécifiquement le crocodile quand on sait que le crocodile est un animal qui vit dans un environnement dominé par l'élément l'eau et dans le Noun, l'eau y est présente mais ce n'est pas une zone côtière. Pour nous éclairer et apporter une réponse à notre question, Nji Mata nous raconte une anecdote et de celle-ci nous ferons notre analyse, l'histoire la voici : « *lorsque le crocodile pond les œufs, toutes sortes de créatures peuvent y sortir le sachant, la maman crocodile se met en amont et attend que tous les œufs éclosent et lorsque cela est fait, elle se dirige vers la rivière ceux qui sont de même nature qu'elle la suivront, le reste qui ne sont pas de sa constitution suivront leur instinct et iront dans d'autres sens* »

Analysons donc ce fragment de récit :

- *Lorsque le crocodile pond les œufs, toutes sortes de créatures peuvent y sortir.* A priori, nous voulons préciser que nous avons choisi cette phrase parce que nous estimons qu'elle est le nœud de compréhension de ce récit. Ainsi donc nous dirons que :

Le crocodile est un ovipare c'est-à-dire qu'il se reproduit par des œufs pondus qui éclosent plus tard en laissant apparaître des êtres déjà formés, et dans le cas du crocodile c'est la température ambiante qui détermine le sexe des bébés, s'il fait trop chaud le nombre de mâles sera supérieure au nombre de femelles, mais s'il fait froid avec très peu de soleil le nombre de femelles sera croissant ; en sachant que le crocodile peut pondre en moyenne cinquante (50) œufs et plus par ponte, ça fait un sacré nombre. Démographiquement la population des œufs de crocodile et de tortue est assez importante, donc en termes de nombre on est face là au peuple bamoun avec un nombre considérable de groupes ethniques ralliés à eux lors de leurs conquêtes, cette illustration du nombre cadre bien avec la démographie ethnique de cette fédération. La suite de la phrase nous prend de cours et semble être à l'opposé de la première.

- *Toutes sortes de créatures peuvent y sortir*

Notre étonnement fut grande face à cette phrase, lorsque nous savons tous que le crocodile ne peut pondre que les œufs contenant des crocodiles et non autre chose, devons-nous par cette fraction de texte considérer le principe d'identité qui affirme qu'une chose est identique à elle-même est désuète ? Cependant à y regarder de plus près nous avons des modes différents de ponte et de gestion des œufs après éclosion. Nous avons la stratégie du crocodile de pondre et celle de la vipère de s'éloigner de sa propre progéniture parce qu'estimée trop dangereuse. Avant de pousser la réflexion plus loin et étant donné que, la nature différente des animaux pouvant sortir des œufs sans toutefois en préciser leur constitution réelle, la conciliation des contraires peut être évoquée en rapport avec la réalité ambiante au sein de la fédération bamoun. Par analogie voyons le crocodile comme le peuple Bamoun et toutes sortes de créatures comme la multitude de groupe ethnique. Mais le plus important est que comme nous l'avons précédemment évoqué chez les Beti, une légende, un mythe est une construction humaine soit pour encenser un peuple ou un individu, soit pour déteindre sur l'image d'un individu ou d'un corps culturel ; le récit mythologique peut aussi être une miniaturisation de la réalité afin, de lui donner plus de substance comme c'est le cas des Bamoun et des peuples formant la fédération afin de créer un environnement de cohésion et d'homogénéité.

Toutefois la question de savoir pourquoi le crocodile et pas un autre animal, en nous appesantissant sur la notion de transfert des capacités du crocodile à l'endroit du peuple

bamoun. Le crocodile c'est une épaisse peau pour une chair poissonneuse d'où le paradoxe, une imposante mâchoire pouvant déchiqueter des proies faisant deux ou trois fois sa taille, une puissante queue qui lui sert en même temps d'arme et d'équilibre, une capacité impressionnante à rester en apnée, une patience à toute épreuve à l'affût pour attendre sa proie, une aptitude à rester longtemps sans se nourrir. Tout est réuni pour faire de cet animal un excellent prédateur aussi bien sur la terre ferme que dans les eaux, cette adaptation sur ces deux éléments montre à quel point le crocodile est un animal doté de facultés adaptatives.

- Cette action se passe dans un même environnement, du moins la distanciation entre les scènes n'est pas éloignée, tout ceci dans une sphère, une délimitation précise d'où le fait de dire : « *elle se dirige vers la rivière ceux qui sont de même nature qu'elles la suivront, le reste qui ne sont pas de sa constitution suivront leur instinct et iront dans d'autres sens* ». Cette assertion ne veut absolument pas dire qu'ils vont dans une configuration différente de celle dans laquelle ils ont été pondus et ont éclos, mais sont dans d'autres espaces du même milieu, on revient donc à ce que Mbonji Edjenguèlè (2001 : 115) dit au sujet de la conciliation des contraires :

la contradiction ici ne fige pas les acteurs ou les catégories dans une mise en regard dichotomisant de façon pérenne, c'est -à-dire dans une opposition radicalement centrifuge. Au contraire, par un jeu d'atténuation organiquement lié à la pensée et à la vie, les aspérités logiques, les disparités formelles se résorbent avec une aisance seulement explicable par le fait de l'existence d'un mécanisme conciliateur inhérent au dispositif culturel. Il s'agit donc d'une donnée constante de la pensée africaine bien comprise, pensée qui n'ignore pas la contradiction, mais se refuse à la figer grâce à la recherche d'un modus vivendi.

Ainsi expliqué, nous revenons sur notre récit, il est clair que le récit nous enseigne le caractère, le côté soudé des Bamoun. Comme toute œuvre historique mythologique elle a pour but d'éduquer, de montrer le chemin en tant de crises, une voie calquée sur le vécu et l'expérience de nos devanciers. Dans ce cas précis, cette histoire nous enseigne le rassemblement sous la même bannière, la solidarité malgré les origines diverses des uns et des autres, car les œufs qui représentent les différentes ethnies vivant dans le complexe bamoun sont nés d'une même mère malgré leur diversité et cette dernière n'a pas tenu compte de leur diversité pour prendre soin d'eux, lorsqu'ils éclosent ils restent dans le même environnement qui les a vu naître même si c'est pas au même endroit côtoyant au quotidien cette maman qui les a mis au monde. C'est une fusion qui s'est faite dans la patience afin de créer une nation puissante comme la mâchoire du crocodile, et une organisation rugueuse comme sa peau face aux attaques externes, tout ceci dans une ambiance de paix.

- Revenons un tout petit peu sur le « *Nyiam Ngùon* »

Le mets principal qui est servi lors des rituels du *Ngùon* et est confectionné par les femmes âgées, ménopausées et appartenant à une consoeurie féminine, il est en majorité constitué de deux viandes que sont le crocodile dont nous venions de parler et du buffle, nous vous épargnerons le surplus de maïs et de haricot vert qui sont toujours présents lors des rituels chez les Bamoun aussi bien chez les hommes que chez les femmes, nous y reviendrons lorsque nous expliciterons la démarche rituelle dans les consoeuries féminines. Ces deux animaux en plus du serpent à deux têtes peuvent être considérés comme des emblèmes à bien des égards et dans des domaines précis chez les Bamoun. Lors de notre chapitre 1, au sujet de la faune que l'on pouvait retrouver sur la rivière du Noun nous avons cité des buffles en abondance. Le buffle tout comme crocodile est usé en cuisine et qui lui aussi à ses habitudes près du fleuve Noun. Le buffle de par sa carrure imposante, sa force et sa forte masse de charge est un animal dont la viande pouvait nourrir un bon nombre de familles, d'une part son fort potentiel nourricier n'est plus à démontrer, ensuite son aspect symbolique sa force physique et son caractère effronté qui n'ont pas échappé aux Bamoun lors de leurs parties de chasse, ce qui lui a valu d'être considéré comme emblème pour certains et comme totems de certaines consoeuries masculines pour d'autres. Nous remarquons que nous sommes en face de deux animaux imposants qui vivent sur les terres des Bamoun mais dans un écosystème différent, d'une part le crocodile qui passe la majeure partie de son temps dans l'eau et le buffle d'autre part qui vit dans les savanes de cette partie du pays. Les Bamoun ont voulu dompter les éléments eau et terre qui forment un duo et pas des moindres en termes symbolique mais surtout énergétique

VIII.2.2. Les consoeuries féminines dans le nichoir bamoun

Comme la majorité, la plupart des sociocultures africaines, la société bamoun a reconnu le rôle de la femme et de ce fait, l'a associé à la prise de décision, et lui a donné une place primordiale dans la réalisation de plusieurs projets et dans multiples secteurs. Pour agrémenter notre discours, nous pouvons par exemple citer les souveraines qui ont conduit le peuple bamoun et dont le nom ressort dans la lignée des souverains peu importe le temps passé au trône de quelques minutes à plusieurs années. Nous ne cesserons de le répéter, comparatisme n'est pas raison, l'univers culturel bamoun est un morphologisme différent de tout ce que nous avons pu étudier jusqu'à lors aussi bien en termes de collecte de données qu'en terme d'analyse et de structuration du contenu. La configuration dont nous parlons est un Etat fédéré et par conséquent il faut une organisation administrative et rituelle bien huilée afin d'intégrer les classes sociales

de tout bord. Ainsi nous aurons donc les consoeuries féminines liées à l'administration et celles liées à la conservation et à la transmission du sacrum initiatique féminin.

VIII.2.2.1. Les consoeuries féminines liées à l'administration du palais

Comme dans un Etat, l'administration est scindée en ministère correspondant à chaque domaine sociétal, ainsi nous aurons dans ce carré les ministères administrés par des femmes mais organisées en association tels que :

❖ *Ndàp- neh manju*

Il se traduit littéralement par // maison de la reine mère//. C'est une association qui ne s'occupe que des affaires des sujets, de tout ce qui touche à la reine mère en précisant ici que, c'est de la mère génitrice du roi au trône dont il est question, car n'oublions pas que toutes les femmes laissés par le précédent roi sont ses mamans d'où la précision. Car la mère génitrice du roi est la seule qui puisse faire changer une décision au roi et de ce fait, elle a obligation de garantir la bonne marche de la gouvernance de son fils et pour ce faire, elle autorise les femmes de cette association à aller jouer aux indics, à recueillir des informations, les impressions des femmes quant au mandat de son fils ; à tel ou tel aspect de la société au détour d'une conversation informelle. C'est à la suite de ce rendu, qu'elle appelle son fils pour lui donner des orientations sur comment ajuster tel ou tel aspect de l'administration et de cette conversation, le roi appelle le conseil des neuf notables afin de leur informer de cette nouvelle qui sera passée au crible de la réflexion en voyant si la proposition peut ou pas être validée même si ce n'est pas entièrement, ou alors partiellement. Nous pouvons même jusqu'à dire la reine mère chuchote à l'oreille du roi. La présence de cette association est aussi indispensable car, elle permet d'équilibrer la balance entre les ministères qui n'y pensent pas forcément et même si c'était le cas, ce ne serait pas avec la similaire finesse ou dextérité dont font preuves les femmes de cette association qui a à sa tête la mère du roi. Dans le cas où la génitrice du roi venait à rendre l'âme le roi a le droit, le devoir et la possibilité de choisir soit une coépouse à sa maman comme conseillère ou encore sa propre fille, en plus de sa sœur cohéritière comme c'est le cas pour le roi actuel. A la suite de cette sommité en termes d'associations féminines, nous verrons un autre groupe de femmes mais cette fois-ci sous la responsabilité du roi en personne.

❖ *Ndàp nshut -sunmfon pemjbie*

Il est l'association des femmes amies du roi. Comme la précédente, elle concoure à la bonne marche administrative du règne du roi. Pendant le *Ngùon*, ou en dehors de cette cérémonie

rituelle, l'association des femmes amies du roi a pour but de défendre les intérêts du roi, observer dans la société tout ce qui, affecte sa bonne marche y compris la condition des femmes dans la société en rendant compte au roi. Les femmes de cette association ont également la possibilité de performer des rituels de fécondité et de prospérité pendant le *Ngùon*. A la suite de cette description, nous constatons que le roi est plutôt bien entouré aussi bien par sa sœur, par sa mère à travers son association et ses amies qui lui rendent fidèlement compte de la situation sur le terrain. Toutes ces associations concourent au rayonnement du règne de leur fils en particulier de leur ami et frère de la contrée bamoun en général. Plus loin encore, nous avons une autre association comme l'association des princesses est essentiellement composée de toutes les princesses du royaume, toujours dans un ordre administratif, leur rôle est de préserver et transmettre les traditions à leurs cadettes, avoir un comportement exemplaire, suivre le protocole pendant les sorties officielles en soignant son style vestimentaire. A la suite des associations liées à l'administration, loin de nous l'idée de dire que ces consoeuries ne performant pas des rituels, mais ce sont des rituels dont l'assiduité en termes initiatique n'est pas comparable aux consoeuries féminines claniques.

VIII.2.2.2. La consoeurie féminine initiatique chez les Bamoun.

Contrairement aux consoeuries liées à l'administration, les consoeuries féminines claniques n'ont pas de grand lien avec la cour royale ou l'administration, si ce n'est la gérance de leur famille. Ainsi nous aurons donc une caste ayant plusieurs compartiments au sein desquels les fonctions sont bien identifiées.

VIII.2.2.2.1. Le « *ndàp ntobeu* » ou « la maison des conseils »

Nous parlons de conseil en priorité car avant la réalisation des rituels qui viennent en supplément, la jeune fille et la femme après une formation reçoivent des conseils et l'expérience des aînées. Le « *ndàp ntobeu* » ou « la maison des conseils » est le regroupement des plus vieilles femmes de chaque famille ; et lorsque nous parlons de vieillesse nous voyons son lot de symbolisme, de restriction et de pouvoir de bénédiction. Ces femmes sont respectées voire craint via leur expérience et de par leurs connaissances sous-tendues par les traditions. C'est une association qui comme nous l'avons souligné, comporte des spécialisations, branches liées aux rites et rituelles performés par cette maison de conseils. Nous verrons aussi que, c'est chaque famille qui moule les rituels en fonction des multiples dynamismes occurrents dans les vies et aussi à cause des faits et des leçons apprises lors des précédents échecs et réussites. Ici comme ailleurs la contrainte d'avoir enfanté n'annihile ou ne dilue en rien le potentiel initiatique rituel

de cette consoeurie, la preuve, il y a des rituels propres aux femmes qui n'ont pas mis au monde des enfants, tels qu'une partie du rituel de mariage sur lequel nous reviendrons. Parmi les rituels célébrés par ces femmes, nous aurons la quintessence de quatre rituels que sont le rituel préparatoire au mariage, le rituel du mariage, le rituel de fertilité et le rituel de veuvage.

VIII.2.2.2.1.1. Le rite préparatoire au mariage

Contrairement à ce que certains pensent, le rite préparatoire au mariage ne commence pas pendant la nuit de conseil, elle commence lorsque la jeune fille voit pour la première fois ses menstrues. Lorsque c'est le cas sa maman envoie la jeune fille chez sa grand-mère afin de compléter son éducation, c'est à ce moment que commence la phase préparatoire au mariage. La jeune fille ne rentre que chez ses parents que si la famille d'un prétendant manifeste un intérêt pour la jeune fille. Dans le cas où les démarches échouent pour une quelconque raison, la grand-mère envoie un message à sa fille en ces termes : *je pense que la lune ne se lèvera pas d'ici tôt. Si tel est le cas, renvoie-moi les arachides selon ton bon vouloir.* La profondeur et le codage des termes clés présents dans cette phrase nous ont interpellés. Ainsi nous avons les termes lune et arachides.

- La lune peut être prise ici comme indicateur de temps, de saison pour harmoniser un calendrier aussi bien dans le domaine agricole avec la période des semences que dans celui des récoltes.
- La lune peut aussi être considérée comme indicateur du passage de la jeune fille à l'âge adulte avec l'arrivée des menstrues. Nous y reviendrons dans le prochain chapitre pour parler du symbolisme qui se dégage de cet astre et de sa matérialisation en des objets présents de notre quotidienneté. Le deuxième élément à prendre en compte dans la phrase est celui des arachides, qui si nous remarquons est également liés à l'agriculture, et au temps car la semence des arachides et sa récolte sont bien structurées dans le calendrier. Subséquemment à ce que nous venons de dire, nous dirons que l'arachide est du fait de son apport nutritif et de son aspect laiteux est un précieux allié dans la subsistance de la population et un atout imparable dans la cuisine de la femme bamoun. Etant donné que l'aspect nutritionnel ne marche jamais sans son allié sémique, nous nous proposons d'y revenir en fin de chapitre suivant. Deux éléments dont la connotation féminine n'a pas échappé à notre entendement et dont l'endosémisation nous révélera sûrement les vestiges de la culture bamoun.

Lorsque qu'un prétendant est de nouveau intéressé, la jeune fille peut repartir chez ses parents, et à une date indiquée par les deux familles, le *ndàp ntobeu* de la famille de la fille se réunit et s'enferme dans une chambre avec la future mariée, chacune à son tour lui donne des conseils différents de tout ce qui a été dit par les précédentes afin de ne pas se répéter. Les conseils portent sur comment entretenir la maison (balayage, nettoyage, agencement), cuisiner et présenter les mets à son mari, se comporter avec ses beaux-parents, se comporter avec ses coépouses et ses belles-sœurs, satisfaire sexuellement son époux entre autres en aucun cas refuser de faire l'amour avec son mari, patienter selon les humeurs de son époux, la tenue vestimentaire à arborer pour attendre son époux, tout ceci en théâtralisant une scène sexuelle entre deux femmes. La précision qu'il faut apporter ici est que toutes les vieilles femmes de la famille sont réunies pour donner des conseils à la jeune fille à l'exception de sa mère qui ne doit ni être là, ni connaître le lieu où se tient cette réunion.

Cependant, chez le futur marié une réunion similaire se passe dans la même nuit, les femmes âgées de sa famille se réunissent et s'enferment avec lui dans une pièce afin de lui, dire comment garder son épouse si c'est la première fois qu'il se marie, lorsqu'il a été plusieurs fois marié les conseils ne sont pas pour autant absents, ces femmes recommencent à zéro à lui donner des conseils ne tenant pas compte de ces précédents mariages. Si ce dernier est polygyne, ses femmes ne sont pas de la partie de la cérémonie même si elles font parties des vieilles femmes de la famille, elles sont tenues à l'écart de cette réunion. A la suite de cette nuit de conseil vient le rituel du mariage proprement dit.

VIII.2.2.2.1.2. Le rite du mariage proprement dit

Le rite du mariage proprement dit est centré autour d'un rituel appelé « *kout lâam* » ou le rituel de // *l'attachement* //. Ce dernier s'organise autour d'un jeu de rôle dans lequel, la belle famille ou la famille du jeune homme est bien accueillie par la famille de la fille, à la suite de cela, la jeune fille demande un présent et comme à l'accoutumée le mari et sa famille se sont préparés et ont prévu un cadeau et le lui offrent, ce qui leur vaut une salve d'applaudissement. C'est uniquement après l'étape du cadeau, qu'une femme de la famille du jeune homme sort un pagne neuf et le pose sur la tête de la jeune fille en disant : *Que ce pagne perdure sur ta tête comme ça été le cas pour moi, pour nous. J'ai certes vu des mures et des pas mures, mais je suis restée car la femme est le socle de la vie familiale.* C'est après ces paroles que cette femme procède à la mise ensemble du couple, avec l'action de lier les deux personnes à l'aide de ce pagne, notons que le temps qu'a mis le pagne sur la tête de la jeune fille est assez symbolique et

est le signe durabilité ou pas des mariages. Après que le mariage ait été scellé, le rituel de fertilité peut commencer ;

VIII.2.2.2.1.3. Le rituel de fertilité dans le mariage

Ce rituel vient à la suite de celui du « *kout lâam* », il fait appel aux ingrédients suivants : le rejeton de plantain, l'huile rouge et le sel. Dans un trou préalablement creusé par les femmes présentes pour ce rituel et qui, étendent tour à tour cette ouverture avec des houes dans un endroit de la concession de l'homme indiqué par le chef de famille. Le couple, d'une action commune plante ce rejeton de plantain dans cette excavation. Pendant que cette opération est menée par le couple, les femmes de la concession chantent et font des tours en dansant autour du couple en les bénissant, en invoquant les esprits de la nature afin de les accompagner pendant leur union « *afin qu'ils se couchent à deux et se réveillent à trois* ». Lorsque le rejeton est bien poussé vers le fond, les femmes de la concession y versent sel et huile rouge en récitant des paroles de bénédiction et d'abondance. La vie côtoyant la mort au quotidien, il en est de même pour les rituels de veuvage qui ne sont pas éloignés de ceux de bénédiction nuptial.

VIII.2.2.2.1.4. Le rituel de veuvage

Ce rituel n'est pas performé par une caste, mais par un regroupement de femmes de la famille sur une autre femme qui vient de perdre son mari. Encore appelé « *Nku-pemjbie* », il est un rituel de séparation d'avec l'être aimé et se passe comme suit :

- La belle-sœur de la veuve, ou une femme de la belle-famille vient annoncer le deuil de son conjoint à la veuve, peu importe si son sari est mort entre ces bras ou il est mort en son absence le procédé est le même, s'en suivent pleurs et lamentations. Ensuite ;
- Vient la phase des recommandations et des interdits pendant une période de quatre mois dix jours, 4mois et 10jours, permettent de vérifier si la veuve est enceinte, si tel est le cas il va falloir qu'après la sortie du veuvage qu'elle accouche et qu'elle fasse grandir son enfant et le laisse à la famille de son mari car, l'enfant appartient à la famille de l'homme. Elle pourra donc repartir dans sa famille et être libre de se remarier.
- Parlant des recommandations, la veuve est délocalisée de son lit pour une natte de raphia « *Kwara-Kwara* » à même le sol. Ensuite il y a la recommandation de ne pas lever la voix, ni même les yeux lorsqu'elle ou quelqu'un lui adresse la parole, elle doit avoir un plat, une cuillère et fourchette, un verre à elle toute seule, elle ne doit les partager avec personne, à la limite sa sœur ou sa mère peut partager sa natte avec elle.

- Au lendemain de l'enterrement de son époux, les belles-sœurs de la veuve l'emmènent au bord d'une rivière couissante, ces dernières la lavent avec l'eau de la source en la déchargeant de tout fardeau lié à son défunt mari, elles lui versent l'eau de la tête vers le bas du corps en la purifiant par des paroles d'ouverture, de bénédiction pour une suite favorable, un nouveau mariage si la femme a encore les capacités de se remarier, si c'est le contraire, elles invoquent Dieu et les ancêtres de lui donner la force afin de bien élever ses enfants.

Après avoir évoqué les consoeuries masculines et féminines et les rituels inhérents à chacune de ses organisations, nous revenons sur les moyens de conversion aux associations féminines en pays bamoun.

VIII.3. LES MODES DE CONVERSION AUX ASSOCIATIONS FEMININES CHEZ LES BAMOUN

A l'aune de ce qui précède, nous pouvons déduire qu'il y a deux types d'accès aux organisations féminines chez les Bamoun à savoir : le mode nominatif et celui familial, clanique.

VIII.3.1. L'accès nominatif au regroupement des femmes bamoun au palais

Si nous nous appuyons sur ce qui a été énoncé plus haut, ce mode d'admission ne concerne que la première catégorie citée plus haut c'est-à-dire les associations liées à la mère du chef et au roi, par l'entremise de celle de ses amies. Les membres de ces deux associations sont nommés à la suite d'actes de bravoure, de soutien inconditionnel au roi. Cependant, d'autres catégories comme celles des remplacements numériques mais dans le stricte cadre familiale ou clanique tel que nous le verrons ne sont pas à exclure.

VIII.3.2. L'adhésion au regroupement féminin par la transmission du relais à leur fille et bru

Etant donné que la femme est la base de la famille et l'actrice principale de cette consoeurie et tenant aussi compte des mouvements constants entre les femmes qui décèdent et leur place vacante, sans compter les jeunes filles qui vont en mariage, les consoeuries ont besoin d'un remplacement numérique. Car le constat est vite fait entre les jeunes filles et les femmes âgées qui, sont des mères ou des femmes qui sont venues en mariage. Si nous nous partons de cette base, il est donc indéniable que la transmission se fera de prime à bord de la mère à la fille.

VIII.3.2.1. La transmission de la mère à la fille

Lorsque la mère n'est plus présente dans la caste laisse sa place à sa ou ses filles, contrairement aux autres consoeuries où le choix est sélectif et pour besoin de représentativité, seule une fille est choisie. Ici, nous sommes dans le cadre des représentations familiales qui ne comportent pas un nombre déterminé. Même les filles qui sont déjà parties en mariage ont la possibilité de venir participer aux rituels de mariage si c'en est un. Ces jeunes filles apportent leur concentré de base obtenu en communauté avant d'aller en mariage puis la richesse et pratiques culturelles acquises du fait du brassage culturel. La diversité culturelle au sein de l'architecture bamoun est gage de richesse culturelle et culturelle bien que chaque groupe soit confiné dans une sphère géographique et connu pour des rituels spécifiques. Toujours dans l'optique de maximiser le savoir culturel de par les mélanges, les ouvertures mais aussi l'ancrage ethnique. C'est le cas du passage de relais de la mère à la bru.

VIII.3.2.2. De la mère à la bru

Le mariage chez les Bamoun comme dans les univers culturels qui l'entourent occupe une place considérable, avec une préférence sur les personnes pratiquant les mêmes us et coutumes afin de conserver le patrimoine linguistique mais aussi culturel. Lorsque cela n'est pas le cas, un préalable est concédé, celui d'apprendre la langue, mais aussi les règles d'ordres sociales mais aussi culturelles tels que le respect des aînées et de la hiérarchie qui veut qu'en fonction du rang de la belle-mère dans le classement confrérique et suivi de celles des filles ou belles-sœurs, qui doivent apprendre le schéma rituel, les gestes, les répliques culturels à respecter dans un souci d'harmonisation. Il est arrivé que la bru après des années d'expérience et d'ancienneté puisse intégrer au schéma des éléments d'où la nécessité de la connaissance des pratiques et objets adoptés. Cette richesse, ce multiculturalisme dont il est question est le socle des rituels. Que ce soit la transmission de la mère à la fille, ou de la belle-mère à la bru, la densité démographique des Bamoun est plus étoffée que dans les autres univers culturels et c'est la raison pour laquelle, ces organisations familiales souffrent très peu de déperdition ou d'affaiblissement en termes de transmission de relais parce que le modèle de transmission n'est pas diversifiée comme chez les deux autres, mais jusqu'ici les raisons pour lesquelles les femmes bamoun se rassemblent afin de performer les rituels ne sont encore connues, c'est la raison pour laquelle nous nous attèlerons à en parler dans la partie suivante.

VIII.4. LES MOTIFS CONVOCATION DES RITUELS FEMININS CHEZ LES BAMOUN

Parce que les rituels féminins chez les Bamoun comme partout ailleurs font de prime abord intervenir les forces du monde invisible, ensuite les entités qui dépassent par leur force et leur aptitudes l'entendement des non-initiés, enfin les règnes existants et environnants, mais aussi et surtout la participation des actrices principales que sont les membres des consoeuries féminines d'où l'importance et la fréquence de réalisation de ces rituels. Parmi les mobiles qui pourraient expliquer les raisons de la performance des rituels nous avons :

VIII.4.1. La sécheresse prolongée et mauvaise récolte ne répondant pas au processus de fertilisation habituel.

Le Noun est situé dans l'ouest, et est considéré comme l'un des greniers du Cameroun tant la richesse de son sol est remarquable, tant la diversité en terme de récolte est appréciable, d'où l'inquiétude lorsque le rendement n'est pas conséquent aux semences. Ce phénomène peut être dû aux facteurs écologiques et climatiques, ou tout simplement une mauvaise saison comme il peut y en avoir. Mais lorsque, ces facteurs sont vérifiés et ne sont pas compatibles à la gravité des récoltes associés à d'autres observations telles que les morts inexplicables des nouveau-nés, de plus en plus de femmes qui perdent leurs embryons, des fausses couches après observance des règles liées à la gestation aussi bien en interdits alimentaires qu'en prescriptions sociales ; c'est face à ces combinaisons que la panique gagne la population et demande une autopsie de la terre qui se meure, mais aussi un diagnostic en remontant aux sources de la maladie qui mine la terre, ceci à travers les multiples supports qui composent la divination et c'est uniquement après ce travail, que les initiés détermineront la cause de la maladie qui affecte la terre et à quel groupe sera attribuée la tâche de soigner la terre. Dans la plupart des cas, c'est aux femmes que revient cette responsabilité. A la terre, est toujours associé le pan ichtyologique et cynégétique qui nous interpelle ici.

VIII.4.2. La rareté des gibiers

Les forêts du Noun sont encore truffées d'animaux sauvages, mais ce ne sont pas de n'importe quel animal dont il est question, nous parlons ici des animaux emblématiques de la spiritualité des consoeuries masculines dont la disparition pour un moment ou la rareté pendant une période prolongée, ou au-delà la période de migration est un signe annonciateur de désastre, c'est le cas ces buffles comme nous l'avons mentionné plus haut qui entrent dans

l'accommodation des plats rituels des consoeuries masculines par les femmes qui appartiennent à des organisations consoeuries familiales et claniques. En plus du buffle, nous avons des crocodiles qui sont par métaphore également associés aux consoeuries masculines et à l'élément aquatique.

VIII.4.3. Le manque de travail, mais surtout de réussite à l'école par les jeunes de la localité.

L'absence de réussite aux examens et concours peut être passager et même pas collectif, par contre le fait que ces échecs soient répétitifs et collectifs fait poser, et poussent les habitants à consulter les devins afin de s'enquérir de la situation ; ces insuccès ne sont pas les seules entraves, ou l'unique signal qui met la puce à l'oreille des matriarches, il en est de même pour l'absence de demande de jeunes filles en mariage.

VIII.4.4. Le manque de mariage, les jeunes filles qui peinent de plus en plus à trouver des conjoints, et pour celles qui y arrivent c'est généralement pour une courte période.

Le constat premier qui alerte est le fait pour les jeunes filles de ne pas trouver de mariage, et quand bien même ces jeunes filles arrivent à trouver des prétendants, elles n'arrivent pas à enfanter, et lorsque ces dernières enfantent ce sont des séries de décès. Ce sont ces signes qui poussent les personnes âgées à demander des consultations parce que dans un passé proche elles ont vécu et vu la même symptomatologie et savent que ces signes, ne présagent rien de bons à part la colère des ancêtres. Dans un passé historique, ils se basent sur les corpus des devanciers qu'elles retrouvent dans les contes, les chantefables mais aussi dans les récits mythologiques. C'est une façon de dire, qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil tout est un éternel recommencement, ce sont les mêmes causes sur lesquelles on applique, les solutions similaires.

VIII.4.5. La recrudescence des maladies de plus en plus rebelles au traitement habituel ou conventionnel

Les maladies sont une suite de manifestations dont les causes sont connues et sur la base d'une symptomatologie particulière, les femmes bamoun savent où classer ces maladies. Ainsi nous pouvons avoir des maladies épidémiques, des maladies endémiques, des maladies pédiatriques, des maux gynécologiques, etc. Comme nous l'avons précédemment dit, ces affections ont des traitements standards, mais lorsqu'une maladie qui est connue de tous aussi bien en termes thérapeutique que sur la base étiologique ne réagit pas au traitement ambiant, il va falloir chercher au-delà de ce que la culture propose à cet effet qui n'a d'ailleurs pas donné satisfaction. Il va falloir questionner les entités et c'est à

cet effet qu'elles trouveront les causes parmi lesquels : le bris d'interdits et transgressions des normes, valeurs communautaires, la souillure de la terre par le sang versé et le non-respect des aînés et des ancêtres.

Une multitude d'éléments à la fois usuel, alimentaire et morphologique dont le sens et la symbolique, ne sont pas décelables au premier abord ont nécessité une recherche approfondie voire, même démystifiée ; mais cela ne peut réellement se faire si ces rudiments de la pratique culturelle sont délocalisés de leur sphères de naissance et de production, d'où la contextualisation et l'endosémisation de ces derniers. Ainsi nous les relèverons de leurs sites de collecte qui ne sont autres que les nichoirs culturels basà'á, manguissa et bamoun afin d'en extraire la matrice ontologique. Les rites et rituels ayant pour accouder le sacré, ils ne peuvent de ce fait être performés de manière anodine ou sans justification fondée voire nécessaire et vitale. C'est la raison pour laquelle nous verrons les motifs de convocation des rituels féminins dans l'univers culturel bamoun. Après avoir connu les motifs qui participent à la réalisation des rituels, nous verrons la fonction des différents rituels exécutés par les femmes bamoun mais surtout les compartiments sociaux qui sont influencés par ce sacrum.

VIII.5.LES COMPARTIMENTS SOCIAUX INFLUENCES PAR LE SACRUM FEMININS CHEZ LES BAMOUN.

Parmi les domaines sociaux qui sont influencés par le sacrum initiatique féminin nous comptons entre autres :

VIII.5.1.Le sacrum initiatique féminin bamoun et le développement agraire

Loin du fait que la femme soit affectée à la cuisine afin, d'accommoder des plats qui maintiendront l'espèce humaine en vie, la femme a une relation avec la terre qui est considérée comme le socle, la base alimentaire au travers des rituels de fertilité mais aussi agraire que les femmes bamoun performent d'une part pour apaiser cette dernière et d'autre part pour la remercier de ses bienfaits. Une bonne alimentation, des produits sains passent par une terre saine, réceptive mais surtout en étroite relation avec les hommes et quoi de plus important que d'avoir des représentantes ou encore des ambassadrices comme c'est le cas de ces femmes en général et celles organisées en consoeuries en particulier.

Des récits mythiques dans les trois univers culturels étudiés ont établi une relation entre la terre et la femme par plusieurs comparaisons. Dans ces comparaisons, la terre était la femme et ses entrailles ; le fait de semer ou les semences correspondent au sperme de l'homme, les

pluies correspondent à la nourriture que consomme cette dernière pour solidifier le fœtus tandis que, l'apparition des nouveaux bourgeons jusqu'à ce que les premiers fruits apparaissent sont semblables aux étapes de croissance du nourrisson dans le ventre et pour finir, la récolte est la délivrance, l'accouchement de la mère. Si nous prenons encore cette exemple de comparaison nous dirons qu'une femme qui conduit à termes sa grossesse a respecté les interdits et suggestions des praticiens de santé et ceux culturels, lorsque cette dernière perd son enfant ceci peut avoir plusieurs raisons tels : l'absence de suivi, un bris d'interdit, ou encore une accumulation d'impuretés internes par la femme ; c'est la raison pour laquelle il est préconisé de faire un nettoyage avant de vouloir concevoir. Ce nettoyage ou rituel de purification et de renouvellement de la terre en fin ou en début d'année est important afin de préparer la terre, de l'assainir et d'y recevoir la semence. Tandis que, l'absence de suivi est l'abandon d'une terre qui a pourtant porté des fruits et qui a donné satisfaction à la communauté, mais a été laissée à l'abandon et que lorsque cette dernière est de nouveau mise en culture des rituels doivent être faits. Le bris d'un interdit quant à lui est la souillure de la terre soit par une tierce ; soit par toute la communauté par des pratiques anormales telles que le sang versé, ou même l'abandon des ancêtres. Si la terre est donc souillée par tous ces facteurs, il est clair que les récoltes ne seront pas bonnes, ou alors les récoltes ne seront pas bonnes ou seront ravagées par des fléaux.

Par contre, la bonne qualité de la terre est synonyme de meilleure qualité des aliments ; il va sans dire que les femmes des regroupements confrériques parce que garant de la terre le seront aussi concernant la production de cette terre ; car l'alimentation ne consiste pas seulement en ce rendu présenté dans nos plats, elle suit un procédé dont la connaissance est un atout parce que reliée à d'autres éléments astraux et environnementaux dont la sémique comme nous l'avons signifié au dernier chapitre est le fondement de la compréhension des rituels féminins , c'est le cas de la pleine lune, la petite saison de pluie, la grande saison sèche, etc. Lorsque la femme a finalement accouché ou que la terre a donné des résultats, il va falloir élever cet enfant (produit de la récolte), de la conservation à la transformation jusqu'à l'accommodation qui s'harmonise avec le fait d'aller en mariage ; c'est lorsque le produit de la récolte transformé est prêt à être consommé, que ces les prêtresses détermineront si ou pas la femme a réussi l'éducation de son enfant. Si le produit est sain en bouche cela veut dire que le fils ou la fille de la femme est prêt à représenter valablement sa maman en faisant un bon mariage. Nous ne saurions parler de développement agraire sans évoquer l'alimentation et qui plus est la médecine car nous sommes là face à un phylon indissociable et complémentaire.

VIII.5.2. Le sacrum initiatique féminin bamoun et la médecine

Cette personnification de la terre en la femme est singulière d'une relation fusionnelle entre femme et terre, mais aussi entre la femme et l'alimentation. De ce fait, l'alimentation devient donc le condensé dualiste de ce qui constitue notre ontologie aussi bien sur le plan organique par l'absorption des nutriments que sur le plan thérapeutique, d'où le concept d'« alicament » ou aliment médicament. L'alimentation devient donc un allié : nutritionnel de l'homme, thérapeutique de l'homme, spirituel de l'homme. En dehors du ressort rituel et spirituel, la médecine a pour creuset l'alimentation. Dans le cadre de l'univers culturel bamoun nous retrouvons le « *djàpcheu* » qui est un des mets de la sphère culturelle bamoun qui est composé de légumes, d'arachides ou de graines de courges, de viande ou poisson à l'étouffée (facultatif), accompagné de son couscous de maïs. Sur le plan nutritionnel, le plat de légume a tout d'un plat diététique recommandé aux personnes sujettes aux problèmes de santé (diabète, hypertension artérielle), car l'arachide comme accommodée n'est pas grillée mais plutôt bouillie dont la charge calorique est presque inexistante surtout si les femmes bamoun y ajoute du gingembre qui a la propriété d'absorber le gras, pareil pour les graines de courges qui sont de bons intercepteurs pour prévenir la prostatite chez l'homme et un booster de fertilité chez la femme bien qu'il associé à d'autres éléments. C'est plutôt le couscous qui consommé fréquemment peut être facteur d'obésité et si une activité sportive n'est pas pratiquée (travaux champêtres). Nous ne reviendrons ni sur la valeur symbolique ni sur celle des couleurs des ingrédients usités pour confectionner ce plat car ce travail a déjà été fait dans le chapitre sur les représentations culturelles des rituels féminins dans les univers culturels basà'á, manguiassa et bamoun. Si nous partons du postulat selon lequel les choix alimentaires et leur acceptation au sein d'un groupe ethnique repose sur plusieurs facteurs parmi lesquels la base mythologique, cosmogénésique et anthropogénésique, l'assise environnementale / climatique, la constance diffusionniste ou empruntée et la prise en compte spirituelle/rituelle. Nous entamerons cette partie avec la base mythologique, cosmogénésique et anthropogénésique

➤ La base mythologique, cosmogénésique et anthropogénésique

Il s'agit d'une corporation séculaire et assujettie au paradigme civilisationnel de la création de l'univers, de l'endo-culture dont il est question et de celle de l'Homme. Cela stipule donc que pour parler de l'alimentation qui est d'ailleurs prise ici dans son essence comme élément de la culture, comme solutions à un problème posé qui est celui de la famine, de la faim, la faim pris comme handicap contraignant l'homme à une défaillance sanitaire, d'où le concept

d'« alicament » ou aliment-médicament. Nous relient donc cette alimentation à l'origine du monde et de ce fait nous parlons de l'alimentation originelle ou archétypale. L'alimentation originelle ou archétypale est considérée comme l'alimentation mère, c'est-à-dire celle à laquelle toutes les autres formes d'accommodations vont se greffer. La transplantation se fera avec le contact des différentes civilisations ou systèmes cognitifs comme nous le verrons plus bas avec l'alimentation diffusionniste. L'alimentation archétypale est une alimentation holistique dont la prise en compte nécessite certes comme nous l'avons dit la connaissance et la compréhension des modèles génésiaques, l'observation et la maîtrise de la nature, mais aussi par le biais de l'expérimentation qui va déterminer ce qui est de l'ordre du comestible et ce qui est du ressort du non comestible. C'est également à cette phase, que la relation avec le métaphysique est accentuée et impose des dispositions à la fois éthiques, morales, hygiéniques, et alimentaires à travers les sacrifices, les interdits alimentaires et les recommandations nutritionnelles pour assurer une purification interne, afin de mieux garantir la relation d'« entraide » entre l'homme et les entités supérieures.

En gros, l'alimentation originelle est une alimentation qui subsume toutes les sous-alimentations citées plus haut d'où sa vastété et son entièreté dans la connaissance, l'analyse et la compréhension du fait alimentaire dans les univers culturels négro-africains. Des origines à nos jours, beaucoup d'eau a coulé sous les ponts, mais surtout beaucoup de batailles livrées, de migrations connues nous éloignant des foyers de créations originelle (fussent t-ils scientifiquement répertoriés), cette alimentation archétypale s'est vue diluée de sa substantialité de base, car comme toute réalité et pratique culturelle, elle est soumise à la loi du changement, de la mutation, ce qui nous emmène à dire que l'alimentation originelle peut-être saisie sous le prisme de l'obsolescence programmée. Par obsolescence programmée, nous entendons que l'alimentation en général et celle originelle a été moulé dans une sphère particulière, pour des besoins spécifiques, remplissant des fonctions spécifiques et à une ère précise. Tous ces paramètres se sont vus dépassés et délocalisés, cette délocalisation, cette de contextualisation de la réalité alimentaire a changé tous les éléments de sens qui encadraient l'assise épistémologique de ce fait alimentaire prototypale, en s'adaptant à un nouvel environnement, et à de nouveaux mœurs et coutumes. La mort de l'alimentation originelle a été programmée en partie car les nouvelles techniques ont été admises bien que le socle originel et original ait été maintenu ; ce qui va nous emmener à faire un parallèle entre l'alimentation originelle des femmes bamoun et celle adoptée avec l'incorporation au complexe bamoun des peuples soumis et après avoir pris en compte cette corporéité nous parlerons du nouvel art culinaire bamoun. Par « obsolescence

programmée », nous entendons aussi une régénération du fait alimentation après sa mort, une nouvelle vie prenant en compte les nouvelles valeurs adaptatives, en maintenant le socle d'origine qui maintient la substantifique essence structure l'immortalité de la pratique culturelle et couronne son adaptabilité.

On parle également d'alimentation mythologique parce que, la multitude d'essais et d'expérimentations dont les résultats se sont soldés par des aptitudes qui ont été érigés en règles et lois mythologiques et qui ont pour support des contes et proverbes dont la pertinence et la prégnance sur le vécu de la communauté est indéniable ; les contes et proverbes sont perçus comme des artefacts rassembleurs, mais aussi comme source pédagogique de toutes les classes sociales qui ont pour fil conducteur le fait alimentaire et qui remonte aux temps immémoriaux, en rapport avec les animaux ou même encore les hommes. Les leçons tirées des contes ou des chantefables ont pour finalité de faire passer un message, un enseignement qui sur le plan alimentaire établit le distinguo, la nosologie de ce qui est de l'ordre du permis pour les catégories sociales (enfants, femmes, homme, vieillards), mais aussi ce qui ne l'est pas permis et qui appartient à la catégorie des aliments sacrificiels. A la suite de l'alimentation originelle, nous parlerons de l'alimentation environnementale.

➤ **L'alimentation environnementale /climatique**

Comme son nom l'indique, l'alimentation environnementale s'appuie essentiellement sur les constantes du milieu naturel pour se développer. Ainsi nous aurons une alimentation en fonction des zones arides, arborées, aquatiques, semi-arides, forestières, volcaniques. Si nous partons du postulat selon lequel chaque culture ne croit que dans un environnement et un climat qui sied à son épanouissement ; de ce fait, nous aurons des zones essentiellement céréalières, des zones légumineuses, des zones tuberculeuses, des zones fruitières, etc., et des zones comme celle du Noun où l'on retrouve un assortiment homogénéisé de toutes ces composantes. Certes certains aliments n'entrent pas dans l'alimentation de base des Bamoun, mais peuvent être utilisés à la vente. Encore appelé grenier du Cameroun, le Noun a des réserves à toute saison de ses aliments de base tel que le maïs qui pendant sa période de production est le porte étendard de cette région et constitue l'aliment de base du mets représentatif du peuple bamoun qu'est le « *djàpcheu* ». En plus du maïs, nous retrouvons dans l'accommodation de ce plat les graines de courges moulues ou d'arachides bouillies moulues dont la blancheur se confond aisément à celle des courges, sans oublier les légumes dont le vert rappelle la bonne santé, la vitalité, la croissance, la régénérescence, etc. Au vu de ce cocktail de saveurs, de goûts et de couleurs, les supputations vont bon train entre ce mets, ses composantes et les formes plantureuses qui sont

connues aux femmes bamoun, loin de nous l'idée de penser ces rondeurs sont une spécificité bamoun. Mais les avis à ce sujet sont partagés entre ceux qui considèrent ces rondeurs comme un effet de mode « apoutchou » et ceux qui les érigent en critère de beauté, nous sommes bien forcée de constater que c'est la deuxième option qui prend le dessus en général et surtout chez les Bamoun.

Pour une esquisse compréhensive sur la relation qui existe entre l'augmentation de l'indice de masse corporelle des femmes bamoun et leur alimentation, nous porterons un regard sur la valeur nutritionnelle du maïs qui est principalement composé d'amidon, puis de sucres simples présents sous forme de glucose, de saccharose et de fructose, ce qui est nourrissant pour des doses espacées, mais à des fréquences régulières et sans activité sportive constante, elles peuvent prendre de grandes proportions. Nous ne sommes là que sur des hypothèses qui peuvent être analysées aussi bien par les nutritionnistes que par les diététiciens, mais aussi par les anthropologues de la santé qui parlent de la binarité du fait alimentaire, c'est-à-dire que l'aliment a une valeur à la fois nutritionnelle et symbolique. Quel est le symbolisme qui tourne autour du mets des Bamoun ou de ses différentes composantes ? Parlant des couleurs, nous avons le maïs blanc, le maïs jaune, et le maïs rouge (rare mais très prisé). Le maïs jaune brille de son éclat qui rappelle le soleil dans son rayonnement, synonyme de vie, le blanc brille par sa pureté, sa purification, sa virginité, etc. Tandis que le rouge plus utilisé dans les cérémonies de prestige et les rituels est synonyme de rareté et donc de préciosité mais aussi de mysticisme au vu de son usage dans les rituels d'attirance, d'abondance, etc. Cette forme assez voluptueuse se reflète aussi sur la façon cadencée de se mouvoir, ce ne sont pas les historiens qui vont le démentir, car en parcourant les textes qui décrivent les femmes qui ont marqué l'histoire du royaume bamoun à l'occurrence de la reine-mère Njapdounke, dont la description révèle une « femme costarde dont les charmes s'annonçaient par une poitrine généreuse et un postérieur bien fourni ». La théorie des brassages culturels qui ont des génotypes et des physiques remarquables, il en est de même pour les peuples environnants n'est pas à exclure. Les femmes bamoun fortes de leur aisance physique exécutent une danse dont certains pourraient l'assimiler à une danse érotique parce que cette danse met en avant leur atout postérieur de ces femmes. Pourquoi cette danse qui met en exergue le mouvement cadencé des fesses des femmes bamoun prête à confusion ? Pour répondre à cette question, il serait de bon ton de mettre l'accent sur la valeur symbolique des fesses de la femme.

Comme nous l'avons développé chez les Basà'á et les Beti, la connotation du fessier est multi symbolique et tient compte de l'utilisation du contexte et des cérémonies. Comme la

danse a une multitude de fonctions, entres autres ludiques, réjouissances, rituelles, etc., les supports liés à cette danse le sont aussi ; tant c'est pour promouvoir cette danse, tant c'est pour mettre l'accent sur le bien-être physique dont elles jouissent. Entendue comme moyen d'expression, la danse des femmes bamoun est une mise en avant de leur prégnance physique sur une assise métaphysique qui n'est pas aussi palpable et agissante que dans les univers culturels environnants. Pour cela, à la thèse de la forte implication musulmane dans la société bamoun et le rôle de la femme dans cette religion peut être analysé sous plusieurs aspects en fonction des valeurs africaines. En parlant de religion, nous embrayons directement sur l'alimentation spirituelle/ rituelle.

➤ **L'alimentation spirituelle/rituelle**

Par rituel, nous parlons d'une alimentation qui est usée au quotidien, mais va revêtir un caractère sacré du fait des paroles de consécration, du nombre de paroles à citer, du lieu de l'accommodation de ces repas, mais surtout de la catégorie des femmes interpellées pour cette cuisson, les interdits et recommandations liés à l'hygiène de vie des personnes proposées à la cuisine. La sélection et la précision des condiments ayant une charge spirituelle pour les prêtres et les prêtresses de ces cérémonies d'un tout autre genre. A la suite de l'alimentation rituelle qui ne concerne que les cérémonies sacrées qui ne sont pas permises aux profanes, nous verrons l'alimentation diffusionniste.

➤ **L'alimentation diffusionniste ou empruntée**

Par diffusionnisme, nous entendons la notion d'emprunt, *la transmission d'un trait culturel d'un groupe à un autre* (Mbonji Edjenguèlè, 2005 : 17). L'alimentation empruntée est un type d'alimentation qui met en veille la notion d'« alimentation morphologique ». Si nous disséquons le néologisme d'alimentation morphologique, le nouveau mot est celui du morphologisme. Par morphologisme, *chaque culture a ou est une forme spécifique, c'est-à-dire, une configuration particulière d'éléments et de sens* (Mbonji Edjenguèlè, 2005 : 19), ce qui implique qu'il y a une cuisine ou une alimentation pour chaque sphère culturelle. C'est ainsi que nous retrouverons le « Mbongo » chez les Basà'á, l'Okok chez les Eton, le ndolè, cela indique que chaque univers culturel a des spécificités culturelles, mais aussi sur le plan alimentaire. Cependant avec l'alimentation diffusionniste, il n'y a pas plus de particularismes alimentaires puisqu'avec le contact culturel, il y a interchangeabilité des mets culturels. C'est ainsi que tous les peuples peuvent accommoder des plats de tous les peuples sans exception. Un individu du Nord Cameroun peut faire le ndolè, un met de la côte et vis-versa. L'alimentation empruntée est

donc la nouvelle forme d'expression alimentaire qui entretient le vivre-ensemble. Comme dans tout domaine de la vie sociale, la médecine ne faisant pas office d'exception, nous retrouvons des secteurs d'approfondissement en termes de recherche et de compétences. C'est le cas dans la médecine bamoun, nous aurons le traitement des maux quotidiens communs, des maladies gynécologiques, des infections infantiles, des maladies liées au bris d'interdits, des foulures, cassures, élongations, etc. Nous débuterons cette session par mes maladies quotidiennes.

➤ **Les maux quotidiens**

Ces maux, sont des maladies relatives à plusieurs personnes, ou à une communauté, ils ne sont pas différents des maladies épidémiques, où même des maladies liées à l'environnement. Il n'en est pas moins des maladies qui règnent habituellement et de manière constante dans une zone pour moult raisons, ce sont des maladies tels que le paludisme, la fièvre typhoïde, la jaunisse, etc. Parce qu'il y a des maladies qui ne sont quotidiennes ou bien organiques que d'apparences, il faut donc avoir recours encore et une fois de plus à une pratique divinatoire qui a un ascendant aussi bien dans le passé, le présent et pourquoi pas le futur. Le caractère binaire dont sont sujet les pratiques et réalités culturelles ne nous permet pas de se limiter à ce qui est visible, car ce qui est commun ou peut être relatif à tout le monde peut s'avérer être le nid des croyances extérieures. En gros, le traitement des maladies communes est la base de la phénoménologie médicale et des faits occurrents dans la société. De la généralité s'étend la spécialité qui s'étale sur la sphère de la femme en général et de tout ce qui touche à son intimité, à son épanouissement et aux maladies liées à sa condition de femme en particulier, c'est la raison pour laquelle le prochain point portera sur les maladies gynécologiques.

➤ **Les maladies gynécologiques**

Par gynécologique, nous entendons les maladies qui sont propres aux organes génitaux et à la structure interne de la femme. Comme nous l'avons dit plus haut, le concert des parties génitales de la femme est en partie le creuset des organes et orifices qui participent à la matérialisation de certains rituels. Vu sous cet angle, nous irons jusqu'à dire que l'aspect gynécologique ne se limite pas aux organes physiques tels que le vagin, la vulve, les grandes et petites lèvres vaginales, le conduit vaginal, etc., parce que assujettis au principe de complémentarité et de non distanciation entre le réel physique et le monde du symbolisme qui lui-même tire sa substantialité des supports mythologiques. L'aspect gynécologique remonte aussi jusqu'à l'utérus, aux seins, et aux organes nourriciers qui donnent la vie, ce sont ces

transferts qui structurent le symbolisme. Ce type de maladie est une spécificité de la femme et une spécialité thérapeutique féminine non pas uniquement parce que ce sont les femmes, mais aussi et également parce qu'elles peuvent de par leur ressenti, leur vécu et la même constitution physiologique produire un corpus épistémologique pouvant nous permettre de comprendre la profondeur des maux qui minent ce secteur et poser des mots sur cette réalité. Au vu de l'importance que revêt cette tâche, elle n'est donc pas confiée à n'importe quelle femme, ni même aux femmes d'un rang intermédiaire, mais à des femmes qui ont nourri des humains et par conséquent, la terre et ceux qui ont donné naissance sur le plan humain mais aussi sur le plan rituel et symbolique. Dans ces maladies également, il y a une nosologie entre celles gynécologiquement commune, celles moyennement pertinentes et celles qui sont alarmantes et nécessitent une attention particulière, ces dernières doivent être traitées par les matriarches du groupe. Dans l'aspect du commun, ce sont des maladies dont la cure ne nécessite pas des efforts hors du commun car même avec des arcanes combinés des épices ou des éléments liquides à la portée de toutes les femmes et parfois certains ingrédients dont elles ignorent la portée thérapeutique. Le second cas nécessite en même temps, les arcanes et la maestria expérimentale et rituelle des femmes bamoun. Tant l'aspect gynécologique est important, tant celle des corollaires le sont aussi à savoir la maternité et son lot de difficultés d'où les maladies liées aux nouveau-nés.

➤ **Les maladies infantiles**

Les hypothèses vont bon train, quant à l'origine et à l'étiologie des infections qui touchent les enfants. Entre celles qui pensent que les maladies des enfants sont le résultat du non-respect des interdits alimentaires et comportementaux de la femme pendant la grossesse, ou encore celles qui estiment que c'est une mauvaise prise en charge gynécologique de la femme depuis la venue des premières menstrues jusqu'à la préparation au rôle de femme avant le mariage, il y a une troisième catégorie qui ne jette la faute ni à la jeune fille, ni même à leur mères, mais plutôt à leurs pairs par des actions posées dans un passé proche ou lointain qui ont affectés leurs descendances à travers leur reproductivité. Peu importe dans quel camp nous nous trouvons, la procédure thérapeutique est la même pour toutes les affections. Ainsi, nous chercherons la cause de la maladie soit par l'observance de la symptomatologie, si la symptomatologie est brouillée ou biaisée ou encore échappe aux codes connues de la compréhension de la maladie, il va falloir y ajouter la divination. C'est uniquement à cet instant que la cause de la maladie sera révélée et classée dans les catégories ambiantes, dans cette procédure les parents sont mis à contribution dans la matérialisation des rituels avec le récit des

moments de la vie qui ont potentiellement pu jouer en la défaveur ou affecter l'aura du nouveau-né à travers l'aveu. Il va également falloir purifier l'arbre généalogique afin de pouvoir se prémunir de certains maux comme c'est le cas de celui que les enfants se préparent à soigner. Les soins dans ce contexte sont orientés sur deux axes, d'abord vers l'enfant, ensuite vers les parents.

Au sujet de l'enfant, il sera question de préparer des décoctions à boire en petite quantité et à purger en quantité minime aussi. En fonction du mal, il y a possibilité de laver l'enfant dans une bassine d'eau, de feuilles et d'écorces. L'enfant est lavé de la tête jusqu'au pied en massant le corps de l'enfant avec le contenu de la bassine et en récitant des paroles de guérison, de bénédiction et de prospérité. Au sujet des parents, ils reçoivent des restrictions alimentaires et sexuelles pendant la période du rituel pour la guérison de l'enfant. Restriction alimentaire car la mère allaite et ça peut affecter l'enfant et le temps pour la mère de se purifier et de purifier son lait, il sera peut-être trop tard. La restriction sexuelle quant à elle, parce que le sexe contribue à renforcer l'impureté et pour cela il faut prévenir les parents de s'abstenir de toute activité sexuelle durant le temps du traitement. Les maladies liées aux enfants sont bel et bien une réalité dans l'endoculture bamoun, mais il y a des affections non-perceptibles en observant la symptomatologie apparente mais peuvent se répercuter sur les générations futures ou même sur les domaines clés de la vie de l'individu, c'est le cas des incommodités liés aux bris d'interdits.

➤ **Les maladies liées au bris d'interdits**

Les interdits peuvent être considérés comme des lois ou règles instituées dans une société donnée dont le substrat, réside soit sur des expériences passées, soit sur des cosmogonies transposées dans des contes, des chantefables, et des proverbes ; ou encore sur des faits de société récents. La relativité qui subsume ces interdits est effective et prend un sens dans la communauté qui l'accueille. Les Bamoun, ne sont pas en reste qu'en à l'organisation réglementée de la société qui est d'ailleurs l'assise d'un complexe comme celui des Bamoun avec des univers culturels d'origine diverse ceci malgré la formation récente de cet agrégat. Conséquemment à ce fait, l'interdit peut être personnel dans le cadre d'une purification liée à la participation ou la matérialisation des rituels ; il y a aussi des interdits d'autres communautaires comme nous l'avons mentionné plus haut ; la collectivité quant à elle s'accorde plus avec la mise en commun confrérique par les regroupements claniques et familiaux et dans ces cas, les règles sont personnalisées en rapport avec la configuration qui les reçoit et de ce fait, les règles confrériques sont différentes de celle de la communauté mais, ne sont pas pour autant

contradictoires mais se complètent. Parmi les interdits qui s'entremêlent, il y a celle qui interdit d'hausser le ton, ou d'avoir un ton désobligeant envers un aîné en général, en particulier avec les autorités de chaque polarité, le chef pour la communauté et la plus vieille femme de la formation, toujours est-il que le chef reste le souverain et le reste dans les deux fractions. L'interdit a ceci de particulier que dans la plupart des cas il est enfreint à l'insu des personnes concernées, mais les manifestations sont visibles. La relation entre ce qui se fait dans le noir et ce qui se manifeste, ce qui implique que les interdits et leur sentence n'empreignent pas que le physique mais sont inscrits dans la conscience collective, intra gènesiaque et extra gènesiaque. La souillure qui découlera de cet interdit nécessite donc des itinéraires thérapeutiques suivant le même schéma à la fois de la masse, des origines, mais surtout transgénérationnel. Comme face à chaque maladie qui présente une symptomatologie précise et qui peut être classée dans une catégorie précise, il est question de chercher la cause par la divination pour connaître à quel type de malédiction nous faisons face. Ainsi nous avons : la maladie liée à des malédictions proférées à l'encontre d'un individu jusqu'à ses futures générations, la malédiction liée à un vol, la malédiction due à la profanation d'un lieu de culte (pour les communautés greffées au complexe bamoun mais venant ou appartenant des sphères culturelles différentes), la malédiction à la suite du détournement de la femme d'un homme, la malédiction due aux insultes proférées au roi aux membres de sa cour, ou même à des vieillards du village.

Tant il y a une catégorisation dans les maladies liées aux interdits, autant les processus de purifications le sont aussi, aussi bien dans le déroulement des rituels s'y afférant que dans la durée de la séance de purification, ou même dans la constitution des éléments à obtenir afin de parfaire le rite en lui-même. C'est le cas des présents qui sont offerts aux personnes mécontentées, qui vient après avoir évidemment reconnu les torts causés, et confessés en relatant dans la mesure du possible ce qui s'est réellement passé. Dans le cas où ses personnes sont décédées, le rituel va prendre une tout autre tournure parce qu'il va falloir converser avec le mort, prendre son avis sur la situation et demander son accord, sa permission pour performer le rituel afin d'avoir un résultat satisfaisant et si cela est le cas, les cérémonies peuvent commencer en ayant la bénédiction et la présence du mort. En plus de cette typologie de maladie, il y a une forme de médication que l'on reconnaît aux Bamoun en général et très peu aux femmes à savoir les massages. C'est avec raison que le massage féminin en pays bamoun est peu connu parce le massage n'est pas pratiqué à des instances supérieures comme celle de l'homme du fait de ses obligations familiales. Mais nous parlerons de cette étape bien que moindre mais faisant ses preuves.

❖ **Le massage des foulures, cassures, et des élongations**

Comme beaucoup de sociocultures qui sont spécialisés dans les massages, les Bamoun sont parmi ceux dont les compétences sont de plus en plus appréciées. Connue comme une technique de « transfert d'énergie », le massage est utilisé pour transférer le mal d'un être humain à la terre. Le massage consiste à frotter ses mains afin de produire de la chaleur sur lesquels la masseuse parle en disant des paroles de guérison ou encore la masseuse fait une prière ou elle demande soit à Allah, soit aux ancêtres de lui venir en aide et de lui donner la force nécessaire afin de venir à bout du mal qui mine son patient. Les femmes ne l'exercent certes pas au même niveau ou avec la même intensité que les hommes, elles le font quand même avec les personnes de leur entourage en reproduisant les schèmes qu'elles ont vu ou qui leur a été transmis par leurs parents. Qui dit santé humaine, dit santé économique, et qui dit santé économique dit santé agricole. Face à une terre florissante et en bonne santé, qui de surcroît est productive, l'économie ne peut que bien se porter comme nous le verrons dans la suite de cette partie.

VIII.5.3. Le sacrum initiatique féminin bamoun et l'économie

Face à un peuple dont le savoir-faire en termes de sculpture a dépassé les frontières du Noun, de l'Ouest et même du Cameroun, on ne se serait rapidement pas résolu à dire que la sculpture sur du bois comme sur du métal est la ressource financière principale de cette région, mais il n'en est rien. Comme nous l'avons dit plus haut le Noun est une des béquilles agricoles du Cameroun, de là viennent une grande partie des ressources qui peuplent nos marchés, ce sont ces cultures qui sont des entrées d'argent pour les femmes cultivatrices de cette partie du pays. Ici encore, nous voyons l'importance de la terre mais surtout une terre saine et productive, ce qui peut nous emmener à dire que la terre est la base de toute activité aussi bien dans le monde physique qu'immatériel. L'économie repose aussi sur la dextérité de ces femmes a confectionné des objets aussi bien pour la décoration d'intérieure des maisons et des personnes, ça peut être des bracelets, des colliers avec des matériaux naturels ou de récupération avec des formes et couleurs qui ont toujours un rapport ou une signification historique ou génésiaque car parce qu'il n'y a pas d'idiot culturel, ces femmes ont pour la majorité une explication calquée sur leur vécu ou une explication transmise de génération en génération. Une économie florissante indique des entrées d'argent qui servent aussi à organiser des célébrations maritales pompeuses.

VIII.5.4. Le sacrum initiatique féminin bamoun et le mariage

Comme dans tous les univers culturels, le mariage est une institution importante car il est le point culminant de plusieurs générations ; car la place des ascendants tels que la grande mère, arrière grande mère est primordiale dans l'éducation des jeunes filles chez les Bamoun comme partout ailleurs. Il est conseillé et imprégné dans la culture bamoun que la maman ne peut pas être apte à éduquer seule sa fille si sa mère ou la mère de sa mère de cette dernière est en vie, elle peut être dans cette obligation si ces deux générations sont parties. La jeune fille grandit chez sa grande mère, ou est confiée à sa grande mère avant la venue de ses premières règles, c'est ainsi que la phrase suivante est pour la plupart du temps dite par la grande mère à la mère au sujet de la jeune fille : *je pense que la lune ne se lèverait pas d'ici tôt, si tel est le cas renvoie moi les arachides selon ta disponibilité*. Cette phrase énigmatique qui garde tout son sens quant à l'importance des rituels de passage concernant les premières règles de la jeune fille et son rapport à la fertilité, sans oublier sa capacité à aller en mariage. Parce que les femmes bamoun accordent un symbole particulier aux premières règles qui font office de transition vers le monde des adultes surtout, dans celui des responsabilités féminines mais est aussi un gage de l'honneur de la famille qui est garanti par l'assurance d'une bonne éducation maritale mais surtout sexuelle. Le mariage est important car il représente avec la mort les sommités en termes de rituel car en son sein, il condense plusieurs rituels tels que : le rituel de purification, de sanation, de fertilité, le rituel de passage ne peut être réellement considéré car toute initiation ou tout rituel est à la base un rituel de passage avant d'être dans la spécificité. Le rapport entre l'éducation et la vieillesse n'est pas anodin car nous n'avons pas cessé de mentionner le caractère noétique lié à la vieillesse ce qui apporte un plus à l'éducation de la jeune fille et une préparation au mariage basée sur le « reçu » et le « vécu » de la matriarche. Ce « vécu » et ce « reçu » engrangés en termes d'expériences personnelles, familiales et confrériques tirent pour la plupart ses origines de la spiritualité bamoun. Une spiritualité qui est exempte de la religion musulmane.

VIII.5.5. Le sacrum initiatique féminin bamoun et la spiritualité

Le Noun est une confédération de plusieurs groupes ethniques venus des différentes conquêtes des Bamoun et de ce fait tous ces univers culturels ont transporté avec eux leurs rites et rituels qui font partie de leur identité culturelle et se fond bien dans l'architecture culturelle de ce complexe, c'est la raison pour laquelle une multitude de croyance toute différente des unes

des autres avec une capacité d'emprunt et d'adoption des objets et pratiques culturels des peuples environnants. La conception et l'assurance d'un dieu unique et créateur de tout est commun à tous ces peuples, ainsi que la possibilité d'avoir une relation horizontale avec ce Dieu ainsi qu'avec les entités intermédiaires qui pour la plupart sont des entités macro et qui ont des représentations micro au travers des statues sur lesquels ont été transférées le maximum d'aptitudes et de capacités dont les femmes seront les garantes. Bien que pas organisées en consoeuries comme dans les autres complexes culturels, les femmes bamoun en fonction de leur origine ethnique entretiennent une relation avec des déités dont les noms évoquent des réalités précises et pour la plupart des essences naturelles dans leur langue, ces entités en fonction de leur rôle apportent assistance et protection aux membres de la communauté ; c'est ce particularisme qui prévaut sur l'unité culturelle des Bamoun ainsi que de savoir attribuer un rôle spécifique à chaque univers en fonction de ses points forts tels que les massages, la pédiatrie traditionnelle, etc.

VIII.5.6. Le sacrum initiatique féminin bamoun et la justice

Il a été démontré que l'éducation de la jeune fille est assurée en grande partie par les femmes de la famille aussi bien la mère que la grand-mère, en passant par les tantes et l'arrière grande mère si elle vit toujours. Elle est préparée par la gente féminine de sa famille sur tout ce qui touche à la connaissance de son corps (les organes de plaisir, de médication, etc.), au comportement de soumission qui sera la sienne auprès de son mari et de sa famille, à la maîtrise de l'art culinaire, l'éducation des enfants ainsi que la transmission des valeurs reçues. Conscient de cet état des faits, c'est la raison pour laquelle lorsqu'une jeune fille pose des actes contraires à l'éducation séculaire transmise de génération en génération dans cette localité, le mari ou sa famille a le droit de se plaindre chez le père de la femme, mais pas à sa mère et aux femmes de la concession. Ces dernières se rassembleront autour d'une session convoquée par la doyenne d'âge afin de discuter de ce qui se passe. A cette réunion, il n'est pas demandé à la jeune fille son avis, mais la réunion table sur les dires de son mari, car c'est une honte, un déshonneur pour la famille mais surtout la mère que son fils se plaigne du compagnon de sa fille. Après avoir établi la culpabilité de la femme, une révision sur tout ce qui lui avait déjà été appris avec des heures de réclusion où, elle est pratiquement menacée et où elle promet de ne plus revenir devant cette assistance pour les plaintes de son mari. Les conseils et astuces sont réitérés afin que la jeune puisse vivre plus facilement son mariage, elle a le droit d'avoir une marraine ou confidente qui va la guider, cette dernière (marraine) doit être une exemplarité dans le mariage,

celle dont le mari ne s'est jamais plaint, qui sait convertir ses peines en joie en public, s'asseoir sur ses problèmes, ne pas exposer son mari, ni même ses enfants, regarder sans voir ou transmettre à ses filles ces mêmes valeurs entre autres.

Cette implacabilité, cette intransigeance féminine n'est pas seulement reconnue parmi les femmes mais également connue des hommes ; c'est la raison pour laquelle lorsque les palabres sont exposés, un carré de femmes est représenté pour trancher le problème et apporter leurs avis qui même si en public n'est pas pris en compte, il le sera en back stage. Une manière de dire que les initiations remodelent la femme, la transforment et lui font vivre avec une attitude et des comportements liés à l'éthique et à la morale confrérique. Ces principes de vie ne sont pas érigés en règle ou en loi extérieure et imposable à tous car, ils sont uniquement du ressort de la sphère confrérique. La morale initiatique dont il est question est un juge interne, une seconde conscience reliée uniquement à l'organisation confrérique qui guide ces femmes au détriment des avis des uns et des autres. Cependant ce statut de prêtresse ou de femmes initiées ne leur donne non plus le droit de désobéir à la charte communautaire, ni même à se croire supérieures aux autres femmes.

La pratique rituelle en général et féminine en particulier dans l'univers culturel bamoun est la base, le socle de la vie spirituelle. Fort de cette réalité, il est indéniable que la spiritualité est le fondement de tous les domaines sociaux de ce complexe culturel. Présentes dans d'autres univers culturels sous des référents patronymiques différents, les consoeuries féminines dont le mode d'accès et la hiérarchisation ne font pas offices d'universalité partagent néanmoins des allants-de-soi qui convergent vers des origines à la fois mythologiques et historiques ; mais dont les dissemblances sont le fait des multiples migrations qui ont eu leur lot d'emprunts ou de diffusions. Ces organisations confrériques du fait de l'initiation confèrent à la femme un pouvoir sacré qui tire sa structure des textes mythologiques, cosmogénésiques et anthropogénésiques et s'appuie sur des compléments épistémologiques et sémiques liés à son holisticité mais surtout à son influence dans presque tous les compartiments sociaux. Le particularisme qui caractérise la consoeurie bamoun en certains points que nous ne retrouvons pas chez les deux autres n'enlève en rien la consistance ethnographique, ethnologique et sémique du savoir-faire et savoir-être du sacrum initiatique féminin bamoun. Le cas des Bamoun n'est d'ailleurs pas le seul car, plusieurs auteurs sont partis sous le postulat selon lequel la consoeurie *Mevungu* et *Koo* sont identiques, ce qui ne s'est pas avéré d'une exactitude complète car, malgré le rapprochement géographique, culturel et cultuel de ces deux univers culturels et l'appartenance à un ancêtre commun, on arrive à trouver des disparités sur les récits explicatifs

quant à l'organisation de ces organisations confrériques, ce contraste est très peu remarquable aux yeux d'un individu lambda, mais appréciable aux yeux d'une personne qui maîtrise les codes, les rites et rituels de ces différentes organisations. Tout ceci pour arriver à la conclusion selon laquelle les consoeuries malgré leur éloignement géographique peuvent ou pas partager des codes, lois et règles confrériques mais cela n'empêche que les fonctions attribuées à ces dernières soient effectives et portent des fruits ce qui est du fait culturel compris comme une pratique capable de résoudre les problèmes quotidiens d'une communauté. Face à un monde en constant changement, le sacré initiatique bamoun s'est également adapté à son temps et a incorporé de nouveaux éléments à son schéma de base.

VIII.6. LES DYNAMIQUES CULTURELLES RELATIVES AUX RITUELS FEMININS CHEZ LES BAMOUN

Comme toute configuration culturelle qui veut survivre aux affres du temps, s'adapter à un environnement en perpétuel changement, se fondre dans son ère, la société Bamoun en général et leurs rituels féminins en particuliers ont subi des mutations aussi bien externes qu'internes. Mais comme l'élasticité des pratiques négro-africaines n'est plus à prouver, malgré les variations temporelles ces rituels ont su conserver leur sacrum bien qu'en y incorporant des éléments nouveaux. Parmi les facteurs de mutations nous avons la religion musulmane, comme dans toutes nos sociocultures celle des Bamoun a été fouettée de plein fouet par la religion, sa conception mais surtout l'interprétation du coran que font les dignitaires de cette religion vis-à-vis des pratiques culturelles qui sera plus tard internalisée par la population. C'est ainsi que nous retrouverons par exemple à l'entame de chaque rituel une prière à Allah ce qui n'était pas le cas auparavant car nous l'avons mentionné plus haut dans la présentation physique et humaine de ce peuple, les Bamoun par l'entremise des Tikar avait une spiritualité axée sur l'ancestralité mais surtout une relation privilégiée avec les éléments de tous les règnes de la nature et du divin. Certains clans, familles sont allés jusqu'à bannir les rituels en général et ceux féminins en particulier de la carte de leurs événements et ceci avec l'accord des chefs de clan et de famille qui quand même les rituels sont performés n'autorisent pas soit de le faire comme initialement, soit en sautent certaines étapes. C'est la raison pour laquelle vous ne trouverez pas une conformité rituelle dans tous les clans, lors de la collecte de terrain, vous entendrez toujours cette phrase « *ça dépend des familles* » afin de dire que ce qui était à la base connu et appliqué de tous d'antan agit actuellement sous le principe de l'absolu-relatif car d'aucuns estiment que ces rituels sont de l'ordre du facultatif dont on peut s'en passer, si on ne s'en passe pas

l'obligation de parachever toutes les étapes n'est pas une fatalité ; l'essentiel pour eux c'est la célébration religieuse devant l'imam. Tandis que d'autres clans veillent à respecter scrupuleusement les consignes culturelles en tout événement et toutes circonstances. Ils ont d'abord cette base bien qu'ils y ajoutent l'islam par conformisme comme tout le monde.

Nous ne retrouvons pas que chez les Bamoun mais dans la majorité des univers culturels ce type de fonctionnement adaptatif. Nous ne quittons pas notre spiritualité mais nous nous conformons à la mouvance sociale ce qui crée des « chauves-souris », c'est-à-dire des êtres qui sont à califourchon entre les religions importées et leur spiritualité, ce qui crée du syncrétisme religieux à tout point de vue d'où l'enculturation dont il est de plus en plus question dans nos spiritualités. En interne les dispositions familiales ne sont plus respectées c'est-à-dire que ce ne sont pas forcément les bonnes personnes qui sont à la tête des familles , l'usurpation du pouvoir est constant ce qui crée une rupture, une scission dans la transmission des valeurs traditionnelles, car celui qui est porté à la tête de la famille est certes riche mais n'est pas le choix des ancêtres et de ce fait, ne reçoit ni l'onction de ces derniers ni une préparation spirituelle dû à son rang et ne pourra donc pas conduire, ni savoir quoi faire face aux défis qui seront les siens, c'est ainsi que l'usurpation va se poursuivre avec ses enfants.

Grâce aux corpus collectés et analysés, nous sommes arrivés à la conclusion selon laquelle le peuple bamoun n'a pas attendu cette ère pour accorder à la femme une place primordiale, de choix dans son fonctionnement. Nous le voyons avec les reines qui ont tour à tour séjourné sur le trône royal, en passant par l'implication latente des femmes quant à la réalisation des rites masculins et des rituels proprement féminins localisés au niveau des clans et des familles tels que les rituels de passage à l'âge adulte pour la jeune fille avant et après l'apparition de ses premières menstrues, les rituels préparatoires au mariage avec un séjour auprès d'une institution spécialisée, là encore la représentation de la femme âgée transmettant par un rituel répété, langagier et gestuel les connaissances qu'elle a reçu. Ensuite, le rituel proprement dit du mariage avec les femmes de la belle-famille, avec le rituel de l'attachement du pagne, avant d'y arriver le passage par la « maison des conseils » qui de manière imagée ne se limite pas qu'à un édifice mais est une véritable école de formation de la jeune fille et de la femme. Dans une structuration africaine dualiste, la mort n'étant pas toujours loin de la vie, les rites mortuaires, de veuvages ne sont pas en reste, comme ces mêmes femmes ont accueilli la jeune fille à son entrée dans la famille et l'ont uni à leur fils ou frère il est de bon ton que lorsque ce dernier meurt qu'elles délient ce qu'elles ont lié afin de rendre la liberté à la femme afin qu'elle puisse refaire sa vie. Ces femmes qui performant ces rituels sont regroupés en

association dont l'accès est sélectif et obéissent à moult critères aussi bien sur le plan éthique que celui de la parenté. Au sujet de l'accès nominatif il est usé par le roi pour sélectionner et anoblir les femmes des associations qui sont à son service. Tandis que les associations claniques, familiales sont régies par la loi de la transmission, succession de mère en fille, ou de mère à sa fille adoptive d'où la nécessité des liens de parenté dans la transmission mais pas que car l'adoption sociale qui prend de plus en plus le pas sur les sociétés secrètes est gage d'une ouverture contrôlée. En parlant d'ouverture, d'assoupissement c'est pour répondre à une certaine dynamique qui désolidarise la future génération d'avec les traditions secrètes et de ce fait il faut desserrer les nasses des consoeuries féminines afin de pouvoir transmettre ce sacrum à une nouvelle génération qui n'est pas forcément de sa côte, mais issue d'une alliance comme c'est le cas avec la bru, mais qui remplit les conditions connues de recrutement des membres de cette association secrète.

CHAPITRE IX

LES REPRESENTATIONS CULTURELLES DES ASSOCIATIONS INITIATIQUES FEMININES CHEZ LES BASAA, MANGUISSA ET BAMOUN.

Le sacré initiatique féminin est reconnu de manière universelle du fait de sa présence d'une part dans tous les continents et d'autre part, du fait de son effectivité dans les sphères sociales de tous les complexes culturels d'où son caractère nécessaire voire vitale au bien-être personnel de ses membres et à l'harmonie communautaire. Le sacré initiatique culturel comme toute pratique culturelle obéit à un processus, à des mécanismes d'analyse et de compréhension qui sied à une sphère de compréhension précise comme c'est le cas des sociocultures basà'á, mangoussa et bamoun. Nous avons eu l'opportunité dans les chapitres précédents de faire un travail de dépouillage, ethnographique ou de description du sacré initiatique dans les endocultures basà'á, mangoussa et bamoun, puis un travail analytique afin de disséquer les différentes constituantes des pratiques rituelles féminines, leur rôle et leur fonction dans le vécu social des peuples observés. Arrivée à ce stade il va être question de mettre à contribution un apport endosémisé des éléments usuels usités quant à la matérialisation des rituels puis, expliquer la symbolique qui encadre la compréhension de l'influence du sacré initiatique féminin dans la majorité des domaines sociaux basà'á, mangoussa et bamoun. Pour parvenir aux résultats escomptés, nous allons interpréter les rudiments entrant dans la matérialisation des rituels, puis il sera question de montrer l'effectivité des essences interprétatives dont nous avons eu recours et repréciser leur utilisation. De ce fait, nous parlerons tour à tour des éléments usuels, des organes et orifices physiologiques de la femme, puis des représentations géométriques, et enfin des contributions numérales permettant la matérialisation du sacré initiatique féminin.

IX.1. L'ENDOSEMISATION DES ELEMENTS USUELS PARTICIPANT A LA MATERIALISATION DU SACRE INITIATIQUE FEMININ DANS LES UNIVERS CULTURELS BASA'A, MANGOUSSA ET BAMOUN.

Lors de la célébration des rituels féminins la contribution de tout le corps de la femme est requise tant sur le plan tactile que sur celui de la mise à participation des organes symboliques chargés de pouvoir. Arrivée au stade de la rédaction qui fait intervenir le sens du dedans des nichoirs culturels étudiés en mettant l'accent sur l'établissement d'une part d'un paradigme interprétatif des pratiques culturelles et d'autre part sur le rendu du chercheur, nous ne voulions cependant pas uniquement nous limiter à des connaissances connues et partagées de tous et par tous. Nous sommes par conséquent arrivée à trouver des fondements qui vont au-delà des connaissances partagées et sans fondement scientifique. C'est ainsi que nous débuterons par l'élément eau.

IX.1.1. L'eau

L'eau est un liquide présent dans tous les univers culturels, bien que sa déclinaison patronymique diffère d'un univers culturel à un autre, nous n'en dirons pas autant quant à ses multiples fonctions. Que ce soit dans le domaine de la quotidienneté ou de l'action rituelle, il ne garde pas de fixité dans son emploi. L'eau est synonyme de purification car à travers son action dans les rituels, il a pour fonction de débarrasser l'individu de toutes ses impuretés. Il ne s'agit pas là que d'une purification externe, elle peut être aussi interne avec la même action qui consiste à drainer tout ce qui est absorbé et ressort sous forme d'urine. A cette suite, si nous appuyons sur le slogan « l'eau c'est la vie », nous dirons qu'elle est un apport bénéfique pour la survie de l'homme car son absence entraîne une carence et expose à des maladies. Les ablutions par l'eau sont un moyen de se rapprocher des divinités dans un état de pureté de ce fait, nous pourrions dire que la purification au travers de l'eau nous rapproche de l'état divinisé. Les bains de purification puisqu'il s'agit d'eux, sont pour la plupart performés près des cours d'eaux coulant afin de matérialiser la symbolique de l'eau qui emporte les impuretés dans ce cas, c'est l'aspect macro utilisation qui est mis en exergue. Cela n'est pas non plus pour dire que les bains qui ne sont pas conduits près des cours d'eaux, mais plus dans les cases consacrées à cette occasion ne peuvent pas être estimés au même titre. Ces femmes utilisent juste en quantité micro un élément de la macro rivière sans pour autant que les bienfaits de cette eau ne soient dilués. L'eau est une des composantes principales des mixtures médicinales mais pas que car elle intervient aussi dans la cuisson de la majorité des aliments comestibles qui entrent dans nos tablettes culinaires.

L'eau joue un rôle essentiel dans diverses cérémonies, notamment les rites d'initiation et les bénédictions des nouveau-nés. Elle symbolise la présence du créateur qui par l'entremise des femmes des organisations secrètes a orienté la conception et l'accouchement de l'enfant. L'eau est également présente lors de la cérémonie de présentation de l'enfant et du rituel de bénédiction féminine. En outre, l'eau est utilisée lors des cérémonies de guérison et d'initiation. Au cours de ces dernières, l'eau est mélangée à des herbes et des plantes préparées par les pythies. C'est cette eau qui est utilisée par la matriarche choisie pour la cérémonie pour laver le nouveau membre, qui est placé dans une grande marmite ou une bassine. A ce moment, l'eau symbolise la guérison et la purification. Elle représente également le changement de statut, la promesse d'une nouvelle vie ou d'une renaissance, l'appartenance à une nouvelle famille et une nouvelle façon d'agir et de se comporter en communauté. En somme, l'eau symbolise la transformation de la personne en un nouvel être et l'acceptation dans sa nouvelle vie.

Tout comme l'eau, le feu n'est pas en reste quant à la matérialisation des rituels féminins.

IX.1.2. Le feu

Le feu comme l'eau est présent dans toutes les architectures culturelles connues même si les interpellations diffèrent, elles renvoient à la même réalité. Le feu comme la majorité des éléments culturels compris ainsi comme résolution des problèmes dans la quotidienneté. Le feu permet de détruire les impuretés, tout ce dont nous ne voulons plus. Dans les rituels, il y a un stade où il est question de retirer la malchance et de le jeter dans le feu afin qu'il se consume. En gros, le feu est un dépotoir de tout ce ne sert plus ou de ce dont nous n'avons plus besoin. D'un autre côté, le feu actualise la vie et potentialise la mort, le rejet, etc., car elle permet la cuisson par la chaleur des aliments comestibles, mais aussi des mixtures qui doivent être prises après ébullition car le principe actif doit donner de toute sa substance sous la pression de la chaleur. Le feu est un élément culturel presque toujours présent lors des cérémonies ; du fait, de l'heure avancée à laquelle se pratiquent les différentes manifestations, elle se présente comme éclairage sous diverses formes, aussi bien sous la forme d'une lampe, d'un feu allumé au milieu de la case, ou dans la cour. De manière similaire à l'eau, le feu occupe une place centrale dans les cérémonies, représentant le créateur, les esprits et les ancêtres. À travers la lueur constante et brillante d'une flamme, le feu devient le moyen par lequel ces entités participent aux rituels. Tout comme l'eau, le feu est porteur d'une symbolique profonde, servant de réservoir pour les imperfections de l'ancienne vie du nouveau membre. Le feu, avec son éclat et son rayonnement constants, agit comme un booster de transformation. Il représente un moyen par lequel le créateur remplace les tares de la précédente existence du nouvel initié par de nouvelles attitudes. Une manifestation symbolique de cette transition se produit lors de la danse autour de la nouvelle initiée. Les gestes des femmes, entourant la personne nouvellement initiée, illustrent visuellement le processus d'élimination des faiblesses du corps du nouveau membre, jetées ensuite dans le feu. Le feu, en tant qu'élément sacré, partage avec l'eau la symbolique de la vie. Les femmes des confréries, chargées de dynamiser la cérémonie, utilisent non seulement leurs mains et leurs chants, mais elles s'appuient également sur des instruments tels que les tam-tams et d'autres dispositifs de communication. Ces éléments musicaux complètent l'atmosphère de la cérémonie, créant un environnement propice à la connexion spirituelle et à la transformation rituelle. Ainsi, le feu, tout comme l'eau, devient un médium à travers lequel les dimensions sacrées des rituels sont exprimées et célébrées.

IX.1.3. Le bois (Tam -Tam, bois de chauffage, mortier et pilon)

Le tam-tam, élément de communication largement répandu dans les sociocultures africaines, joue un rôle prépondérant dans les communautés étudiées. Il sert de moyen de convocation, d'annonce et d'avertissement pour les habitants, informant la population d'événements à venir. Les tam-tams sacrés, quant à eux, revêtent une signification particulière en servant de canal de communication avec les esprits lors des diverses cérémonies coordonnées par les femmes des sociétés secrètes. La sonorité rythmée des tam-tams résonne dans l'environnement, créant une communication distincte qui transcende les simples annonces pour devenir une expression culturelle profonde. Ces instruments de percussion ne se contentent pas seulement d'informer, mais ils établissent également une connexion spirituelle au sein de la communauté, notamment lors des célébrations célébrées par les pythies. Ainsi, le tam-tam se positionne comme un pilier essentiel de la communication sociale et rituelle, jouant un rôle central dans la transmission d'informations, la mobilisation de la communauté, et la facilitation des échanges avec le monde spirituel au cours des cérémonies dirigées par les femmes des organisations confrériques. Les tam-tams sont faits à base de bois, le bois lui-même qui est prélevé d'un arbre, l'arbre ici qui est considéré comme un être vivant et communicant avec les autres arbres de son espèce ; de ce fait, les tam-tam ont une partie de l'arbre et par conséquent peuvent être dotés de vie même s'ils ont été coupés ceci par le pouvoir de la parole qui peut leur redonner vie et les consacrer uniquement à la charge rituelle.

IX.1.4. Le végétal (les herbes et les écorces)

Le végétal (les herbes, les arbres, les écorces) comme tous les règnes existants et qui convergent vers la participation et la performance des rituels tire ses ressources de la terre. Cette même terre dont la composition nous interpelle et nous aide à comprendre le magnétisme qu'elle dégage et dont est empreint tout ce qui est en relation avec cette dernière. La terre a une composition chimique d'éléments suivants : oxygène, silicium (joue un rôle important dans le mécanisme de défense naturelle de l'organisme, il aide à construire et à solidifier les structures de l'organisme), l'aluminium, le fer, le calcium, le sodium, potassium, le magnésium, etc. Si nous interprétons par analogisme, nous verrons que toutes les plantes, arbres qui parce qu'ils poussent en contact avec le sol et par l'intermédiaire des forces telluriques contiennent en quantité microbiotique les éléments macro de la terre, en actualisant et en potentialisant les différentes valeurs des éléments cités plus haut entrant dans la composition de la terre. A la suite de ce nous venons d'exprimer, le végétal est un élément de la terre qui est complémentaire des

autres règnes et qui dans un caractère holistique concoure à la bonne marche des rituels en général et ceux féminins en particulier. Jamais deux sans trois, nous ne saurons parler du végétal sans toucher un mot sur le minéral.

IX.1.5. Le minéral (cailloux comme foyer)

Le minéral comme le végétal fait partie d'une chaîne reliée aux autres règnes qui toutes participent à la matérialisation des rituels féminins. Contrairement aux plantes le minéral est en lien avec l'élément eau d'où il tire leur énergie. L'eau aussi comme nous l'avons précédemment souligné est importante car, elle représente un compartiment autonome bien qu'intégré comme inter relié aux règnes végétal, humain et divins. Les cailloux dont il est question sont la résultante d'une solidification du magma lors d'une éruption volcanique au vu de leur couleur, et là aussi les larves sont les dessous souterrains qui par compression cherche une sortie sous forme de larves, là aussi les forces telluriques sont en œuvres. Le minéral est une participation tacite de la terre et l'eau à travers les cailloux.

IX.1.6. L'animal (coquilles d'escargot, sacrifice d'animaux)

Les coquilles d'escargot vides revêtent une signification profonde au sein des danses des confréries féminines car la spirale inscrite sur le dos de la coquille incarne la régénération, la renaissance. Au-delà de leur utilisation dans les danses des femmes initiées, les coquilles d'escargot vides jouent un rôle important dans la tradithérapie basà'á et manguissa, sans oublier qu'ils sont également usités comme support de divination. Les coquilles d'escargot vides vont donc transcender leur rôle dans les danses des femmes initiées pour devenir des éléments rituels symbolisant la continuité de la vie, la connexion avec les forces spirituelles, et jouant un rôle cérémonial important lors d'événements tels que la première sortie de couche d'une jeune mère. Les sacrifices d'animaux ne sont pas faits par plaisir mais plus pour apaiser la colère nourrir et donner de l'énergie aux entités qu'elles veulent commanditer ou à qui elles veulent soumettre un problème. Les sacrifices sont aussi pour apaiser le courroux des esprits mécontents par une tierce personne ou par la communauté toute entière. La majorité des animaux dont elles font recours pour les rituels sont ceux qui vivent en permanence avec les humains, d'où le caractère humanisé de la bête, sans compter que le sang versé par cet animal permet de racheter un être vivant avec le pan purificateur de ce sang, tout est purifié par le sang. Comme autre ustensile utilisé dans les rituels les marmites ne sont pas en reste.

IX.1.7. Le fer/ l'acier (marmite des remèdes, gong africain à un cylindre)

Le fer ou l'acier sont présents dans les rituels par le biais des marmites et des gongs africains. Ces ustensiles en fer et en acier créent un son qui est unique dans la panoplie de sons créés lors des rituels féminins. Ces ustensiles sont faits en fer, qui est une matière conductrice d'énergie. C'est cette énergie qui crée un magnétisme qui capte et cristallise l'attention des humains mais aussi des entités. En plus de cette aptitude qu'a ces métaux, lorsque ces derniers sont boostés par d'autres éléments, ils gagnent des vibrations supplémentaires. Ce magnétisme agit comme un aimant qui attire et colle à lui seul tout ce qui émet ou vibre à des fréquences élevées. La consommation par exemple des morceaux de lames lors d'un rituel de communication avec une personne défunte permet une audition ou une vision claire de la personne décédée dans un périmètre défini pour la circonstance ; il en est de même pour la découverte d'un coupable lorsque tous les indices sont biaisés ou se confondent, etc. Toutes ces illustrations montrent à profusion que l'utilisation de l'élément fer dans le contexte des rituels est importante.

IX.1.8. La termitière

Les termitières quant à elles occupent une place importante dans le quotidien des peuples négro-africains, tant dans le domaine de la médication que dans celui de la spiritualité comme le démontre Marcel Griaule (1948). Il raconte comment *Amma* dieu suprême créa une termitière faite de terre et en fit son épouse. Cette termitière qui symbolise le clitoris qui doit l'accueillir dans le cadre de l'acte sexuel. Cependant, cette termitière va se dresser en rivale contre le dieu *Amma* au moment de l'accouplement, ce qui va obliger le dieu *Amma* à exciser cette dernière afin que la terre lui soit docile et que l'accouplement se fasse sans encombre. Ce récit comme le précise l'auteur rend compte d'une part de la cosmogénèse et de l'anthropogénèse du peuple bambara et d'autre part, apporte un corpus explicatif et symbolique quant à la pratique de l'excision au sein de ce peuple. Les univers culturels étudiés ont produit un corpus épistémologique et symbolique quant à la présence des termitières pendant les cérémonies initiatiques et rituelles. Lors des célébrations rituelles des prêtresses de ces organisations secrètes, une termitière est placée au centre de l'espace de terrain choisi et aménagé pour le rituel, tandis que les autres termitières sont disposées au quatre coin du même espace. Ces termitières permettent de délimiter l'espace rituelle, mais surtout de protéger les membres de la consoeurie car elles sont le siège des esprits en général et ceux tutélaires en particulier. La présence des termitières dans les lieux de culte montre qu'elles sont un canal de communication

avec les ancêtres, et dans d'autres cas un lieu de résidence des esprits. Du fait de cette double casquette à elles attribuées, les termitières ne peuvent être manipulées que par les initiées de rang supérieur ayant passé les étapes initiatiques et engrangé de l'expérience aussi personnellement que spirituellement. Lorsque ces termitières sont chargées en énergie et nourries, elles sont des matérialisations du pont qui lie les divinités aux humains. A la suite de la termitière, un autre élément est également beaucoup utilisé pendant les rituels à savoir l'huile rouge.

IX.1.9. L'huile rouge

L'huile rouge est utilisée dans les rituels féminins pour plusieurs raisons. C'est le cas entre autre du rituel de fécondité de la jeune fille qui va en mariage, en passant par le rituel de communication avec les ancêtres. Dans le cas du rite de fécondité de la jeune fille qui va en mariage, le rituel est le suivant : les femmes creusent un trou dans le sol dans lequel elles versent de l'huile rouge et plantent un rejeton de bananier, ceci afin que les ancêtres accueillent et soient favorables à la demande de fécondité formulée par les pythies. Pris dans ce sens, l'huile rouge est un conducteur qui achemine toutes les doléances vers les ancêtres. Dans certains cas, l'huile rouge permet de nourrir, de donner de l'énergie à l'entité invoquée. Dans un même environnement cet élément peut être affecté à moult symboles et utilisations telle que la purification, car elle élimine toute toxine du corps humain. L'huile rouge est un liquide compatible avec bien d'autres substances, mais l'est encore plus avec le sel.

IX.1.10. Le sel

Tout comme l'huile rouge, le sel établit un lien, un trait d'union entre les deux mondes celui visible et invisible. Le sel est un purificateur, il aide à la purification associée à d'autres éléments comme le citron pendant les cérémonies d'initiation. De ce fait, le sel permet de passer d'un état d'impureté à celui de pureté et aide à la consolidation du statut de nouvelle initiée. Le sel joue également un rôle apaisant car elle apporte le calme et l'harmonie lorsque l'esprit à convoquer est en colère. Le sel est aussi associé aux sacrifices d'animaux et aux libations pour remercier les ancêtres à la fin d'une cérémonie rituelle. La couleur blanche du sel est un appel à la pureté mais aussi à la paix ; le sel permet aussi de faciliter les négociations dans un environnement en trouble.

IX.1.11. La lune

La lune est l'un des éléments les plus importants pris en compte dans la matérialisation des rituels. La lune est l'assurance de la bonne marche mais surtout dans la réussite des rituels qui ne fonctionnent que pendant la pleine lune. Comme nous le verrons la lune n'est pas qu'un astre, elle est un élément présent et commun à tous les univers culturels en général et des trois univers culturels étudiés en particulier. La lune symbolise une mesure du temps qui se concrétise en mois, nous le verrons avec le multisymbolisme qui structure le concept de la lune aussi bien sur le plan onomastique que symbolique.

La lune chez les Basà'á se dit //nsóḥ// qui se traduit en fonction de l'utilisation et du contexte. Si nous prenons le sens premier qui est //nsóḥ// et qui veut dire mois. On pourra dire par exemple //nsóḥ saàmbok// qui est l'équivalent du septième mois du calendrier. Par contre dans un autre sens, //nsóḥ// traduit les menstrues, on peut ainsi dire « *a yé tés nsóḥ* » ou « elle voit la lune » pour dire qu'elle voit ses menstrues. Si nous allons encore plus loin, la lune représente une divinité, une déesse qui est la parèdre du soleil. Pour humaniser ces astres, il est communément dit que le soleil est un homme et la lune une femme ou une jeune fille, la preuve avec l'expression « *ngôn ma Dja ma nsóḥ* » pour exprimer la beauté éclatante, éblouissante d'une jeune fille qui est d'ailleurs déjà prête à aller en mariage.

Le mot lune qui est explicité chez les Eton et les Bulu de la même façon se dira « *ngón* » qui comme chez les Basà'á a plusieurs symboles. Comme le dit si bien Fame Ndong (1996 : 19) en parlant de la communication africaine qui se calque sur un modèle circulaire. Parmi les multiples supports de communication cités, il parle de celle onomastique qui s'est appuyé sur un radical anthroponymique qui est à la base de patronyme auxquels il est ajouté soit un suffixe, soit un préfixe. Cette base n'est rien d'autre la racine « *ngón* » qui selon l'auteur désigne *la jeune fille, la lune, les menstrues et le mois*. L'auteur va plus loin en disant que « *tous ces anthroponymes sont mélioratifs et témoignent du statut enviable de la femme dans la tradition fang-boulou-beti* ». Le constat est le même chez les BETI qui parle de //mwèl//qui veut dire les menstrues, le mois. A tous les niveaux, nous avons vu que la lune actualise un état de chose et potentialise autre chose. Elle actualise le mois et potentialise les menstrues, comme elle peut actualiser la jeune fille et potentialiser la fertilité, etc. La question prégnante que nous nous posons est de savoir comment et pourquoi les anciens ont fait le lien entre la lune et la femme ? La réponse s'appuie sur la première règle de la spiritualité et de l'initiation qui est l'observation. Ici nous ne parlons pas d'une observation passive mais celle dont le rapport est rapidement

établi de manière analogique et biomimétique avec la nature environnante. N'ayant pas de calendrier et constatant que la femme voit ses menstrues systématiquement chaque mois et pratiquement à la même période que l'apparition de la lune, les anciens y ont fait de l'apparition de la lune et par conséquent de l'arrivée des règles une mesure du temps et l'ont associé à leur calendrier agraire et des cérémonies rituelles. Ce sont ces observations qui ont mené à produire des postulats suivants : lorsque la jeune fille voit la lune, cela implique qu'elle voit ses règles, lorsque ce n'est plus le cas soit elle est enceinte, soit elle a un dysfonctionnement hormonal l'empêchant de voir ses menstrues, ou encore soit elle est ménopausée. Tous ces cycles impliquent un renouvellement, un recommencement comme le cycle lunaire qui commence par comme un arc de cercle, puis s'agrandit et devient gros et ainsi de suite. A la suite de la lune, nous avons comme élément, les rejetons de plantains qui interviennent dans les rituels de fertilité les rituels mortuaires exécutés par les femmes des consoeuries féminines.

IX.1.12. Le rejeton de plantain

Le rejeton de plantain est beaucoup employé lors des cérémonies de fertilité, mais aussi de perte d'un nouveau-né. Avant d'inhumer enfant décédé, la maman de ce dernier s'assoit à même le sol, et reproduit l'accouchement en accompagnant cette reproduction par des gestes qui schématisent la sortie de l'enfant du vagin de la femme avant de l'enterrer. Cette gestuelle reproduit le schème de la délivrance mais pas que car il permet de faire totalement sortir tout ce qui peut obstruer ou empêcher la venue d'un nouvel enfant. Après cette théâtralisation, les mêmes gestes sont répétés mais cette fois avec l'utilisation d'un rejeton de plantain. A la suite de ce rituel, ce même rejeton de plantain est mis sous le lit conjugal des parents. A la question de savoir pourquoi le rejeton de plantain et pas autre chose ? La réponse est claire parce que le plantain est connu pour ses vertus régénératrices ; il ne meurt pas rapidement et quant bien même c'est le cas, il repousse assez vite ; dans cette optique que l'enfant mort va s'inscrire dans une logique de renaissance et de réincarnation afin de combler le vide laissée par son départ. A l'aune de notre présentation sur les éléments à la fois astrologiques et alimentaires qui participent à la concrétude des rites et rituels, nous nous appesantirons sur les parties et organes du corps humain qui participent à la matérialisation des rituels féminins.

IX.2. UNE LECTURE EMIQUE DES ORGANES ET ORIFICES PHYSIOLOGIQUES DE LA FEMME DANS LA PERFORMANCE DU SACRE INITIATIQUE FEMININ DANS L'ARCHITECTURE SOCIALE DES BASA'A, MANGUISSA ET BAMOUN.

Dans cette partie, il est question d'explicitier le symbolisme qui sous-tend la compréhension des organes et orifices qui interviennent dans l'exécution des rituels féminins dans les corps culturels basà'á, manguiSSa et bamoun.

IX.2.1. La bouche et la parole

La bouche est l'un des organes sensoriels reliés au goût qui est commun à tout le monde, il n'y a à ce niveau pas d'exigence quant à la distinction du genre, comme c'est le cas pour certains éléments de la liste qui ne sont propres qu'à la femme. La bouche est le support de la parole, l'un des éléments les plus importants si ce n'est le plus important qui confère pouvoir et sacralité aux accotoirs des différents règnes dont les femmes des consoeuries recours pour performer les rituels. La parole a un pouvoir d'une part qui associé à l'intention et à la foi peut créer un bouleversement dans l'ordre habituel des choses ; d'une autre part, nous pouvons impulser, conférer à la langue et donc à la parole un pouvoir que ce dernier n'avait pas initialement et cela par le biais des additifs tels que les aliments à mâcher pour soit la rendre la parole agréable, soit pour la corser. Plus loin, nous avons des pratiques qui ont le même but que le précédent le vaccin de la langue qui se fait par des scarifications sur la langue avec les serres d'un oiseau de proie ; et sur les égratignures fraîches est versée une poudre qui pendant qu'elle est appliquée l'initié renforce le pouvoir de la parole de la personne. Lorsque cette phase est passée, la traitante récite un bout de paroles en appelant ses devancières dans ce domaine afin que ces dernières transmettent leur pouvoir au produit puis, la prêtresse adapte les paroles à la demande du patient. Dans le cas de ce rituel chez les femmes du *Mevungu* et du *Koo* il est plus pratiqué pour donner la domination à la femme soit dans son foyer, soit dans ses activités, bref partout où il y aura des gens rassemblés qu'il faudra dompter. La majeure partie du temps ce rituel est performé pour des femmes qui ne font pas parties de la consoeurie et qui viennent chercher ce pouvoir pour des usages politiques, commerciaux, etc. Ce même rituel est par contre uniquement réalisé sur les néophytes des deux consoeuries mais il n'est pas séparé ou pris distinctement comme un module d'enseignement, mais plutôt incorporé dans le processus d'initiation. Ce rituel est associé à celui de l'assainissement de l'aura, une assise spirituelle qui rend imposante qui est plus de l'ordre de la théorisation, mais devient pratique lors de la « théophanie » ou la rencontre avec le sacré pendant le rituel initiatique ; C'est la raison pour

l'initiation est une sorte de « théophanie » qui doit automatiquement transcender, transformer la néophyte pour qu'il y ait adéquation entre les faits, les actes et les aptitudes acquises, ces derniers ne peuvent prendre corps ou faire effet qu'en partie avec l'aide de la parole, une parole de vie.

Tout comme les parties génitales des hommes et des femmes en Afrique, la bouche est source de bénédiction et de malédiction. Comme on le sait si bien la malédiction est maladie présente et courante dans nos sociocultures et qui nécessite un traitement non pas biomédical mais un itinéraire thérapeutique qui suit les canons endogènes de l'univers culturel qui a vu naître cette maladie. La bouche et donc la parole est source de vie, mais aussi de mort. La parole est vie car elle est la base de la création, nous le voyons d'ailleurs dans les organisations féminines car c'est la parole qui donne vie aux effigies humaines et aux ectoplasmes pour des tâches multiples à distance ou en présentielle. C'est aussi en partie par la parole que les femmes des consoeuries inaugurent et revitalisent les sanctuaires et sanctum des défuntes reines ou membres de haut rang de la consoeurie. Comme nous l'avons dit plus au haut la vie et la mort sont au pouvoir de la langue et donc de la parole, la malédiction et la bénédiction suivent le même procédé, pour ainsi dire que à un moment donné la bouche actualise la création, la vie et potentialise le malheur, la mort et vice versa. Ce qu'il faut remarquer est que la mort et la vie la bénédiction et la malédiction sont diamétralement opposés mais se complètent, l'un ne pouvant vivre sans l'autre, ceci crée un environnement homéostatique. C'est cette dualité fondamentale qui fonde l'ontologie même, l'essence de la vie humaine ; la positivité et la négativité doivent s'entremêler parce qu'ils sont à la base de la création et de l'explication des phénomènes culturels. A la suite de la bouche, nous avons un organe et pas des moindres qui joue un rôle important dans les rituels féminins nous avons nommé les seins de la femme.

IX.2.2. Les seins

Les seins sont des organes essentiellement réservés à la gente féminines, elles sont une caractéristique propre à la femme, et qui deviennent visibles lorsque la femme entre dans une phase physiologique et comportementale liée à la puberté, phase précédent l'âge adulte ou la maturation de la femme. C'est à cette période que les femmes mettent l'accent sur une période qu'elle avait commencé à évoquer avec leurs filles à savoir la responsabilité qui est la leur parce qu'elles développent des formes attrayantes mais surtout sont déjà susceptibles d'enfanter. De ce fait, la femme peut déjà porter un enfant en son sein. Ici l'expression ne fait pas allusion au sein

comme organe à travers lequel on reconnaît une femme, ou encore comme organe de nutrition du nouveau-né ou de l'enfant en bas âge, mais fait plutôt référence au siège de la conception, de l'évolution fœtale à savoir l'utérus un autre organe qui n'est pas à négliger quant à la compréhension de la réalité féminine en générale et celle des rituels liés à cette dernière en particulier. Nous pouvons aussi recourir à l'expression sein pour parler du milieu, à l'intérieur de, la partie intérieure (ici encore nous sommes dans la mouvance de ce qui n'est pas extérieur, exposé, manifeste, visible de tous, etc.), en prenant un exemple pour dire (au sein de la famille), etc.

Le sein est parmi tant d'autres une zone érogène qui procure du plaisir aussi bien sur le plan sexuel que sur le plan nutritionnel pour un enfant en croissance, sans oublier sur le plan de la médication car le liquide qui découle de ce sein est un médicament pour pallier à certaines maladies. C'est parce que nous voyons le rapport de la mère à l'enfant sur le plan de l'accroissement que la mise en pratique analogique s'est faite entre une mère nourricière et la terre. Si la femme peut nourrir les enfants qui deviendront des hommes, elle peut aussi nourrir une terre affamée ou purifier une terre souillée, à la limite féconder une terre infertile en suivant le même procédé que pour la femme infertile. Les seins font partie des organes du corps de la femme qui sont scindés en paire et ne peuvent être dissociés, ne peuvent être séparés ou saucissonner afin d'en analyser l'unité, globalisme ou holisme une spécialité anthropologique et pas que mais aussi de la compréhension des phénomènes négro-africains. Cette parité qui est en étroit lien avec le chiffre deux (02) sur lequel nous reviendrons quant à l'interprétation des chiffres qui reviennent sans arrêt dans la matérialisation des rituels féminins dans le *Koo* et le *Mevungu*. Cette binarité s'explique par l'utilisation de deux extrêmes que son sein gauche et sein droit qui chacun joue un rôle précis.

Une pléiade de proverbes dans nos univers culturels font intervenir l'expression sein, c'est le cas dans le grand-ouest où il se dit que : « l'avenir est un enfant dans le sein ». Si nous prenons le sein comme le siège du développement fœtal ; de ce fait, il n'est visible que des personnes averties ou initiées. Nous pouvons donc dire que l'avenir nous est dissimulé comme un enfant qui évolue dans la muqueuse utérine de sa mère, on ne voit pas l'enfant mais au fur et à mesure qu'il se développe le ventre de sa maman le ventre de cette dernière s'arrondit ; il en est de même pour l'avenir car nous assistons à des changements qui occurrent dans notre vie ; mais il n'en demeure pas moins que nous continuons notre avancée sur ce plan terrestre au fur et à mesure que les années passent et que nous vieillissons. Au vue des multiples angles de vue présentés par l'expression sein ainsi que ses utilisations nous pouvons dire que le

multisymbolisme qui entoure le concept en lui-même est une réalité négro-africaine, mais nous tenons à préciser que le corpus obtenu à la suite de cette analyse s'appuie uniquement sur l'endosémisation des éléments recueillis. Cependant, nous ne garantissons pas la recevabilité de ce même corpus ou des résultats allant dans ce sens si nous nous décontextualisons de la sphère interprétative des Basà'á (*Koo*) et des Manguissa (*Mevungu*). Dans l'évocation de la multiplicité sémantique et fonctionnelle du sein, nous en sommes arrivée à un aspect non visible, ce qui nous renvoie à un caractère, à la fonction latente du ventre et de l'utérus pour assurer une croissance à l'enfant. La fonction manifeste quant à elle se met plus en place lorsque l'enfant est hors du sein maternel et là il est vu de tous et peut par conséquent participer à son éducation et à la formation de sa personnalité groupale ou de base. A la suite des seins, nous nous pencheronsle nombril.

IX.2.3. Le nombril

Le nombril est une cicatrice externe du cordon ombilical qui a été coupé. Le cordon ombilical est le lien qui unit la mère à son fœtus aussi bien sur le plan alimentaire que du partage des nutriments nécessaires au bon développement du bébé. Ce cordon ombilical permet à la mère de créer un lien particulier avec son enfant. L'emploi du mot nombril dans les phrases dénote une certaine centralisation, une focalisation qui revêt une importance particulière par rapport aux autres autour de lui, car il est dit être au centre de tout. La symbolique du nombril après coupure du cordon ombilical est importante, mais au-delà de ce dernier, il y a un rituel autour de l'enterrement du cordon ombilical du nouveau-né, car c'est une partie de l'enfant mais un peu des deux parents ; ce qui implique qu'à partir d'un bout de cordon ombilical on a l'individu, ce qui introduit le principe du micro/macro. A travers ce principe de micro/macro, nous voyons qu'à travers le microélément nous avons la macro-personne. En gros, le micro condense, capitalise l'aspect macro en son sein en le miniaturisant, ce qui ne réduit en rien la consistance du sacrum. Le nombril est aussi perçu comme ce qui au milieu, qui cristallise les attentions mais cette concentration d'attention est paradoxale car en plus du fait qu'il se veut au centre il ne peut pas vivre en autarcie, il vit en interaction, en interdépendance avec les autres organes tels que l'utérus puisque c'est dans ce dernier qu'est logé le fœtus à nourrir. La centralité veut aussi dire que tous les côtés convergent vers le centre, de gauche à droite, du haut vers le bas, même s'il s'agit de créer des formes cycliques ou spirales de l'extérieur vers l'intérieur ou de l'intérieur vers l'extérieur ils convergent tous vers l'épicentre qu'est le nombril. sur une représentation qui montre clairement qu'en transférant la spirale inscrite sur le dos de

l'escargot vers le ventre de la femme, nous voyons clairement le début de la spirale qui est à l'extérieur, sous les seins prendre de la densité en incluant tout l'abdomen et l'utérus pour finir sa course en son centre, ce qui a inspiré une théorie qui est celle du nombrilisme qui se comprend selon le dictionnaire Larousse comme une attitude narcissique, une tendance à tout ramener à sa propre personne.

IX.2.4. Le vagin et l'utérus

Un bon nombre si ce ne sont toutes les littératures et auteurs ayant travaillé sur les rituels féminins dans les univers culturels basà'á et manguissa sont unanimes pour dire que les rituels féminins *Koo* et *Mevungu* font participer les organes du corps humain en général et le vagin et l'utérus en particulier. Ils sont tous d'accord pour dire que le vagin de la femme a un pouvoir ; et que l'utérus a également un pouvoir. Quel pouvoir a réellement le vagin de la femme ? D'où le vagin de la femme tire-t-il son pouvoir ? Comment se manifeste ce pouvoir ? Autant de questions qui fondent notre démarche dans cette partie du travail. Comme nous l'avons dit dans le chapitre sur l'état du débat et le cadre théorique, nous fondons la compréhension des pratiques culturelles sur une explication mythologique, et une interprétation soumise aux principes de l'épistémologie africaine qui notons le vont également structurer l'« ordre vécu » tels qu'explicités par les mythes.

Partant sur cette base, nous avons convoqué au chapitre sept (07) un texte mythologique de Severin Cécile Abega dans lequel nous avons extrait un récit génésiaque sur les origines des associations secrètes d'une part et du *Mevungu* d'autre part. Cet exposé met l'accent sur la prégnance du vagin dans les rituels féminins, mais met également et surtout un point d'honneur à montrer la place non négligeable du vagin dans la consolidation de ce mythe mais également sa transplantation dans la quotidienneté rituelle chez les Manguissa. Nous ne reviendrons pas sur le texte en entier, mais sur des parties saillantes ou apparaissent le contenu sur le vagin. Il est clairement mentionné qu'à la base a été attribué au père d'Evu Mana Bodo le sac de la connaissance et c'est ce sac qu'il avait dérobé à son père, avant d'aller se réfugier dans la forêt ou une parente à lui est venu l'a convaincu d'en sortir afin de le ramener au village. Pour transporter *Evù*, il exigea de la femme d'être logé de manière spécifique dans son utérus. Mais peut-on aller à l'utérus sans passer par le vagin ? Ou il y a une possibilité par voie orale ? Mais dans ce cas Evu Mana Bodo lui demande de s'asseoir à même le sol et d'écartier les jambes pour qu'il puisse entrer mais pas sans son sac de connaissance. Ce qui nous conduit donc sur la piste

du principe du macro-micro selon lequel le sac du savoir en entrant même si dans un premier temps il ne devait pas définitivement y demeurer mais toujours est-il que l'aura qui se dégage de ce sac s'imprègne à la paroi vaginale, au couloir vaginal qui mène à l'utérus et à l'utérus même.

Plus bas dans le texte, nous retrouvons Evu Mana Bodo confronté à la méchanceté des hommes qui ne veulent pas qu'il sensibilise le peuple sur ce qui est bien ou pas et lorsque ce dernier va se sentir menacé malgré ces pouvoirs mystiques, ce dernier va aller se réfugier dans le ventre de sa parente alors qu'il est mentionné quelque part qu'il pouvait prendre n'importe quelle apparence. Par la suite, las de toutes ces tractations Evu Mana Bodo décide de rentrer dans la forêt cette fois-ci sans son sac qu'il laisse définitivement dans l'utérus de la femme. Il y a une précision qui vaut la peine d'être relevée car, lorsqu'Evu Mana Bodo dit à la femme que tout enfant qui naîtra de son sang aura un peu de la connaissance contenue dans ce sac de savoir. Tomberons-nous dans l'empirisme en disant que c'est parce que la femme porte un enfant et pas l'homme que nous dirons que la femme a un pouvoir et pas l'homme ? Mais ce dernier lui aussi par sa semence procréatrice (sperme) participe à ce chef d'œuvre de maternité.

Si nous comprenons bien, à la base la femme était un être de tout ce qui est ordinaire, c'est sa rencontre avec Evu Mana Bodo qui fait basculer la donne. Ainsi, il est clair que le pouvoir dont il est fait mention ici est un pouvoir conféré par la mise en contact avec un sacrum, ce qui est différent d'un pouvoir « naturel ». S'il faille que nous classions les organes et orifices en termes de primauté de symbolisme et de contenance du pouvoir, nous serons tentées de dire que le réel pouvoir de la femme se trouve au niveau de l'utérus parce qu'étant le centre de résidence du sac du savoir, la fixation sur le vagin est justifiée car étant la porte d'accès à ce sacrum, à moins que dans nos sociocultures l'entrée ou le gardien de l'entrée joue un rôle plus parlant que le propriétaire de la résidence, quoique ce ne soit pas une piste à ne pas négliger. Car dans les rituels du *Koo* et du *Mevungu*, il est question que chaque membre fasse le tour de la néophyte et chacune lors de son arrivée en face de cette dernière d'un geste de la main lui envoie de l'énergie dans le vagin. La néophyte ayant les pieds écartés reproduit la position de la parente d'Evu Mana Bodo lorsque cette dernière voulait recevoir ce dernier.

Le gardien qui est le vagin s'il faille que nous prenions cette illustration est le premier et le dernier contact avec le monde extérieur ; en un mot, le seul rempart qui sépare le monde extérieur du propriétaire de la maison qui est l'utérus, pour ainsi dire qu'étant le protecteur de la porte d'entrée il n'est tout à fait normal voir primordial que ce dernier soit « chargé » de tous les rituels de protection, de blindage, de stratagèmes pour repousser l'ennemi. Si le vagin est l'ancre de la protection dans son rôle tutélaire de l'utérus et si la majorité des rituels repose sur ce

transfert de compétence de protection de par le vagin et de fertilité par l'utérus, il est compréhensible que la fonction régaliennne de ces rituels soit en priorité axée sur la protection du village, des individus et sur la fertilité des humains et de tous les règnes environnants, etc.

IX.3. LE SYMBOLISME AUTOUR DES COMPORTEMENTS ET DES POSITIONS

La parole a un rôle à jouer, elle est détentrice d'un pouvoir à la fois de création et de destruction en fonction de l'usage et de la polarité à elle attribuée. Mais dans certains rituels féminins, le silence est prédominant et laisse place à une démonstration gestuelle et comportementale qui a une grande part dans l'analyse des symbolismes. Ce sont les aspects de cette délicatesse gestuelle à laquelle elles joignent la méditation silencieuse, avec pour accompagnement des mimiques mélodieuses à la place des chants.

IX.3.1. Le silence (rester silencieuse)

Le silence est un état externe et interne d'absence de bruit. Le silence ou le fait de rester silencieuse est une attitude prisée et recommandée en tant que membre d'une consoeurie que ce soit le *Koo* ou le *Mevungu*. Les consoeuries exclusivement féminines ont longtemps été comparées à l'armée à cause de son respect de la hiérarchie, mais aussi des instructions données sous peine de sanctions ou d'exclusion temporaire. Le silence ne concerne pas seulement une catégorie de personnes à savoir le néophyte, les membres n'ayant pas gravi des échelons mais aussi les membres de rang élevé.

Lorsque les cérémonies de tout ordre concernant la consoeurie sont programmées, il y a un membre délégué par la consoeurie pour jouer le rôle de communicatrice. Ce poste ne peut pas être attribué à n'importe quel membre. Il s'agit là d'un membre dont l'ancienneté est avérée, loin d'être d'une éloquence extraordinaire, cette dernière parle avec beaucoup de tact, de sagesse en utilisant des proverbes, car partageant des « allants-de soi » avec la reine mais surtout en communion avec toute la consoeurie sur ce qui est connu de tous en termes de ce qui doit ou pas être dit en public. Si ce sont les cérémonies qui ne concernent que la consoeurie, la communication est plus dans l'exhortation, l'enrichissement et la consolidation des acquis, le partage des expériences, etc. Mais lorsque ces cérémonies sont jointes avec celles des manifestations masculines, il s'agit de prendre la parole lorsque le chef de la consoeurie masculine la lui donne, parce qu'elle représente toute une consoeurie, elle doit savoir comment prendre la parole dans une attitude de soumission et de respect envers ces pairs et les hommes.

Elle doit savoir quoi dire (le sujet de la séance ou un sujet précis), où le dire (un lieu stratégique ou elle permet apercevoir tout le monde), comment le dire (les mots, expressions et concepts triés sur le volet), pourquoi le dire (les raisons de cette prise de paroles), et quand le dire. Mais avant le silence est de marbre. Nous dirons de ce fait que dans le cadre du sacré initiatique féminin, le silence est :

- un signe d'humilité que d'écouter sans parler, sans couper la parole que ce soit à un aîné, un cadet, son mari, ses enfants, un vieillard, etc.
- un signe de domination car lors des initiations, il est formellement interdit à la nouvelle initiée de parler même si une question lui est posée une question, ses autres sens sont mis en éveil ;
- une attitude de méditation constante entre soi-même, avec son sacrum interne, l'écouter afin qu'il nous guide ;
- c'est aussi un moyen constant d'être en contact avec les sphères élevées en condensant ou en contenant de l'énergie, car ouvrir la bouche est une dépense d'énergie et un moyen de ternir son aura dans certaines situations ;
- le silence est dans certains cas communion avec la nature lorsque la procession est faite en forêt et que la permission est demandée aux esprits de la forêt d'emprunter leur espace vital pour la cérémonie ;
- un signe de maturité car ne plus parler pour parler, c'est-à-dire gaspiller la parole et l'énergie. Utiliser de manière efficiente la parole, ainsi le schéma suivant est préconisé dans les cours théoriques et pratiques tel savoir quand parler, comment parler, où parler, pourquoi le dire, pour quels effets, etc. Il en est de même et surtout pour la femme mariée, son attitude envers son mari, ses enfants, ses sœurs, ses belles-sœurs, ses beaux-parents, ses aînés, etc. Les jeunes filles qui ont grandi à l'école des consoeuries féminines dans ces univers culturels même si ces dernières n'ont pas été initiées savent se taire quand il le faut et parler quand c'est nécessaire ; car même face à un problème, il n'est pas question de chercher le coupable, mais d'apaiser la situation même s'il faille demander les excuses quand elle n'a pas tort, mais va attendre le bon moment pour faire comprendre à son époux que le comportement qu'il a eu n'était pas digne de lui. Si ce dernier ne veut pas comprendre raison, *elle va soulever le kaba et jeter à l'intérieur et continuer comme si de rien ne s'était passé* (Nsoo, entretien du 15/01/2020 dans la case d'initiation à Nyanon). En réalité le silence est soumission, mais pas que car cette soumission est pouvoir et permet à la femme d'être au centre de tout ce qui se passe dans son foyer et dans son entourage. Mais il faut noter ici que

c'est le silence associé à une attitude et une altitude sur le plan spirituel qui donne droit au pouvoir dont nous parlons dans ce travail.

IX.3.2. La position assise à même le sol les jambes écartées

Le sol, la terre peu importe le nom que nous donnons à cet élément, toujours est-il qu'il joue un rôle non négligeable dans les rituels, aussi bien lorsque nous recueillons ses résidus, les résidus tombaux de nos êtres chers afin de réaliser quelques rituels personnels et familiaux, la poignée de terre d'un lieu précis pour aller traiter en cas de maladie, ou pour aller féconder lors d'un rituel de fertilité ne pouvant porter l'espace tout entier, etc.

La terre actualise également et surtout un rôle de dépotoir, c'est-à-dire un endroit où est reversé tous les déchets d'utilisation quotidienne et potentialise une source d'énergie tellurique utilisée dans les rituels féminins lorsque ces femmes font appels à toutes les forces de la nature. Étant donné que c'est la terre qui nous accueille et nous soutient, elle est donc la base, le socle d'appui de notre existence et par conséquent des rituels. La terre nous donne à manger avec les produits agricoles et d'élevage. En dehors de cette tendance d'apport manifeste de la terre sur les domaines que nous venons de citer, les érudits de quelques sociétés secrètes sont conscients du rôle latent que joue la terre dans l'acquisition, l'entretien et l'évolution de leurs pouvoirs. La terre est un élément commun que partagent tous les peuples étudiés bien qu'ils le nomment différemment, mais sont tous d'accord que la terre symbolise :

- le sacré, le divin car c'est la demeure d'une partie des entités qui alimentent son pouvoir ;
- la création, le renouvellement, car au fur et à mesure des cycles la terre se meure mais surtout renaît de ses propres cendres ;
- la régénération des énergies, car elle vide le mauvais substrat énergétique et le remplace par une essence nouvelle, c'est la raison pour laquelle le contact permanent avec ces forces est nécessaire cela peut se faire pieds nus, en tenue d'Eve, l'essentiel étant que la partie citée ou voulue par l'individu soit directement en contact avec la terre.

Partant de cette réalité, nous pouvons aisément associer la station assise des femmes assises avec la terre. C'est un schéma qui relève d'un processus, les femmes de ces consoeuries sont pieds nus et font des mouvements cycliques en tapant les pieds fortement à même le sol comme pour réveiller ceux ou celles qui dorment sous terre et leur dire que les cérémonies ont commencé et demander leur aide et participation. Pour d'autres ces gestes sont une forme de

purification, une manière de se décharger de la crasse et de réveiller les éboueurs souterrains afin qu'ils l'acceptent et le transforment en source nouvelle. Si nous prenons le cas de la position assise c'est-à-dire les fesses de la femme à même le sol, son vagin légèrement en hauteur de manière perpendiculaire, ce même vagin est en contact avec le sol lorsque cette dernière se penche les jambes écartées et le front au milieu des jambes et voulant toucher le sol. De prime à bord la forme géométrique qui est observée est le triangle avec comme sommet l'entrée du vagin et comme base l'extrémité des pieds, cela montre que bien que ces parties sont différentes elles se complètent et qu'à cet instant précis le vagin est la source qui alimente les pieds, et les pieds. Cette partie est en même temps la clé qui permet l'accès au sacrum acquis pendant la cérémonie d'initiation. Revenons maintenant aux fesses et au vagin, ici aussi les fesses sont la base, mais la terre et le vagin partagent les mêmes symboles créatrices, nourricières, de fertilités mais la terre est plus ancienne et participe à l'alimentation et à la consolidation d'un vagin qui de par les rituels se verra « boosté », « chargé par la contribution de chaque membre qui vendra à tour de rôle donner un peu de sa force à la nouvelle initiée, c'est cette association plus la sienne qui constituera la base de sa formation initiatique » (Kounou Ngonou Bernadette Entretien du 31/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga). C'est sur cette suite que nous introduirons la révérence faites aux parties génitales.

IX.3.3. La révérence aux parties usées dans le rituel

Considéré comme le passage d'un état à un autre, d'un statut de profane à celui d'initié, l'initiation introduit l'adhésion à la consouerie ; celle-ci est synonyme d'acceptation, et qui dit acceptation dit partage des secrets, arcanes, bref des allants-de soi qui permettront d'améliorer la connaissance en soi du membre, mais aussi va permettre à cette dernière de gravir les échelles d'une ascèse confrérique. Lors de ce passage, sont apprises à la femme la maîtrise du sacrum qui la caractérise en tant que femme et ceci passe par la connaissance dans les moindres détails de son anatomie. En parlant d'anatomie, nous faisons référence à ce qui la distingue de l'homme à savoir les seins, la vulve, le vagin et l'utérus. Ces organes ne sont pas choisis au hasard sinon nous aurions fait le recensement des autres organes qui ne sont pas moins importants dans le fonctionnement du corps humain. La particularité de ces organes et le choix de ces derniers dans les rituels féminins résident dans le fait qu'un ancrage mythologique les entoure en tenant compte des récits mythologique d'Evu Mana Bodo chez les Beti et celui de Mbanj chez les Basà'á. Dans ces récits, il est mentionné à des endroits le rôle d'ouverture de la vulve et du vagin, du rôle de cachette en période de crise de l'utérus, la fonction nourricière des seins, etc.,

c'est ce macro type mythologique qui ont donné naissance à des prototypes rituels. C'est le même schéma originel qui est reproduit en temps et en espace dans les consoeuries actuelles. La révérence aux parties et pas que génitales est une façon de reconnaître leur pouvoir après avoir été « chargé » au moyen des arcanes et « vacciné » pour se protéger des attaques extérieures car l'organe vaginal joue le rôle de forteresse, de barrière protectrice pour soi-même au travers du liquide qu'il sécrète. Il en est de même pour l'utérus parce qu'étant une famille dans laquelle les femmes sont censées tout partager et sachant qu'il y a des combats que seuls les initiées qui ont passées certaines étapes peuvent mener, et lorsqu' au front c'est un peu difficile, les combattantes peuvent choisir de se replier dans les utérus de celles qui sont restées histoire de se reposer et de se ressourcer en prenant une part de celles qui ne se sont pas dépensées au combat. A la suite du respect attribué aux organes utilisés pendant les rituels, nous verrons celle attribuée aux couleurs.

IX.4. LA SEMIQUE CHROMATIQUE

La prégnance des couleurs dans le paysage rituel nous interpelle à creuser afin de trouver le symbolisme qui se cache derrière cette palette chromatique, pourquoi choisir certaines et pas d'autres ? Nous verrons tous ces détails. Nous débuterons notre exploration avec la couleur rouge.

IX.4.1. Le rouge

Le rouge dans les rituels féminins se résume en un pagne de couleur rouge, une étoffe fine, un foulard. Il ne se porte pas tout le temps comme c'est le cas pour le blanc. Il est porté pour des occasions spéciales, lorsque les femmes vont livrer un combat, c'est ainsi que dans le cadre des rituels les femmes des consoeuries associent le rouge au danger et au combat. Sa couleur est remarquable à distance, c'est également la couleur du sang et de l'apaisement par les sacrifices des animaux aux divinités. Dans d'autres cas encore comme celui des rituels d'initiation de passage d'un grade à un autre, tous les membres sont habillés en blanc, seules la reine et les matriarches de rang élevé sont vêtues de rouge, c'est la raison qui nous pousse à dire que le rouge peut aussi être comprise comme la couleur du pouvoir et de la souveraineté comme le soutient: *«La couleur rouge aussi fait partie des couleurs prisées lors des rituels de combat, où il faut des hanter un domicile, déposséder un individu, etc., ici ce ne sont que les femmes d'un rang supérieur qui y participent. Il y a aussi la couleur naturelle de la peau sans vêtement*

qui est mêlée à ce mélange ni même d'un vêtement. (Kounou Ngonou Bernadette Entretien du 31/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga).

Le rouge peut aussi dans ce cas être synonyme d'un niveau élevé d'érudition, de sagesse, d'expérience acquise, de connaissance et de science secrète acquise après avoir peiné pour arriver à au dernier stade confrérique, les multiples rituels de passage, de révélation de tout ce qui est caché et ne peut être révélé qu'à ceux qui ont bravé les épreuves aussi bien dans la consoeurie qu'individuellement. Le rouge dans les cas précédents actualise le danger et potentialise dans le domaine culinaire et cosmétique un élément aux vertus de purification et de sanation s'il faille mettre en avant le multisymbolisme aussi bien dans l'univers culturel basà'á, manguiassa que bamoun. Le rouge renvoie à une multitude de sens et de symbolisme bien qu'étant dans la même sphère communautaire, nous verrons l'endo sens du rouge par l'entremise de l'huile rouge, de l'oignon rouge et du kaolin rouge dans le domaine alimentaire et même cosmétique plus bas. Après le rouge, nous passerons à une couleur verte.

IX.4.2. Le vert

Le vert est la couleur prédominante dans les rituels féminins si et seulement si les rituels sont performés dans la forêt car, il faut rappeler que les rituels ont deux moments à savoir une forêt et dans les cases emménagées et usées uniquement pour les cérémonies de cette organisation. Ce qu'il faut noter est que ce n'est pas parce que ces rituels sont performés dans une case qu'ils sont moins efficaces que ceux matérialisés dans la forêt car, à ce moment la case des rituels peut se proposer en prototype de la forêt donc en sanctum de la consoeurie, les femmes vont ramener une partie de la forêt dans la case. Le vert comme nous l'avons dit dans ce contexte symbolise la forêt et tout ce qu'elle abrite à savoir les feuilles, les arbres, les cours d'eaux, les animaux, etc. Il faut préciser que la forêt est en constant changement, renouvellement en fonction des saisons ; ainsi pendant la saison sèche, période pendant laquelle les rituels sont les plus effectués, les arbres perdent leurs feuilles pour se régénérer avec la saison de pluie qui laisse naître et croître une nouvelle vague de plantes, c'est un éternel recommencement, renaissance en fonction du cycle continu de la vie qui se renouvelle sans arrêt, il en est de même pour les cours d'eaux qui ne sont pas stagnant, ils coulent et laissent tout le temps place à une nouvelle vague d'eau ainsi de suite. Vu sous cet angle nous dirons que le vert symbolise la nature, l'harmonie, le recommencement, la renaissance, la croissance.

Restant toujours dans le multisymbolisme qui caractérise les objets et artefacts culturels dans leur élasticité à ne pas se contenir dans une polarité pour toujours, le vert n'échappe pas à cette règle car en plus de tout ce qui a été dit plus haut le vert symbolise la bonne santé comme nous l'avons constaté avec l'incorporation du vert dans l'accommodation des mets des univers culturels étudiés. C'est le cas chez les Basà'á avec les feuilles vertes de menthe, de basilic (sima) ou encore de feuille de maniguette que l'on ne saurait omettre de mettre dans le *Mbongo*, ou des feuilles vertes de *kpem*, de *zò ò m*, ou d'*okok* chez les Beti ou alors du *djàpcheu* chez les Bamoun. Ici ce vert actualise la vitalité et potentialise la bonne santé, la vie car l'alimentation devient un médicament pour renforcer les articulations et autres organes dont la survie dépend de l'alimentation.

Le vert est aussi présent dans les décoctions à boire à se purger pour se soigner dans un processus thérapeutique dont les préalables ont été établis par la recherche de l'origine de la maladie (observation des symptômes et divination par des supports de divination maîtrisés par ces prêtresses) ensuite la classification du mal dans une catégorie connue ou nouvelle en fonction de la symptomatologie présentée. Lorsque tout ce préalable est fait et l'ordonnance remise au malade, la consommation des décoctions, l'administration des purges, l'exigence des vaccins lorsque le cas est assez sérieux, ou juste des bains de purification, etc., devient un impératif. Tout comme le vert, le blanc a une place non négligeable dans le sacré initiatique féminin.

IX.4.3. Le blanc (les graines de courges, les arachides, vin de palme)

Le blanc est une couleur employé dans les rituels féminins sous toutes les formes possibles aussi bien en terme vestimentaire qu'alimentaire, de boissons après l'acte commensal ou de libations pour les ancêtres, ou même pour les bénédictions en crachant un peu sur les mains de la prêtresse qui est chargée d'apprêter la nouvelle initiée bien entendue cette boisson est mêlée aux crachats et nous avons vu plus haut le rôle de la salive en général et dans les rituels en particulier comme nous l'explique Kounou Ngonou Bernadette (Entretien du 31/01/2020 dans la forêt à Nkol-Elouga.)

Le blanc est généralement utilisé pour la catégorie des nouvelles initiées, elles sont enduites de kaolin blanc pas du rouge, étant donné qu'elle reste plusieurs jours sans se laver, ce kaolin protège leur peau et la rend plus éclatante et douce pour le jour de la présentation ou sortie officielle. En plus du kaolin, elles sont vêtues d'étoffe blanc nouée soit au niveau de la poitrine juste au-dessus des seins, soit au niveau des reins

dans ce cas cela signifie que des soins leurs sont administrés au niveau du tronc, soit sur les seins, soit sur le ventre, car elles sont dispensées de tout sous-vêtement.

Le décryptage du corpus de cette prêtresse du *Mevungu*, il en ressortira quelques éléments interprétatifs qui nous aideront à voir plus clair. Ainsi nous aurons :

- ✓ *Le blanc est généralement utilisé pour la catégorie des nouvelles initiées* : si nous considérons que dans la consoeurie féminine, les nouvelles initiées quittent une certaine « innocence » pour un niveau d'érudition qui nécessite des sacrifices mais est sous-tendu par des interdits et recommandations liés à la consoeurie et à sa condition de femme, à son corps, son éthique et sa morale, etc. En gros, sur ce passage, nous pourrions dire que le blanc est synonyme de changement, de passage d'un état à un autre.
- ✓ *elles sont enduites de kaolin blanc pas du rouge* : ici la précision n'est pas à négliger le blanc pas le rouge car nous l'avons précédemment dit que le blanc est synonyme d'un nouveau départ, une nouvelle vie rien à voir avec le symbolisme qui accompagne le rouge. D'une autre part, le blanc implique une relation avec les autres éléments de la nature sachant que le kaolin est d'ordre minéral et ne se limite pas qu'aux humains en général mais aussi aux femmes des consoeuries en particulier. Continuons notre analyse ;
- ✓ *étant donné qu'elle reste plusieurs jours sans se laver, ce kaolin protège leur peau et la rend plus éclatante et douce pour le jour de la présentation ou sortie officielle.* : nous savons tous que rester plusieurs jours se laver est sur le plan hygiénique un accumulation de la crasse sur la peau, cela a tendance à assombrir la majorité des personnes le faisant et à leur donner une odeur corporelle insupportable ; mais il en est autrement dans les consoeuries car cette pratique est répandue lorsqu'un individu est blindé, vacciné, il lui est recommandé de ne pas prendre de douche mais de faire sa toilette, se brosser les dents ceci afin que l'eau du bain n'anéantisse pas les décoctions appliquées sur le corps et pour que ces dernières pénètrent en profondeur dans le corps et aient le temps de faire effet. Pour pallier aux indispositions hygiéniques liées au fait de ne pas se laver, les femmes ont trouvé une parade à savoir l'application du kaolin blanc. Ainsi nous verrons que dans un même environnement rituel le blanc qui a symbolisé le changement plus haut joue le rôle de protection corporelle et d'entretien de la beauté féminine. Notre interprétation ne s'arrête pas à ce niveau ;

- ✓ *En plus du kaolin, elles sont vêtues d'étoffe blanc nouée soit au niveau de la poitrine juste au-dessus des seins, soit au niveau des reins dans ce cas cela signifie que des soins leurs sont administrés au niveau du tronc soit sur les seins, soit sur le ventre, car elles sont dispensées de tout sous-vêtement : ici il est question d'un élément qui a participé aux dynamiques à la fois internes et externes qui se sont opérées dans les rituels féminins car avant l'arrivée des leucodermes les rituels se faisaient en tenue d'Eve parce que la nudité a un pouvoir. Le port d'une étoffe pour recouvrir le corps de la nouvelle initiée peut-être, être compréhensible dans des cérémonies publiques mais il n'en devait pas être pareil les cérémonies privées qui n'admettent que les membres de la consœur. Bien que ce soit une partie de la cérémonie qui se fait avec ces étoffes, on note un aspect dilué par des emprunts, apports extérieurs, bien qu'une organisation ne puisse vivre en autarcie dans un monde en perpétuelle mutation. La préoccupation est la qualité des objets et pratiques empruntés, et de savoir s'il y a adéquation, homogénéisation avec les autres éléments déjà existants aussi bien en termes d'artefacts et de mentifacts. D'un autre côté, si ces jeunes initiées sont dispensées de vêtement et de sous-vêtement, le seul vêtement qu'elles arborent est le blanc sous forme d'argile d'où le caractère de la pureté lié à une essence ontologique qui est la nudité originelle.*
- ✓ le blanc tel que pris dans les graines de courges, ces dernières sont utilisées pour les rituels de fertilité, car elles sont expansionnistes, doublent de volume après cuisson c'est ce transfert qui se fait chez la femme qui est infertile soit par absence consécutive d'ovules ou ses ovules sont pas en bonne santé. Le blanc va donc représenter la fécondité, le volume, la création, etc. Il en est de même pour les arachides qui ont le même rôle peut être dans des circonstances et contextes différents. Le blanc est aussi la couleur des divinités car plusieurs fois en dehors du whisky utilisé comme libation, le vin de palme est au commencement et à la fin de chaque rituel tant pour appeler les divinités que pour les remercier et les renvoyer.

Après la recherche sémique sur les éléments chromatiques en rapport avec les rituels, l'alimentation et le cosmétique, nous verrons en quoi consiste un habillement adéquat pour un rituel et quel est l'endo sens qui s'en dégage.

IX.5. LA SYMBOLIQUE DES VETEMENTS PENDANT LES RITUELS FEMININS CHEZ LES BASA'A, MANGUISSA ET BAMOUN

Les vêtements que les femmes des regroupements familiaux et confrériques différent que nous soyons dans les univers culturels basà'á, manguiSSa ou bamoun. Ainsi nous aurons les Kaba dans les deux premières sociocultures, tandis que les Bamoun se pareront de pagne. C'est sur le pan vestimentaire nous nous appesantirons, c'est-à-dire le symbole qui se cache sur le fait pour la femme d'être recouverte jusqu'aux pieds, si besoin même de trainer au sol afin qu'aucune partie du corps humain ne soit exposée ceci dans le cas des cérémonies publiques ; ce qui n'est pas le cas pour les cérémonies privées car à ce moment l'état se resserre vers un retour aux origines avec une tenue qui sied aux modalités de communion avec la nature.

IX.5.1. La symbolique de l'accoutrement dans les rituels féminins publics dans les univers culturels basà'á, manguiSSa et bamoun

Comme nous venons de le dire, il est question pour les femmes des consoeuries initiatiques de couvrir entièrement leur corps d'abord parce que le corps de ces dernières peut dans certaines situations être perçu comme moyen de séduction, d'attraction et de distraction de l'assistance. Pour que l'assistance soit focalisée sur la gestuelle, les pas de danse, les paroles des chants exécutés par les femmes de ces différentes consoeuries il faut que le corps soit couvert. Comme nous l'avons plus haut en parlant des parties du corps de la femme qui entraînent dans la matérialisation des rituels en fonctions des buts à atteindre. Si nous ne comptons pas la tête, au niveau du tronc nous avons les seins dans les rituels de fertilité, le ventre et le nombril, l'un dans le rituel de coupure et d'enterrement du nombril ; l'autre dans les rituels de retour d'affection, de charme, d'envoûtement, mais surtout la médication des maladies infantiles. Plus bas nous avons la vulve, le vagin, les pieds, etc. Ces organes sont tout aussi importants les uns que les autres dans la vie quotidienne en général et dans les rituels en particulier et par conséquent doivent être le moins possible exposées au regard des uns et des autres. C'est en partie par respect, mais surtout par connaissance de l'effet que peuvent avoir ces organes consacrés sur le déroulement des cérémonies publiques parce que dans le public sont incorporés des gestes et paroles sacrés et parce que le visible de tous ne l'est pas sans une part d'invisibilité. L'apport du sacré ne se fait pas via le corps comme dans les rituels réservés aux initiés mais par la gestuelle et les chants qui ne sont pas dissociés de la parole. Le revêtement vestimentaire actualise ce qui est visible de

tous et potentialise la nudité pour un espace et période différente. Nous le verrons avec la symbolique qui tourne autour de la nudité de la femme.

IX.5.2. La symbolique du revêtement dans les rituels féminins privés dans les sociocultures basà'á, manguissa et bamoun

La nudité de la femme est le revêtement naturel de cette dernière dans des circonstances particulières et pas anodines. Cet état de la femme actualise à un moment donné la création, la vie, le renouvellement par l'acte de donner naissance dans cet état de nudité et potentialise le malheur ; ou encore actualise le malheur et potentialise la vie ou la bénédiction, ce n'est pas tant les parties qu'elle décide d'exposer qui produisent cet effet, mais les paroles et l'intention qui accompagnent ce geste. Pour ce faire il faut aussi que cette parole soit chargée et douée de vie. Toujours est-il pourquoi ce n'est pas une autre partie que la partie génitale de la femme, c'est parce que comme nous l'avons mentionné plus haut le vagin a reçu, ou encore le sacrum l'a traversé en micro quantité pour aller se loger en macro dans l'utérus de la femme. La nudité en générale et celle de la femme initiée en particulier est également synonyme d'origine, de rentrer à l'état originel de la création humaine, se rapprocher des divinités créatrices afin de mieux communier avec l'apparence sous laquelle ils nous connaissent mieux. La corrélation qui existe entre le corps nu de la femme initiée et la nature qui l'environne pendant les rituels est complémentaire bien qu'entre deux pôles contraires à savoir les humains, les végétaux, les minéraux, et le divin. Par nos offrandes, nos prières nous renforçons l'énergie des entités et eux en retour nous soutiennent pendant nos rituels mais surtout solutionnent nos problèmes. Pour certaines femmes de la consoeurie, la nudité de la femme dans cet espace de rituel, d'échange avec la nature et les divinités est synonyme de légèreté parce que nous nous débarrassons de tout ce que nous avons comme connaissance, elles deviennent comme des enfants. Il est surtout synonyme d'humilité et de soumission envers une forêt dont nous considérons ses habitants comme nos égaux car, elles ne peuvent pas avoir besoin de quelqu'un et penser lui être supérieur, c'est ce préalable qui est la première règle à internaliser afin de comprendre cette relation particulière entre la femme et la nature.

IX.6. LE SENS DU DEDANS QUI STRUCTURE L'INTERPRETATION DES FORMES GEOMETRIQUES QUANT A LA REALISATION DES RITUELS EXCLUSIVEMENT FEMININS DANS LES NICHOURS CULTURELS BASA'A, MANGUISSA, ET BAMOUN.

IX.6.1. Le cercle

Le cercle est présent dans la quasi-totalité des sociétés négro-africaines en général et ceux basà'á, manguissa et de l'Ouest du Cameroun, aussi bien dans le matériel utilisé, la disposition des membres lors des cérémonies, la gestuelle qui tourne autour de la figure du centre que la forme de terrain sollicité pour les cérémonies de toutes ordres. Ici, il n'est pas question de spécifier le type de rituel en fonction de la forme de l'espace emménagé. Dans la plupart des cas, le cercle est associé au nombre neuf (09) et donc significatif. Le cercle symbolise l'union, la communion, la totalité en un, la protection des uns et des autres à l'exemple des membres d'une consoeurie qui se réunissent lors d'un rituel, soudés contre toute attaque, faisant face à tout danger, se mettant ensemble pour appeler la déesse. Dans d'autres cas, le cercle est assimilé au soleil et si nous nous référons à la civilisation de l'héliocentrisme, le soleil au centre de la vie, Héliopolis/ la ville du soleil, le dieu Râ/Rê le dieu soleil, créateur de l'univers. *la forme ovoïde du principe de la création dans ce mythe sous-entend la rotonalité, considérée par les peuples dont il est question ici comme l'absolu. C'est pour cette raison que le cercle, tsingdzighe, apparaît comme la figure géométrique par excellence. Car, tout dérive de lui ainsi que l'attestent les propos de Grégoire Biyogo : « dzomassesse é ne tsingdzighe », c'est-à-dire « tout est cercle ».* (Abouna, 2017 : 223). Pour Paul Abouna, le cercle est synonyme de commencement, d'origine des textes cosmologiques avec *l'œuf de cuivre*, d'où l'évocation de la rotonalité qui rappelle le cercle. Si nous nous appuyons à cette dernière caractéristique du cercle associé au soleil et à la divinité, nous dirons donc que dans certains cas le cercle symbolise l'esprit qui créa l'univers, le cosmos, l'immuabilité d'une part, l'éternel recommencement de la création d'autre part, les origines, la création, la plénitude (le palier des dieux, divinités).

IX.6.2. Le triangle

Le triangle est une figure utilisée dans les rituels, la forme des cloches en métal, la forme du terrain, etc. Il symbolise :

- ✓ L'équilibre et la dignité ; équilibre comme la femme est l'équilibre de la famille et des rituels féminins, une sorte de maât sociétal. La femme sait être juste et sait punir quand il le faut. Elle est la base sociale, la vie du fait de ses rituels, etc.
- ✓ La stabilité d'un village, d'un foyer lorsque la femme est bien éduqué réside dans l'éducation des jeunes filles avant le mariage, des femmes mariées et des femmes âgées quant à la façon de transmettre le savoir acquis au sein de la consoeurie et en dehors.
- ✓ Il est le lieu de ressourcement pour les hommes, l'homme va se ressourcer, se cacher, revenir en homme neuf car le triangle dans ce contexte fait référence au vagin.

IX.6.3. Le carré

Du fait de ses quatre côtés, les espaces en forme carré sont pour la plupart du temps destinés aux rituels aux rituels d'initiation et de passage. Des vestales y étaient installées les yeux bandés en attente des instructions de leurs différentes marraines. C'est un lieu essentiellement féminin et sacré, avec le triangle la combinaison est trouvée entre la base, l'équilibre et le côté sacré.

IX.6.4. La spirale

La forme de la spirale est plus utilisée dans les rituels du *Koo* chez les Basà'á, elle symbolise entre autres l'origine, la création de toutes choses et les différents mouvements évolutifs de cette pratique culturelle mais aussi de la femme. C'est la raison pour laquelle les grades et contenus théoriques de la consoeurie *Koo Bodàa* sont fonction de l'évolution physiologique et sociale de la femme. Du coup, nous aurons des rituels et enseignements pour les femmes non mariées et sans enfants, des rituels pour les femmes mariées, pour les femmes mariées ayant des enfants, puis des femmes ménopausées, des femmes ménopausées ne partageant plus la couche d'un homme, etc. c'est ainsi que nous verrons donc les multiples symboles qui soutiennent la compréhension de la spirale, ainsi :

- ✓ Elle symbolise l'éternel recommencement venant de l'extérieur vers l'intérieur, c'est-à-dire qu'après la mort, il y a de nouvelles naissances, l'évolution de la femme de l'apparition des premières menstrues en passant par sa transformation physiologique, les nouvelles sélections, les initiations, les rites de passages, de fertilité, de protection, etc.
- ✓ Elle symbolise aussi l'androgynie (sexe féminin et masculin), dans le cas de l'escargot qui porte cette spirale et sa forme double en fonction de la lecture ; que nous commençons par

l'épicentre ou de l'extérieur vers l'intérieur ; sans oublier l'escargot porte et féconde ses propres œufs ; il en est de même pour la femme ne voyant plus ses menstrues.

✓ Elle symbolise aussi le dynamisme, l'évolution/régression, transformations, etc.

La spirale prend tout son sens lorsque nous parlons du ventre de la femme siège ou point d'atterrissage final ou de résidence permanente de l'entité. C'est ce foyer qui est comparable à un centre de commandes d'où sont distillés les effluves énergétiques. Ces émanations, exhalaisons, prennent sens au niveau du nombril pour la vue extérieure pour essayer de se faire une idée, longe et lubrifie le canal vaginal, revient vers l'abdomen et remonte vers le cœur et continue vers la bouche et cimente celle-ci et rentre terminer sa course dans son nichoir en respectant le chemin emprunté pour y arriver. La voie empruntée par cette essence n'est pas non plus obligée de compter le détour de l'ouverture vaginal car considéré comme l'accès par excellence de l'*evù*.

IX.6.5. Le losange

Il symbolise la prêtrise, la protection, le pouvoir dans certains cas car, elle est portée par les reines, les prêtresses les plus âgées qui vont performer les rituels les plus difficiles ou qui nécessitent une certaine expérience que même la reine n'a pas encore acquise. Nous ne saurions parler des figures géométriques sans toucher un mot sur l'aspect numérique des rituels féminins dans les univers culturels étudiés.

IX.7. L'ENDO SENS QUI FONDE L'INTERPRETATION DU COMPENDIUM NUMERAL DANS L'EXECUTION DE L'EXCLUSIVITE INITIATIQUE FEMININ CHEZ LES BASA'A, MANGUISSA ET BAMOUN

Ces nombres interprétés peuvent-être des heures, des nombres de tours dans la gestuelle ou même la performance du rituel. Ils peuvent aussi être décompte en termes de mouvement ou de parties du corps entrant en compte à ce moment précis de la cérémonie. Nous aurons :

➤ **Deux (02)**, comme nous avons pu le constater dans les univers culturels étudiés, les chiffres pairs autant qu'ils aient été pour la plupart attribués à la femme. Etant donné que deux est le plus petit de cette parité, il est donc considéré comme multiple des nombres pairs supérieurs à lui. Comme nous l'avons mentionnée plus haut et continuons de le dire, ces chiffres peuvent avoir une compréhension ou une symbolique autre que celle que nous donnerons ici,

mais les représentations que nous portons quant à ces chiffres sont contextualisées aux univers culturels étudiés et aux pratiques rituelles de ces consoeuries car délocalisés, ces chiffres n'auront plus la même valeur explicative et symbolique.

Revenons donc au chiffre deux (02) puisqu'il s'agit de lui symbolise dans le domaine du sacrum féminin l'androgynéité. Pour ainsi dire que la femme actualise la féminité pour garantir la descendance et ceci pendant qu'elle saigne encore et potentialise la masculinité lorsque les saignements s'arrêtent, ce qui peut vouloir dire que le principal aspect qui la reliait à sa condition de femme parmi tant d'autres n'est plus existant et de ce fait elle va désormais actualiser la masculinité et potentialiser la féminité. Ce dualisme qui existe entre le masculin et le féminin est nécessaire et complémentaire de la nature de la femme, de son évolution spirituelle, mais surtout de sa connaissance interne et de ses limites. Cette réalité est présente chez toutes les femmes, mais connue et usée par les femmes ayant subi une initiation car cet aspect de leur vie leur est explicité pendant leur initiation en mettant l'accent sur comment, pourquoi et ou user cette binarité. Perçue comme un avantage pour certains si elle est utilisée dans le cadre des actions allant dans le sens du social, du rayonnement social, mais peut se transformer en arme de destruction pour des actions antinomiques. Dans le prolongement du chiffre deux (02), nous aurons le nombre trois (03).

- **Trois (03)** est pour certaines la relation qui existe entre la consoeurie, l'environnement et les divinités. La consoeurie féminine est indépendante des autres consoeuries, mais dépendante des divinités qui leur donnent leur pouvoir, mais c'est la relation qu'elles entretiennent, le langage, la communication qui s'établit entre eux lorsqu'elles ont besoin d'un service, d'une écorce, d'une herbe, d'un toit, de s'alimenter, de se soigner, etc. Mais en retour il ne demande que le respect de son espace et des règles de son évolution et épanouissement tels que le non toxicité de son espace, le respect des cours d'eaux et le non utilisation des produits néfastes à l'environnement. Dans le souci de montrer la suite logique qui existe entre ces deux nombres, nous avons mis en exergue le symbolique du chiffre quatre (04) dans les univers culturels étudiés.

- **Quatre (04)**, l'attribution des chiffres pairs en général et de 4 en particulier tirent leur attribution aux parties couplées présents sur le corps de la femme qui ont un impact ou jouent un rôle précis dans la quotidienneté de cette dernière, dans la performance des rites ou même dans la gradation dans la consoeurie.

D'aucuns pensent que la classification est toute faite le chiffre 4 équivaut à deux (02) seins et deux (02) lèvres vaginales sans tenir compte de la précision de celles internes ou externes car peu visibles mais les femmes peuvent le sentir, le palper pendant leur toilette ou nettoyage. D'autres femmes par contre y voient deux (02) lèvres vaginales externes et deux (02) lèvres vaginales internes. Comme on a l'habitude de dire, jamais deux sans trois, nous verrons éminemment la sémique qui n'est pas des moindres et qui entoure le chiffre sept (07)

➤ **Sept (07)**, deux univers culturels étudiés que sont les Manguissa et les Bamoun mettent un accent particulier sur le chiffre sept. Chez les Bamoun, ce nombre s'emploie aussi bien concernant les femmes que les hommes (consoeurie des sept notables et des neuf notables). Dans le cadre de la consoeurie féminine du *Mevungu*, les femmes de cette consoeurie pour tout ce qui concerne un rituel de quelque nature que ce soit, indique à la femme de la faire sept fois aussi bien dans la gestuelle que dans la répétition des mantras. Si c'est un rituel en couple, son conjoint répète le même geste ou les mêmes paroles neuf fois. C'est ainsi que nous sommes arrivés à la conclusion selon laquelle, le chiffre sept est celui de la femme et le neuf celui de l'homme.

Si nous nous prêtons au jeu de la décomposition du chiffre 7, nous verrons que nous pourrions utiliser plusieurs probabilités :

- ♦ $4+3$; ici nous retrouvons un chiffre pair qui est 4 et comme nous l'avons dit plus haut est représentatif de la femme, et si nous analysons par analogie et disons 3 représente l'homme de par son appareil reproducteur à savoir deux bourses et une verge. Si nous nous arrêtons nous reviendrons sur le principe de noéticité en montrant la part d'homme en la femme. Nous pouvons avoir un autre schéma.
- ♦ $5+2$; ici aussi nous avons un mélange de chiffres pairs qui correspondent à la femme et impair à l'homme que nous pourrions repartir comme suit : cinq (deux bourses, une verge, deux pectoraux) et deux (ça peut être la paire de seins, ou les deux grandes lèvres vaginales). Dans les deux scénarios, nous retrouvons une polarité masculine et féminine qui cohabite, s'entremêlent malgré une opposition qui se veut spongieuse, perméable, etc.
- ♦ $6+1$; le chiffre six ici peut inclure (deux lèvres vaginales externes, deux lèvres vaginales internes, deux seins) et un (le pénis de l'homme)

Etant donné que le chiffre 7 est ici attribué à la femme, nous pouvons dire dans chaque femme initiée, il y a une part de masculinité qui prendra le dessus lors d'un rituel de passage aussi bien spirituel que physiologique. A la suite de sept, nous aurons le chiffre neuf (09).

➤ **Neuf (09) :**

Le chiffre neuf (09) est le summum en terme de numérologie des ancêtres et de ce fait, il lui est attribué plusieurs adjectifs dont la pertinence a été observée soit en concordance avec les textes génésiques ou les multiples expérimentations de nos devanciers. Ainsi nous aurons la symbolique du chiffre neuf comme la plénitude, le divin, le sacré, l'ordre, la création, la perfection, l'univers, le cosmos (*mbok*), la sommité et la complétude. Cependant, il y a un aspect numérique qui concerne les heures de la journée ou de la nuit qui sont propices à la réalisation des rituels.

IX.8. LES CHIFFRES LIES AUX HEURES DE MISE EN ŒUVRE DES RITUELS FEMININS DANS LES ENDOCULTURES BASA'A, MANGUISSA ET BAMOUN.

Parlant des heures qui précèdent le commencement des rituels, il y a parmi ces heures qui revêtent une symbolique particulière qui déterminera la suite des rituels. Ainsi, nous avons :

➤ **Vingt-deux heures (22h)**

Cette heure est l'une des heures cruciales car elle prépare les femmes aux sacrifices qui vont être fait, c'est également le moment de préparer les nouvelles initiées ou celles qui passent d'un grade à un autre. Ce sont les femmes de rang intermédiaire qui s'occupent des tâches à faire. C'est une heure qui marque la limite entre le monde physique et le monde métaphysique. C'est l'heure de la construction, du montage de ce qui sera harmonisé avec le monde invisible. Une heure plus tard les femmes des consoeuries passent à la vitesse supérieure.

➤ **Vingt-trois heures (23h)**

A cette heure, l'expérience est plus importante que le savoir ; c'est la raison pour laquelle il est demandé aux pythies de rang inférieur et intermédiaire de garder le silence mais surtout, d'observer les prêtresses de rang supérieur conduire le rituel afin pour les nouveaux membres de s'abreuver à la source des matriarches. C'est à ce moment que les mantras qui scellent la vie des animaux sacrificiels sont récités. Tandis qu'à minuit, c'est l'entrée à une nouvelle phase.

➤ **Minuit (00h)**

A cette heure, la dualité se fait ressentir car c'est la rencontre entre le monde visible et le monde invisible. Comme à toute rencontre, il y a toujours une partie qui va prendre le dessus

sur l'autre partie ; car il y a ouverture et présentification des éléments du monde immatériel. C'est aussi l'heure de la manifestation des entités inhabituelles au monde physique, c'est la raison pour laquelle l'intuition est plus développée parce que l'environnement à ce moment permet un ressenti et une perception développée et à une fréquence plus élevée que la normale. C'est l'heure de l'ouverture entre les mondes et de ce fait, dans un premier temps ça va dans tous les sens c'est la raison pour laquelle le périmètre des rituels est délimité et protégé. Cependant il n'y a pas que du mauvais, le bon y est aussi. C'est à cette heure que les ancêtres invoqués sont prompts à réagir pour un type particulier de rituel accompagné de la pleine lune. Ce n'est pas pour dire qu'en dehors de cette heure les ancêtres ne réagissent pas, juste qu'à cette heure le jumelage et l'emprise du monde immatériel sur le monde physique même si c'est pour peu de temps condense et densifie les aptitudes des partisans des bonnes pratiques ainsi que ceux des pratiques malsaines. La consoeurie étant une organisation hiérarchisée dans laquelle l'ordre et le respect des aînés sont importants, bien que cette ordre dépende aussi de la connaissance et du respect des prescriptions et proscriptions des consoeuries, d'où le symbolisme lié à ces derniers.

IX.9. L'INTERPRETATION LIEE AUX PRESCRIPTIONS ET INTERDITS DU SACRE INITIATIQUE FEMININ DANS LES UNIVERS CULTURELS BASA'A, MANGUISSA, ET BAMOUN

Le dénominateur commun qui s'applique dans ces univers culturels concernant les proscriptions et prescriptions liées aux organisations confrériques féminines est important à mettre en évidence. Parmi les interdits liés aux consoeuries du *Koo* et du *Mevungu* nous avons :

➤ L'interdiction de diffuser le secret initiatique

L'initiation est l'un des rituels les plus importants si ce n'est le plus important parce qu'il vous permet de passer d'un statut à un autre, mais surtout d'intégrer une nouvelle famille. Lorsque cette messe rituelle est dite, toutes les classes composantes de cette famille seront présentes aussi bien les divinités, les devanciers de cette consoeuries, les vivants que les entités de la forêt. Ainsi, c'est d'entrée de jeu une présentation de la nouvelle initiée à toute l'assistance. Ensuite, les matriarches vont s'appliquer à expliquer à la néophyte le fonctionnement de la maison et lui demander si elle est d'accord pour y rester, cette dernière ne répondra pas car elle est privée de parole et cette question n'est qu'une formalité qui n'a pas besoin de réponse. Enfin, ces

matrones vont lui faire signer un contrat, mieux encore un serment sur sa vie de respecter la consoeurie, ses sœurs mais surtout la promesse faite. Ici c'est plus le serment qui a une valeur symbolique puisque c'est le lien à vie que le nouveau membre tisse et partage avec les membres de cette consoeurie et sa divinité ; de ce fait le bonheur leur est commun, le malheur aussi. Il ne s'agit plus d'individualité mais de collectif, d'entraide, de soutien et de liens au-delà de ceux du sang, nous dirons des liens spirituels. La promesse faite de toujours appartenir à la caste et de ne servir que les intérêts de cette dernière qui sont le développement communautaire mais aussi l'élévation personnelle ;

- Ne pas voler, ne pas tuer (avortements aussi bien pour les jeunes filles que les femmes mariées, pas d'empoisonnement) sont des interdits liés à l'aspect éthique et morale de la caste. En plus de montrer l'exemple, les pouvoirs de ces consoeuries reposent sur une hygiène de vie doublée de valeurs et axiomes cosmogénésique, anthropogénésique et historique qui ont fait office de socle sociale, de lois et règles qu'il faut respecter aussi bien en tant que membre de la caste que membre de cet sphère sociale ;
- Ne pas insulter en général, les parties génitales de toutes femmes en particulier/ ne pas se laisser faire le cunnilingus

Cette partie sur les interdits liés au sexe de la femme est importante car, elle est le point d'entrée ou le siège d'un certain sacrum pour les femmes de cette consoeurie et de ce fait laisser faire le cunnilingus est un moyen de la désacraliser. Porter des injures la banalise, lui enlève en partie ce caractère sacré en amoindrissant son pouvoir. Ce qu'il faudrait à la vulve serait des bains de purifications ; la reconnaissance d'un seul homme avec qui avoir des rapports sexuels, que l'esprit de la pythie connaît, accepte et tolère. Il n'est pas dit que si une femme est initiée il faut absolument que son mari le soit aussi, mais le choix de son partenaire doit se faire en respectant une certaine critériologie aussi bien en héritage familiale qu'en compatibilité spirituelle ;

- Ne pas utiliser ses pouvoirs pour nuire à autrui, si ce n'est pour se défendre. Il faut déjà noter les femmes initiées sont différentes de celles non-initiées. De ce fait, il ne faudrait pas que celles initiées se croient toutes permises, au-dessus des lois sociales et pour cela il faut faire le distinguo entre ce qui est permis et interdit au sein de la sphère confrérique et ce qui l'est sur le plan social. Les pouvoirs confrériques en fonction sont des spécialisations maîtrisées des membres pour un usage collectif pas personnel ;
- Ne pas manquer de respect aux aînés est une règle sociale connue de tous et fait aussi foi dans la consoeurie, le non-respect des aînés peut conduire à une malédiction. Malédiction

qui va nécessiter des soins et rituels précis afin de lever cette malédiction mais surtout réparer le préjudice causé par cet acte en achetant ce qui est prévu dans cet univers culturel comme c'est généralement le cas chez les Bamoun. Ces achats dépendent de la gravité de l'acte posé, mais aussi du rang culturel du vieillard offensé.

Il existe très peu d'interdictions initiatiques que nous ne trouvions pas dans les trois univers culturels. C'est le cas de l'interdiction de consommer l'escargot ou *koo* pour les femmes de la consoeurie éponyme car il est présenté comme l'animal totémique de la caste et est considérée comme une sœur et aussi, pour ne pas se risquer à manger une partie de notre corps. Pour arriver à cette interprétation, nous avons eu recours à des chapelles théoriques dont la confirmation et l'infirmité est une étape méthodologique dans ce travail de thèse.

IX.10. UNE MISE AU POINT QUANT A LA CONFIRMATION OU L'INFIRMATION DES HYPOTHESES EMISES POUR UNE MEILLEURE COMPREHENSION DES RITUELS FEMININS DANS LES UNIVERS BASA'A, MANGUISSA, ET BAMOUN.

Si nous nous accordons avec le postulat méthodologique qui exige une continuité dans le questionnement scientifique, nous aurons le schéma suivant : les Questions de Recherches (QR, principale et secondaires) introduisent les Hypothèses (H, centrale et subsidiaires), et les Objectifs (O, central et secondaires). Ce qui donne ceci : $QP=HP=OP$, $QS1=HS1=OS1$, etc. Nous revenons sur cet abécédaire méthodologique afin de ne pas créer un déphasage avec ce qui sera dit dans la suite de notre exposé.

Comme nous l'avons annoncé en titre, il sera question pour nous de confirmer ou d'infirmer les hypothèses qui ont été dégagées de nos interrogations. Dans le but de ne pas rompre le processus qui sous-tend l'interrelation, la corrélation qui existe entre les questions, les hypothèses et les objectifs, nous reprendrons les questions ainsi que les hypothèses qui y sont associées. A la question principale qui est de savoir quelles sont les pratiques culturelles conférant à la femme un pouvoir sacré fondateur dans les univers culturels basà'á, manguiassa, et bamoun ? À cette interrogation nous avons répondu que c'est l'adhésion, puis l'initiation à une consoeurie qui nous donne le statut de membre et nous donne droit à la maîtrise et à la matérialisation des rites et rituels inhérents à cette organisation. Pour vérifier cette hypothèse, nous avons étudié de près le fonctionnement des castes des univers culturels étudiés à savoir de prime à bord le multisymbolisme qui se cache derrière leurs multiples déclinaisons, ensuite leur moyen d'intégration, leur mode de fonctionnement, puis la hiérarchisation au sein de la caste ; enfin les domaines sociaux dans lesquels s'étendent l'influence des rituels. Nous en sommes

arrivée à la conclusion selon laquelle le clou de cette procédure est l'initiation que nous dirons est la dernière phase de cette première étape qui comprend le choix de la candidate qui elle-même s'appuie sur des règles et préalables séculaires bien qu'avec les dynamiques à la fois internes et externes se soient assouplies pour faire fit d'ouverture. De ce fait comme loi qui structure l'acceptation d'une candidate, il faut déjà que la personne qui l'emmène soit déjà dans la consoeurie et occupe un rang conséquent, ainsi la relève sera assurée. C'est de cette façon que nous aurons plus une transmission horizontale c'est-à-dire de la mère à la fille, ici aussi la conditionnalité qui est émise est que cette dernière ne contracte pas une union, si cela est le cas il faudra que ce soit une personne du même village qui puisse est d'un autre clan, de la mère à la bru car cette dernière fait déjà partie de la famille, du village, et a droit à cet héritage si elle en veut. Dans le cas ou ni l'un ni l'autre cas précédemment évoqué n'est viable, la troisième option est celle de l'adoption sociale qui n'a rien à voir avec les liens familiaux, mais plutôt des liens sociaux qui deviendront par la suite spirituels. Cette ouverture, cet assouplissement se rencontre de plus en plus au grand bonheur des non-ressortissants de la zone de collecte de données qui peuvent bénéficier de ce rapport et apport à la fois spirituel, axiologique mais surtout scientifique, bien que ce soit au crible d'une recherche minutieuse tant sur le plan physique (comportements, habitudes sociaux) qu'immatériel (antécédents familiaux). Lorsque ce préalable est fait, la cérémonie rituelle peut être programmée, et là aussi un processus bien rôdé est suivi à la lettre. Entre réclusion de trois (03-04) jours afin de mémoriser et d'internaliser les rites et rituels, mais surtout les prescriptions et proscriptions qui soutiendront les capacités de base à elle attribuées lors de cette cérémonie rituelle. Nous dirons donc que l'initiation est la clé de voûte qui donne accès à une connaissance de base qui sera complétée par une expérience personnelle au fil du temps et de la gradation dans la consoeurie. L'initiation donne à la femme la possibilité d'apprendre à mieux se connaître, à nouer une relation personnelle avec les divinités, d'apprendre à vivre en consoeurie, à développer des liens avec les règnes environnants, à pouvoir entrer en contact avec eux, les respecter en tant que des êtres égaux aux êtres vivants avec qui nous entretenons une relation de réciprocité. Avec ces éléments nous pouvons sans prétention confirmer que l'initiation et la maîtrise des rites et rituels sont des pratiques confrériques qui confèrent à la femme un pouvoir sacré fondateur dans les univers culturels basà'á, manguiassa et bamoun. L'importance attribuée aux éléments constitutifs de la consoeurie telles que l'initiation et la maîtrise des rites et rituels montre à suffisance la fonction qui n'est pas des moindres des consoeuries féminines dans les trois univers culturels sans oublier leur complétude d'avec les consoeuries masculines pour une meilleure harmonie sociale et un rendement spirituel efficient. Bien que ces configurations confrériques soient présentes

dans toutes les architectures culturelles négro-africaines, leur domaine d'action est complémentaire des autres consoeuries existantes mais aussi variés et significatifs d'un univers culturel à un autre. Ce qui adjoint d'ailleurs la prochaine difficulté à laquelle nous avons répondu.

A la première question secondaire qui est de savoir quels sont les différents domaines de la vie sociale des sociocultures basà'á, manguissa, et bamoun à être influencés par le sacré initiatique féminin ? Comme nous ne cessons de l'explicitier dans ce travail de recherche, les consoeuries féminines ont une fonction précise dans les univers culturels étudiés. Mais à l'intérieur de ces organisations les rites qu'elles comptent jouent des rôles aussi bien de manière manifeste c'est-à-dire au vu et au su de tous (profanes et initiés) que latente (uniquement réservées aux initiées). Ils ont une influence sur la quasi-totalité des domaines sociaux. Ainsi ils actualisent le développement agraire avec les rituels spécialisés tels que la fertilité des sols, cynégétiques, ichtyophagiques et le traitement du bétail avec des décoctions et potentialisent une alimentation saine. Car il faut le dire l'alimentation devient un double enjeu aussi bien quant à l'absorption des nutriments pour la survie des organes et l'aspect symbolique des aliments que nous consommons, tout ceci commence par la culture sur une terre saine et apaisée, ensuite la récolte, la conservation , puis la transformation et enfin l'accommodation avec des ingrédients soigneusement choisis et usés dans un ordre non négligeable. Lorsque le sacrum initiatique actualise l'alimentation, il potentialise la médecine car à ce moment, les aliments consommés participent à la bonne santé de l'individu, de la population. Nous pouvons prendre moult illustrations dans les domaines de l'art avec leurs danses et gestuelles rituelles qui sont généralement en forme de spirales, s'entremêlent les unes aux autres et donnent visuellement un beau rendu, l'art graphique exprimé sur leur corps et visage, des confections de statuettes et masques aussi bien pour la décoration des maisons que pour l'utilisation lors des cérémonies. Sur le plan de la justice, la consoeurie féminine est associée aux prises de décision concernant des cas dans lesquels son avis est réquisitionné. Elle est dans ces cas la dernière à trancher si les divergences entre les consoeuries masculines sont importantes et si ces derniers n'arrivent pas à trouver un terrain d'entente. Sur le plan du mariage, elle est l'actrice principale car en dehors des parents des jeunes filles qui vont en mariage, elle joue le rôle éducatif de la jeune fille, de la femme marié, de la nouvelle maman avec tous les rituels inhérents à ces étapes de la vie de ces femmes, sans oublier les rituels liés à la fécondité qui en réalité la base de leur éducation, car qui dit enfant, progéniture dit perpétuation du nom de la famille, mais aussi main d'œuvre pour relever l'économie, la richesse familiale, la renommée de la famille, etc. Sur le plan religieux,

elles sont considérées comme les représentations des divinités, donc sont des prototypes de la macro énergie. De ce fait, le respect, l'attitude révérencieuse envers les divinités, la dévotion, la crainte, le dévouement aux tâches de la propreté des lieux de rituels qu'accordent les populations aux divinités sont transférés à ces organisations confrériques, etc., à l'aune des illustrations apportées quant à cette hypothèse nous pouvons confirmer que le sacrum initiatique féminin a bel et bien une influence sur les domaines sociaux des corps culturels étudiés.

Tandis qu'à la question de savoir quel est le rapport qui existe entre le sacré initiatique féminin et le sacré initiatique masculin dans les univers culturels basà'á, manguiassa et bamoun ? Les illustrations auprès des architectures culturelles étudiées le prouvent. Ainsi chez les Basà'á, l'interdépendance qui existe entre la seule consoeurie féminine *Koo* et les autres consoeuries masculines telles que le *Mbok*, le *Njék*, le *Ngé*, le *Um*, le *Ngambi*, tant bien dans la représentativité lors des cérémonies sacrées de ces consoeuries que dans l'acquiescement du nouvel initié par le représentant de chaque consoeurie. Il en est de même pour le *Mevungu* dans sa corrélation avec le *Mbo'n*, le *Ngui*, le *Melan*, le *Messong*, *Ewowolo*, etc. Les regroupements des femmes bamoun ne sont pas en reste lorsque les cérémonies du *Ngouon* battent leur plein, elles sont certes limitées à un niveau, mais sont affectées à des compartiments pour le moins symboliques telle l'accommodation des mets pour les divinités et les initiés de haut rang, la délicatesse de ces tâches requière un grand sens de l'éthique mais aussi de purification. Ici aussi nous n'aurons pas la prétention de dire que cette hypothèse est vérifiée.

Quant au questionnement sur les différentes dynamiques sociales qui ont influencé le sacré initiatique dans les sociocultures basà'á, manguiassa, et bamoun, nous dirons qu'aucune société ne pouvant vivre en autarcie et du fait de la vastété et l'élasticité des pratiques culturelles, les consoeuries ne sauraient faire l'exception. Entre emprunt, adaptation au temps et à l'ère actuelle, plusieurs pratiques, artefacts et mentifacts se sont intégrés à ceux déjà existant en faisant le ménage de ceux considérés comme survivances. Nous voyons cet assouplissement dans le mode d'accès avec le facteur d'adoption sociale qui certes existait d'antan, mais il faut préciser pour des cas exceptionnels. De nos jours il n'est certes pas trop vulgarisé, mais prend de plus en plus de la place dans le but de faire perdurer le savoir, cette connaissance et afin que les prêtresses ne meurent plus avec leur sacrum faute de n'avoir pas trouvé de relais. Le dynamisme s'observe aussi dans les tenues vestimentaires arborées lors des cérémonies rituelles, dans la liste des objets à acheter pour les rituels d'initiations qui avant étaient plus de l'ordre du symbolisme, mais qui maintenant sont de l'ordre de la concurrence entre le montant que la fille de telle prêtresse aurait, par rapport à ce que la fille d'une autre avait donné ; sans parler des

guéguerres au sein des consoeuries ce qui ne manque pas lorsqu'il y a interaction entre individu dans un cadre comme celui-là. Sans oublier les membres qui achètent les initiations (monnayer) et ceux dont les mises à pieds ne sont pas respectés parce qu'elles arrivent à corrompre certaines matriarches haut gradé. A ce niveau aussi le constat de la vérification est flagrant.

A la lumière de tout ce qui précède, il était question de prime à bord de confirmer la présence du sacrum initiatique féminin dans les sociocultures des Basà'á, manguissa et des Bamoun. Nous l'avons notifié ce qui nous a permis de creuser en profondeur afin de trouver la fonction à elles attribuer. Ainsi nous avons relevé des fonctions aussi bien dans la protection communautaire que personnelle, dans la fertilité agraire et féminine, que dans les rituels de purification, de sanation, dans l'éducation de la jeune fille, de la femme mariée, de la nouvelle accouchée et de la femme âgée dans sa mission de transmission des valeurs et savoirs endogènes. Ces rituels suscités peuvent être manifestes c'est-à-dire exécutés au vu et au su des profanes et des initiés, comme ils peuvent être latents et n'être performés que devant les initiés et membre d'une des castes. La multifonction et l'adaptabilité de ces fonctions font à ce qu'ils peuvent actualiser la fertilité agraire et potentialiser l'alimentation, et lorsqu'ils actualisent l'alimentation ils potentialisent la médecine, etc., ceci pour signifier à quel point l'emprise du sacré initiatique féminin est ancrée dans les compartiments vitaux de la société. Etant certes indépendante dans son organisation, son architecture, les consoeuries féminines sont cependant dépendantes des autres consoeuries masculines avec lesquels elles se complètent et avec qui elles forment un tout dans la globalité et l'holisticité culturelle afin de promouvoir l'harmonie sociale de la collectivité. Unique dans une multiplicité de dénominations aussi bien que nous nous trouvons chez les Basà'á, les manguissa ou encore les Bamoun, ces multiples déclinaisons prennent sens et significations dans les sphères culturelles qui les ont vu naître. L'action des consoeuries féminines ne limite pas qu'à leur physique, à ce qui est palpable, étant des représentations personnifiées, des micro-entités, des personnifications des déités, leur action va donc aller au-delà de ce que nous pouvons voir ou quantifier car elles détiennent en elles les aptitudes de la macro énergie que représentent les divinités.

CONCLUSION

Au terme de ce travail de recherche doctoral intitulé **Les Rituels Féminins chez les Basà'á, Manguissa et Bamoun : Contribution à une Anthropologie du pouvoir de la femme dans les univers culturels du Centre et de l'Ouest du Cameroun**, il s'est agi de parler du pouvoir sacré initiatique de la femme dans les complexes culturels basà'á, manguissa et bamoun.

Une certaine littérature a cantonné la femme aux fonctions de reproduction, uniquement bonne aux tâches domestiques. Elle est l'objet d'assignation à la maternité, à l'amour, à l'affection, à la tendresse, etc., cette dernière est très souvent qualifiée de « sexe faible » et par conséquent affectée aux seconds rôles dans la société. Ce sont ces jugements qui ont donné lieu à un regard superficiel faisant de celle-ci un être qui ne serait pas capable, de participer à la prise de décisions aussi bien sur le plan familial que communautaire. C'est également cette vision de la femme inférieure à l'homme qui a fait penser à une catégorie d'auteurs que, le rôle de la femme est minoré et que le pouvoir de cette dernière est inexistant au sein de nos communautés. Cette façon de penser a vite évolué grâce à l'historiographie africaine et à une meilleure connaissance de l'Afrique noire qui a mis à jour les postes de responsabilités confiés à la femme sur les plans militaires, administratifs etc.

Cependant, malgré l'intrépidité et l'héroïcité dont ont fait preuve ces femmes, des pans entiers de leur pouvoir demeurent minorés, en l'occurrence dans le champ du sacré initiatique où le discours social met plus en exergue les hommes tels que les *Mbombog*, *Ngé-Ngè* chez les Basà'á, *Mpèpè* chez les Bakoko, *Ngui* chez les Beti, *Nji* chez les Bamoun etc. Pourtant, dans tous les univers culturels étudiés, les femmes initiées sont les garantes de l'alimentation grâce aux rituels de fertilité, de purification et de sanation agraire, cynégétique et halieutique. Ces prêtresses des cultes *Koo* chez les Bassa'a, *Mevungu* chez les Manguissa et des regroupements confrériques féminines Bamoun sont les protectrices des communautés et des avoires individuels et collectifs, du fait des rituels de protection dont elles seules détiennent le secret. Ces pythies sont également des expertes en médecine gynécologique, pédiatrique et surtout celle résorbant ou atténuant les maladies de la vieillesse. Un tel pouvoir n'est en aucun point comparable à des responsabilités administratives qui peuvent être attribuées à toutes les catégories de femmes. C'est un pouvoir dont l'acquisition requiert le respect de certaines règles initiatiques, ethniques mais aussi confrériques.

Pour mieux comprendre cet état de fait, nous avons posé des questions de recherche dont la structure s'articule autour d'une question principale et de trois questions secondaires. La question principale se déclinait sous la forme suivante :

- Quelles sont les pratiques culturelles conférant à la femme un pouvoir sacré fondateur dans les univers culturels basà'á, manguissa et bamoun ?

Les trois questions secondaires se libellaient ainsi qu'il suit :

- Quels sont les domaines de la vie sociale des sociocultures basà'á, manguissa et bamoun à être influencés par le sacré initiatique féminin ?
- Existe-t-il un rapport entre le sacré initiatique féminin et le sacré initiatique masculin dans les univers culturels basà'á, manguissa et bamoun ?
- Comment les dynamiques sociales ont-elles influencé le sacré initiatique féminin dans les corps culturels basà'á, manguissa et bamoun ?

A la suite de ces questions, nous avons apporté des tentatives de réponses de manière chronologique. Ainsi, nous avons formulé une hypothèse principale et trois hypothèses subsidiaires. L'hypothèse principale se présentait comme suit :

- Les procédures culturelles qui participent à l'acquisition du pouvoir sacré fondateur féminin dans les ethnocultures étudiées débutent de prime à bord par l'adhésion à une consoeurie féminine ; ensuite par une initiation et enfin par l'internalisation et la maîtrise des rites et rituels féminins.

A la suite de cette hypothèse principale, nous avons évolué avec les hypothèses secondaires qui étaient :

- La quasi-totalité des domaines de la vie sociale des sociocultures basà'á, manguissa et bamoun tels que la médecine, l'alimentation, le mariage, la spiritualité, l'économie, la justice, l'art, l'architecture, etc., est influencée par le sacré initiatique féminin ;
- Le rapport qui existe entre le sacré initiatique féminin et le sacré initiatique masculin est un rapport de complémentarité et d'interdépendance.
- Les dynamiques sociales ont influencé le sacré initiatique féminin par l'intégration de nouveaux modèles de conversion et de transmission du savoir dans la consoeurie féminine. Ces dynamiques ont également été prises en compte avec l'adoption de nouveaux items culturels dus aux mutations à la fois endogènes et exogènes dans les complexes culturels basà'á, manguissa et bamoun, parmi lesquels : le changement de la liste des achats à faire afin de nourrir les membres de l'organisation confrérique pendant les cérémonies initiatiques, rituelles et de passage ; la modification du style vestimentaire lié au sacré initiatique féminin en passant par le raccourcissement du nombre de jours de réclusion et d'apprentissage, etc.

Dans le but de mieux orienter notre travail, nous nous sommes fixée des objectifs tels que :

- Dans un premier temps, énoncer les procédures initiatiques conférant à la femme un pouvoir sacré fondateur de l'architecture sociale des univers culturels basà'á, manguissa et bamoun ;
- Dans un second temps, inventorier les différents domaines de la vie sociale des sociocultures basà'á, manguissa et bamoun à être impactés par le Sacré initiatique féminin ;
- Puis dans un troisième temps, expliquer le rapport qui existe entre le sacré initiatique féminin et le sacré initiatique masculin dans les univers basà'á, manguissa et bamoun ;
- Enfin dans un quatrième temps, analyser les dynamiques internes et externes qui ont influé sur le sacré initiatique féminin dans les complexes culturels basà'á, bulu/bulu et bamoun.

Dans l'optique d'atteindre les objectifs ainsi fixés, nous avons travaillé avec une méthodologie de recherche qui subsume une recherche documentaire, des techniques et outils d'analyse.

La méthode ici appliquée est celle qualitative qui est basée sur les discours des informateurs. Les techniques de recherche quant à elles tournent autour des entretiens à fois approfondis et informels auxquels nous avons joint l'observation directe et la participation observante. Comme outil de collecte des données, nous avons fait recours à un guide d'entretien dont les grandes lignes sont : le sacré, le sacré initiatique féminin et le pouvoir de la femme. La recherche documentaire quant à elle a résidé dans le fait de recenser des ouvrages et textes qui ont pour axe de réflexion central le sujet que nous avons traité avec ses thèmes affiliés ou complémentaires. Celle-ci nous a permis d'avoir des éclaircis quant à ce qui a déjà été dit sur le sacré initiatique féminin et sur le pouvoir de la femme, afin de nous éviter les redites, sortir des sentis battus, mais surtout d'orienter le travail vers des préoccupations nouvelles.

Pour analyser les données collectées sur le terrain, nous avons monté un cadre théorique qui s'appuie sur le Fonctionnalisme de Robert Merton avec les concepts de fonction, de fonction latente et de fonction manifeste. En rapport avec ces concepts, il était question de montrer de prime à bord que le sacré initiatique féminin joue un rôle de stabilisateur social, de protection et de nourricier dans l'architecture sociale des peuples étudiés, avec sa main mise sur les rituels dans les domaines de fertilité féminine, agraire, cynégétique, halieutique et surtout médical quant à la maîtrise des soins gynécologiques, pédiatriques, etc. Ensuite, il fallait expliciter les catégories des cérémonies en fonction de l'assistance présente. Ainsi, nous aurons des cérémonies manifestes ou publiques ouvertes à toute la communauté et dans lesquelles, initiés et profanes sont confondus. La fonction latente quant à elle, est du ressort des manifestations

cachées aux non-initiées et réservées aux seules initiées. La majorité des gestes produits lors de ces cérémonies sont des articulations génésiaques transmises d'une génération confrérique à une autre. Nous dirons cependant qu'à l'intérieur du visible sont produits des gestes rituels compris comme des allants-de soi qui ne sont perceptibles que par les membres de la caste féminine et des autres consoeuries masculines présentes.

Comme toute réalité culturelle, les consoeuries sont soumises aux affres du temps et de la modification de leur espace de vie et de leurs mœurs. C'est ainsi que leur caractère adaptatif va leur permettre de survivre aux dynamiques du dedans et dynamiques du dehors telles qu'énoncées par l'Anthropo-sociologue Georges Balandier. Ces mutations deteignent aussi bien sur l'accoutrement des femmes de cette consoeurie lors des cérémonies publiques que sur la synthétisation du nombre de jour de réclusion et d'apprentissage, en passant par la modification des objets à fournir dans le cadre d'un rituel d'initiation et de passage ou pour traiter un bris d'interdit initiatique ou la divulgation du secret initiatique. Ces notions extraites de ce corps de pensée ont été usitées afin de disséquer de manière analytique les constituants du sacré initiatique féminin et leur rapport au pouvoir de la femme.

Pour interpréter nos données de terrain, nous avons eu recours à cinq (05) principes de l'Epistémologie africaine de Mbonji Edjenguèlè que sont : la complémentarité antagoniste, l'actualisation-potentialisation, le dénominateur commun, le micro-macro et le multisymbolisme.

En accord avec ces principes de l'Epistémologie africaine, nous nous sommes donnée pour mission de montrer, à travers la complémentarité antagoniste, que le sacré initiatique féminin ne saurait évoluer ou être efficient sans la présence et la collaboration avec les consoeuries masculines et vice-versa. Cette complémentarité ne s'apprécie pas uniquement au niveau des interactions humaines qui mettent en relation les dirigeants de ces différentes structures, mais aussi et surtout à travers la participation à leurs cérémonies initiatiques et rituelles respectives.

En parlant justement de ces cérémonies rituelles qui, comme nous l'avons déjà mentionné, ont une fonction et jouent des rôles adaptés en fonction de l'objectif à atteindre les femmes des consoeuries initiatiques vont pendant les cérémonies publiques actualiser le visible et l'accessible à tous et potentialiser le sacré à un moment et à un espace différent. Ces mêmes manifestations vont actualiser le sacré, l'invisible pour les non-initiés et potentialiser le manifeste. Toujours dans un élan similaire, ces consoeuries sont hiérarchisées avec au sommet de la pyramide les « femmes-hommes » dont la participation n'est requise que pour les rituels de

grande envergure. Le qualificatif de femme-homme leur est donné du fait que leur physiologie et leur anatomie ont connu des modifications du fait de l'absence de menstruations qui implique qu'elles ne porteront plus d'enfant en leur sein et perdent par conséquent les attributs qui faisaient d'elles des femmes ordinaires. Ainsi, elles vont actualiser la masculinité et potentialiser la féminité, critère préalablement indispensable à leur entrée et évolution dans la consoeurie. Car ne l'oublions pas, parmi les conditionnalités à remplir pour accéder à cette caste, il fallait tour à tour être marié à un individu de la localité où se trouve la consoeurie, ensuite avoir eu des enfants et enfin vieillir dans la consoeurie, sans avoir transgressé une loi confrérique ou sociale. Au-delà de l'aspect physiologique, l'actualisation-potentialisation s'applique aussi aux organes de pouvoir à l'occurrence l'utérus, le vagin et la bouche. Il s'agit ici des organes qui actualisent à un moment la bénédiction et potentialisent la malédiction ; et à un autre moment différent du précédent, actualisent la malédiction et potentialisent la bénédiction. Au sujet de l'utérus, ce dernier, à une période X, actualise la grossesse, le port d'un embryon et potentialise la résidence permanente de l'*Evù* et du sac de la connaissance et du savoir. A une période Y, l'utérus potentialise la période gestante et actualise la résidence permanente de l'*Evù* et du sac de la connaissance et du savoir à la place du fœtus comme nous l'a explicité le mythe d'Evu Mana Bodo.

En allant du général vers le particulier ou de l'infiniment petit vers l'infiniment grand, le micro-macro s'est avéré propice pour interpréter la valeur et l'assise sacrées de l'origine et du fonctionnement des consoeuries féminines. Si nous partons du postulat selon lequel, les consoeuries féminines sont des représentations, des personnifications spécialisées des divinités, cela veut dire tout simplement qu'en s'appuyant sur ce principe, les consoeuries détiennent de manière microscopique l'ensemble des caractéristiques, aptitudes et pouvoirs aussi variées que spécifiques des divinités. Cela implique tout simplement que les consoeuries sont les prototypes, les maquettes des divinités. De ce fait, les associations confrériques ont droit aux avantages qui reviennent à ces entités aussi bien en termes de respect, d'honneur et de symbolisme. Cette reproduction ou miniaturisation des divinités s'appuie sur tous les aspects mythologique, cosmogonique, cosmologique et anthropogénésique s'exécute au travers de la réappropriation, la maîtrise et la transmission des gestes génésiaques. Ce modèle qui réduit les divinités est également soumis à la loi de la globalité car, ces castes reproduisent la totalité de ce qui constitue ontologiquement les divinités, aussi bien en termes d'avantages qu'en termes d'inconvénients, en bien comme en mal, en interdits comme en recommandations. Ceci nous amène à dire que le fondement de l'analogie ontologique et morphologique n'est pas que partielle ; mais est totalisant et introduit de ce fait les lois de correspondance qui existent entre

les règnes existants, humain et divin, humain et animal, humain et végétal, humain et minéral, et vis-versa. Au total, les consoeuries détiennent de manière miniaturisée le pouvoir qui sous-tend les divinités. En plus, les consoeuries féminines revêtent plusieurs autres symboles, c'est la raison pour laquelle nous avons fait participer le multisymbolisme.

Par ailleurs, les consoeuries exclusivement féminines connues de tous, le *Koo* par exemple, en plus d'être une danse « *massàk ma koo* », est un chant et un jour de la semaine « *Kēl/Ngwa koo* » dédiée à la divinité « *Koo* », etc. Il en est de même pour le *Mevungu* chez les Manguissa, qui est tour à tour, un rite et un rituel de protection, de fertilité à la fois humaine, agraire, cynégétique, et halieutique. Le *Mevungu* est également un moyen de détection des méfaits par le biais de la divination avec divers supports. Chez les Bamoun, le regroupement initiatique féminin est à la fois un tribunal où sont jugés des bavures liées à la femme et constitue une institution de formation de la jeune fille, de la femme adulte et de la femme âgée à la connaissance et à la transmission des valeurs ancestrales endogènes, etc.

Notre travail de recherche s'étant effectué dans trois univers culturels différents que sont les Basà'á, les Manguissa et les Bamoun, nous nous sommes rendue compte que ces corps culturels partagent des dénominateurs communs quant au processus de sélection qu'à celui d'admission d'un membre à une caste féminine. Cette démarche est structurée en plusieurs étapes parmi lesquelles nous avons :

- (i) Le choix par les ancêtres ou les prêtresses de ces organisations confrériques de l'individu à initier. Cette sélection n'est pas anodine car, les ancêtres ont déjà choisi du fait des aptitudes et prédispositions de la femme de lui faire porter ce sacrum et de la guider dans son apprentissage par l'entremise d'un mentor. Cependant, on peut aussi être initiée à une pratique culturelle sans toutefois être rattachée à une caste ; dans ce cas, l'admission suppose l'acceptation à l'unanimité ou à la majorité relative du nouveau membre dans la consoeurie. Toutefois, le membre doit remplir toutes les conditionnalités aussi bien physiques que morales et spirituelles. Même si peu développées, l'impétrante grandira avec ses propres expériences personnelles.
- (ii) L'admission à la caste qui suppose de montrer patte blanche et prêter serment devant toute l'assemblée, en promettant de respecter les recommandations et interdits de la consoeurie. Le néophyte se doit d'acquérir les bases axiologiques de la consoeurie par le biais de la rétention des phases participant au maintien d'un socle épistémologique hermétique lié à la société secrète ; il s'agit ici des valeurs primordiales qui constituent la base élémentaire que l'on doit absolument avoir en termes de prérequis, même s'il faut à la

fin parfaire son éducation initiatique par ses propres expériences. C'est le cas entre autre du respect des aînés, de ne pas prendre la parole si elle ne vous est pas donnée, ne pas voler, ne pas tuer, ne pas expérimenter les arcanes sur les êtres humains, etc. Après l'acquisition du savoir, il faut la conserver. Cette admission est synonyme de cooptation, c'est –à-dire qu'il y a un membre plus gradé qui vous tient la main, mais surtout qui vous explique et vous apprend les rudiments confrériques, à garder votre corps dans un état de constante purification afin de faciliter une certaine ascèse. L'admission vous porte garant d'une partie du sacrum que vous acquerrez après un apprentissage théorique et pratique que le membre va précieusement préserver et qui lui servira de base, de soubassement sur lequel vont se greffer les autres savoirs et spécialisations.

- (iii) La conservation dans la maîtrise et la non divulgation des valeurs, prescriptions et secrets initiatiques de la consoeurie. La conservation ici ne concerne pas seulement le plan institutionnel, elle concerne aussi l'aspect corporel avec les ablutions, la conservation d'une aura saine, etc.

(iv) Après l'internalisation de ce savoir, il faut bien externaliser cette connaissance emmagasinée afin de pouvoir passer à la démonstration lors des rituels, c'est cette rigueur qui accompagne le membre dans la recherche de nouveaux arcanes qui enrichira son parcours et qui lui permettra de grandir en grade, ce qui fait de l'initiation une pratique culturelle graduelle. Le caractère démonstratif des rituels s'oriente vers deux voies, aussi bien sur les plans personnels que collectif c'est-à-dire que c'est rassurant pour l'impétrante de savoir que le savoir qu'elle maîtrise ou qu'elle vient d'acquérir est efficace et apporte un plus quant à la résolution des difficultés rencontrées par la communauté. Après la maîtrise de ces procédés rituels, il faut aussi enseigner à d'autre ce qu'elles ont reçu d'où la transmission au nouveau membre de la base acquise en l'adaptant au contexte et aux circonstances de son ère, de son époque et de son environnement. Ainsi, nous pourrions dire que comme toutes les réalités culturelles, l'initiation est un savoir adaptatif et dynamique. Tout comme le respect du secret initiatique, la transmission est une valeur sûre de la perdurance des consoeuries en général et celles féminines en particulier. Elle permet de donner ce que l'on a reçu comme nous l'avons reçu afin de contribuer au rayonnement du nouveau membre. La transmission permet aussi de jauger le niveau d'évolution des membres en s'appuyant sur les normes et valeurs morales acquises au sein de la consoeurie. La transmission est considérée comme la fin de l'examen, elle permet d'évaluer les capacités adaptatrices et de transfert de connaissance d'un membre à un autre. Savoir restituer ce qui a été donné est un gage chez certains initiés d'une élévation spirituelle.

Ce sont ces éléments bien transmis et bien entretenus, que le nouveau membre va à son tour transmettre à la prochaine néophyte ainsi ira le cycle de la transmission.

L'aspect collectif de la démonstration quant à lui n'est pas des moindres car les regroupements confrériques féminins sont des mystères pour les populations qui entendent parler de leurs capacités extraordinaires à résorber les problèmes même les cas les plus complexes. La population s'attend à voir de l'extraordinaire lors des sorties rituelles de ces consoeuries. C'est cette recherche de l'extraordinaire qui sublime l'action des consoeuries et prédispose les structures mentales de ces individus à recevoir le merveilleux. Lorsque cette sublimation du pouvoir des consoeuries est avérée, ce dernier s'en trouve renforcé et mieux connu ; nous pouvons même aller jusqu'à dire que c'est cette sublimité qui va laisser des traces dans la conscience collective communautaire et va alimenter l'aura des femmes de ces castes en permettant d'accroître leur notoriété et par conséquent, de nourrir les égrégores. C'est ainsi que leur renommée s'est fait connaître. A l'issue de la démarche méthodologique qui a été la nôtre, nous sommes parvenues aux résultats ci-après :

- L'initiation donne le pouvoir à la femme
- Les initiations permettent aux femmes de performer les rituels de fécondité liés à la femme, de diriger les rituels de fertilité agraire, de conduire les rituels d'abondance halieutique, de célébrer les rituels de foisonnement cynégétique, de présider les rituels d'expiation, de purification et de sanation, de concevoir et de performer les rituels de protection et vengeresse, d'orienter les rituels de bénédiction.
- Le sacré initiatique féminin est aussi un ensemble de rites et de rituels de purification, de sanation, de protection, et de fécondité ;
- Les consoeuries sont des institutions initiatiques hermétiques dont l'accès est régi par un code initiatique familial et clanique ;
- Le sacré initiatique féminin est un mode et une philosophie de vie axée sur la connaissance et le respect du corps de la femme et intégrant les valeurs communautaires régissant la conduite de la femme en société ;
- Le sacré initiatique féminin est un lien, une chaîne de solidarité, de fraternité entre les reines des différents villages, clans et familles ;
- Le sacrum initiatique féminin est une plateforme d'échange, une chaîne d'écoute, d'entraides, de soutien, de réconfort, mais surtout d'apprentissage,
- Le sacré initiatique féminin est un trait d'union, une passerelle qui relie les entités aux humains ;

- Le sacrum initiatique féminin est la science de la connaissance approfondie de la constitution ontologique de la femme ;
- Le sacré initiatique féminin est une institution de formation de la jeune fille, de la femme adulte et de la personne âgée à la connaissance et à la transmission des valeurs ancestrales endogènes et confrériques ;
- Le sacré initiatique féminin est surtout un hymne à l'ennoblissement de la femme et à son pouvoir initiatico-rituel ;
- Le sacré initiatique féminin est un prototype, une maquette et une personification des divinités ;
- Le sacré initiatique féminin s'appuie sur les récits mythiques, les danses et les chants qui constituent le socle des rituels ;
- Le sacré initiatique féminin est un ensemble de savoirs, de savoir-faire, de savoir-être et savoir-devenir qui influe sur la quasi-totalité des domaines sociaux de la communauté. C'est ainsi, que nous parlerons de sacré initiatique féminin et alimentation, de sacré initiatique féminin et médecine, de sacré initiatique féminin et justice, de sacré initiatique féminin et religion, de sacré initiatique féminin et économie, de sacré initiatique féminin et Mariage, etc.
- Le pouvoir de la femme est à la fois naturel et culturel. Naturel du fait de la mise à contribution des organes et parties de la femme pendant les rituels et culturel ou acquis, grâce à son initiation pendant laquelle elle internalisera les rites, les rituels, les prescriptions et les interdits liés à la consœur.

Ces résultats ont été obtenus en répartissant le travail en fonction des questions et hypothèses émises. Ainsi, nous avons eu une configuration du travail qui s'est déployée en neuf (09) chapitres organisés comme suit :

Le chapitre I intitulé : le cadre naturel et humain de la recherche a porté sur la mise en relief des caractéristiques géographiques et humain des aires géographiques étudiées. Au sujet de la géographie, il était question de montrer comment le relief et ses récifs montagneux, l'hydrographie et les multiples cours d'eaux, le climat, la flore et la faune participent à la réalisation des rituels féminins ; pareils pour l'aspect humain avec les activités agricoles, thérapeutiques, les croyances, l'alimentation en montrant la relation qu'ils entretiennent avec les consœurs féminines ainsi que les rites que les femmes de ces organisations performant.

Tandis que, le chapitre II intitulé : l'état de la question sur le sacré, le sacré initiatique féminin, le pouvoir, les cadres théoriques et modèles d'analyses, a fait le recensement de

l'essentiel des textes écrits ayant un rapport proche ou distancé avec notre travail de recherche. Il sera déplié sous la façade d'une revue de la littérature thématique, c'est-à-dire qu'il évoquera des thèmes qui nous permettront de mieux saisir l'idée développée dans ce travail. Dans la même suite, il s'agira d'assoir les données primaires collectées sur le terrain en les diligentant vers le pan ethnographique. Dans ce même chapitre, nous allons relever les concepts analytiques extraites du Fonctionnalisme de Robert Merton tels que la fonction, les fonctions manifestes et latentes ; les dynamiques du dedans et du dehors tirées de l'Anthropo-sociologie de Georges Balandier.

A cette suite, le chapitre III qui s'est intéressé au descriptif de la structure initiatique féminine dans l'univers culturel basà'á. Dans ce chapitre, il a été question de faire un bref rappel sur le multi symbolique qui entoure le *Koo*, d'abord comme escargot, puis comme danse « *massàk ma koo* », ensuite comme société secrète des femmes escargots « *koo bodàa* », comme jour à la consoeurie dédiée « *Ngwa/Kèl koo* », comme déesse protectrice des femmes « *Koo* », et enfin comme maladie « *kôn koo* » contractée lorsque l'on brisait le serment de non – divulgation du secret initiatique, ou encore lorsque l'on violait l'accès à une aire protégée par les femmes de la consoeurie *Koo*. Etant donné que c'est une structure hiérarchisée, nous nous sommes appesantie sur les différents étapes tel le mariage, la naissance pour parler du rôle fécondant de la femme à traverser afin d'atteindre le grade ultime. Pour condenser ces informations, nous avons reproduit un schéma qui résume l'acquisition du pouvoir par le sacré initiatique féminin chez les Basà'á. Nous avons également énoncé les manifestations culturelles qui entraînent la convocation des rituels du *Koo bodàa* en nous appuyant sur des techniques divinatoires différentes les unes des autres, etc. :

Le chapitre IV intitulé : l'immédiateté de vivre chez les Basà'á, met l'accent sur les différentes étapes à parcourir afin de trouver solution à ses problèmes quotidiens. Ainsi, nous avons procédé à la présentation génésique et généalogico-initiatique en passant par l'invocation de la déesse, de la confession publique et enfin à des séances d'expiation, de purification et de sanation. Nous sommes arrivées au résultat selon lequel le sacré initiatique féminin influe sur presque tous les domaines sociaux de la vie des Basà'á en l'occurrence l'art culinaire et la médecine que nous avons pris plaisir à développer en montrant les apports sur les plans nutritionnel et symbolique.

Le même procédé a été appliqué au chapitre V qui, quant à lui, met l'accent sur l'ethnographie du nichoir initiatique féminin dans l'architecture sociale des Beti. Dans ce chapitre, il a été question de donner une consistance sémantique au concept *Mevungu*. En gros,

le *Mevungu* est le pouvoir du poil pubien, de la vulve, ou encore le pouvoir de l'appareil génital de la femme. A la suite de l'approche définitionnelle, nous avons mis l'accent sur la multiplicité des symboles et de sens qui gravitent autour du *Mevungu*. Ainsi, nous avons : (i) le *Mevungu* comme un rituel de protection uniquement performé par les femmes de la même consoeurie ;(ii) comme une consoeurie essentiellement féminine, miniaturisation d'Evu Mana Bodo ; (iii) comme un tribunal où sont jugées les infractions posées par les femmes ; (iv) comme un moyen de détection des méfaits à travers son large aspect des supports de divination. Plus loin, nous avons observé que le *Mevungu* est le trait d'union qui relie les humains aux entités ; enfin, (v) il est pris comme une institution de formation de la jeune fille, de la femme et de la personne âgée à la connaissance et à la transmission des valeurs ancestrales endogènes.

Dans la même suite, nous avons le chapitre VI intitulé : le *Mevungu* chez les Beti. Dans ce fragment, nous avons pu extraire l'origine des consoeuries féminines en général et du *Mevungu* en particulier à travers un texte mythologique de Severin Cécile Abéga dans lequel il est clairement explicité la nature de l'*evù* qui est à la base un sac de savoir et de connaissance. Mais étant donné qu'un mythe est une création humaine donc culturalisé, il peut être encenseur comme il peut être destructeur. C'est ainsi que la réelle nature d'*evù* va être modifiée ; nous avons également fait le lien entre les postures et organes précis que nous retrouvions dans le texte avec le vécu in situ des rituels du *Mevungu*.

Le chapitre VII intitulé : les domaines d'interventions du *Mevungu* chez les Beti. A l'analyse, nous avons constaté que le *Mevungu* intervient dans les domaines de la Fertilité (féminine, agricole, halieutique, cynégétique), de la Médecine féminine, de la Protection personnelle et communautaire, de la Justice, de la Purification et Sanation au travers des rituels d'Initiation, de Passage et des rites mortuaires ainsi que dans le domaine de la divination. Comme toute pratique culturelle, le *Mevungu* a connu des transformations liées à la fois à son environnement, à l'ère dans lequel il vit, aussi bien de l'extérieure avec le christianisme que de l'intérieur avec une souplesse observée quant aux moyens d'accès dans la caste.

Ce chapitre VIII Intitulé l'exposé sur le sacrum initiatique féminin du complexe culturel bamoun, portait sur le sacrum. Il s'est agi pour un début de répertorier les consoeuries masculines bamoun et de montrer leur rôle complémentaire de celui des consoeuries féminines. Ce chapitre va exposer ensuite la typologie des associations féminines existantes chez les Bamoun et leurs modes d'accès. Ainsi, nous avons les consoeuries féminines liées à l'administration et celles familiales et claniques qui se distinguent de la première catégorie par le

biais de la transmission d'un sacrum initiatique familial, clanique. Enfin, nous avons relevé les compartiments sociaux influencés par les rituels féminins.

Dans le chapitre IX, il a fallu disséquer les données collectées sur le terrain, afin d'y apporter un condensé interprétatif avec comme support les différentes chapelles théoriques convoquées telles que les principes de l'épistémologie africaine à savoir : le multisymbolisme, la complémentarité antagoniste, le micro-macro, l'actualisation potentialisation et le dénominateur commun afin d'en extraire la substantifique moelle.

Après que ce travail d'analyse du fait initiatique féminin dans les corps culturels basà'á, manguissa et bamoun, nous pouvons modestement affirmer que l'hypothèse principale qui stipule que les procédures culturelles participant à l'acquisition du pouvoir sacré féminin sont l'adhésion à une consœur féminine, puis l'initiation, enfin la matérialisation des rituels contenus dans les rites féminins dans les consœurs, a été vérifiée.

La première hypothèse secondaire postulant que la quasi-totalité des domaines de la vie sociale des complexes culturels basà'á, manguissa et bamoun est influencé par le sacré initiatique féminin, a également été vérifiée. La deuxième hypothèse qui établit, quant à elle, une complémentarité entre les rituels féminins et les rituels masculins a aussi été vérifiée. Enfin, la dernière hypothèse de notre travail sur les dynamiques inhérentes aux bouleversements observés dans les rituels féminins a aussi été validée.

Parce qu'un travail de recherche n'est jamais totalement terminé étant donné que le chercheur est parfois en retard d'une coudée sur la réalité sociale qui coule, nous avons la naïveté de penser que pour des recherches futures associant la psychologie, l'histoire des religions, l'anthropologie des spiritualités dans les contextes d'ici et d'ailleurs, permettraient une approche plus exhaustive.

Sources

BIBLIOGRAPHIE

I-OUVRAGES GENERAUX

- Anta Diop C.,** 1954, *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes de l'Afrique noire D'aujourd'hui*, Paris, Présence Africaine
- Baillou G.,** 1968, *Le Néolithique, définition et Généralité. La Préhistoire par André Leroi-Gourhan*, Paris, PUF/IFAN
- Barbier J-C.,** 1985, *Femmes du Cameroun. Mères pacifiques, femmes rebelles*, Paris, ORSTOM/Karthal
- Cornevin R.,** 1996, *L'Histoire de l'Afrique des origines à nos Jours*
- Dika Akwa Nya Bonambéla,** 1982, *Les problèmes de l'anthropologie et de l'histoire africaine*, Yaoundé, CLE.
- 1985, *Les descendants des pharaons à travers l'Afrique*, Paris, Publisud.
- Djache Nzefa S.,** 1994, *Les chefferies bamiléké dans l'enfer du modernisme*. Impr. Cartoffset Orvault
- Dugast I.,** 1949, *Inventaires ethniques du Sud Cameroun, série Population, Centre du Cameroun*, Paris, Mémoire de l'IFAN.
- Garfinkel H.,** 1987, *Studies in ethnomethodology*, New Jersey, Printice Hall.
- Gapi F.,** 1996, *Le Vivre quotidien et la religion traditionnelle chez les Bamiléké de l'Ouest-Cameroun*, Nkongsamba, Essor des jeunes.
- Good B. J.,** 1998, *Comment faire de l'Anthropologie médicale ? Médecine, rationalités et vécus*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Herskocits M.,** 1967, *Les Bases de l'Anthropologie culturelle*, Paris, Maspero.
- Hubert R.,** 1948, *Manuel élémentaire de la sociologie*, Paris, Delal.
- Holas B.,** 1966, *Les Dieux d'Afrique Noire*. Paris, Paul Genthnr.
- Ikor R.,** 1983, *La Tête du poisson. Les sectes : Un mal des civilisations*, Paris, Albin Michel.
- Laburthe-Tolra Ph.,** 1993, *Ethnologie. Anthropologie*, Paris PUF.
- Laplantine F.,** 1987, *L'Anthropologie* Paris, Ed. SEGHERS
- Lombard J.,** 1994, *Introduction à l'ethnologie*, Paris, Armand Colin
- Mauss M .,** 1960, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.
- Mveng E.,** 1980, *L'Art et l'Artisanat Africain*, Yaoundé, CLE.

- Poirier J.,** 1968, *Ethnologie Générale*, Paris, Gallimard.
- Riviere C.,** 1995, *Introduction à l'Anthropologie*, Paris, Hachette.
- Tardits C.,** 1960, *Les Bamiléké de l'Ouest-Cameroun*. Paris, Berger Levrault.

I.2.- OUVRAGES SPECIALISES

- Abega S-C.,** 1987, *L'Esani chez les Béti*, Yaoundé, CLE Conte
1995, *d'initiation sexuelle*, Yaoundé, CLE
- Abouna P.,** 2014, *La naissance, l'histoire et le développement de la culture. Pré-culture, culture et post-culture*, Paris, L'Harmattan. Introduction
2017, *en anthropologie numérale dans les cultures négro-africaines*, Yaoundé, L'Harmattan
- Auge M.,** 1975, *Théorie des pouvoirs et idéologies*, Paris, Herman Sens
- Balandier G.,** 1971, *et puissance : les dynamiques Sociales*, Paris, PUF L'analyse
- Bardin L.,** 1977, *de contenu*, Paris, PUF.
- Barthes R.,** 1977, *L'analyse structurale du récit*. Paris, Le Seuil. Soigner
- Benoist J.,** 1996, *au pluriel. Essai sur le pluralisme médical*, Paris, Karthala.
2002, *Une Petite bibliothèque d'Anthropologie médicale. Une anthologie*, Tome 1, Paris, AMADES/Karthala.
- Bettelheim B.,** 1979, *Les Blessures symboliques. Essai d'interprétation des rites d'initiations*, Paris, Gallimard.
- Bouteiller M.,** 1950, *Chamanisme et Guérison magique*, Paris, PUF.
- Crump T.,** 1995, *Anthropologie des nombres. Savoir-compter, cultures et sociétés*, Paris, Seuil.
- Durkheim E.,** 1937, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, ALCAN, 6^{ème} édition
- Encause G.,** 1934, *La Science des nombres*, Paris, Chacornac Frères
- Evan Pritchard E. E.,** 1968, *Sorcellerie, Oracles, et Magie chez les Azandés*, Paris, Gallimard.
- Fame NDongo J.,** 1996, *Regard africain sur la communication. A la découverte de la géométrie circulaire*, Yaoundé, Saint Paul Un Pouvoir
- Fassin D.,** 1992,

et maladie en Afrique, Paris, PUF.

- Gibbal J-M.,** 1984, *Guérisseurs et magiciens du sahel*, Paris, Métailié
- Goffman E.,** 1974, *Rites d'interactions*, Paris, Ed de Minuit.
- Grawitz M.,** 1993, *des sciences sociales*, Paris, Dalloz.
- Griaule M.,** 1966, *Dieu d'eau. Entretien avec Ogotemméli*, Paris, Fayard.
- Hebga M.,** 1979, *Sorcellerie chimère dangereuse ?* Abidjan, Inades édition
- Kamga L.,** 2008, *La 'Akam ou le guide initiatique au savoir être et au savoir vivre bamiléké*, Yaoundé, CCF.
- Laburthe – Tolra, Ph.,** 1981, *Seigneurs de la forêt : Essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Béti du Cameroun*, Paris, Publication de la Sorbonne
- 1985, *Initiation et Sociétés secrètes au Cameroun : Essai sur la religion Béti*, Paris, Karthala.
- Laplantine F.,** 1996, *La Description ethnographique*, Paris, Nathan
- Laplantine F. ;** 1987 *Les Médecines parallèles*, Paris, PUF
- Rabeyron P.,**
- Makilam,** 1996, *La Magie des femmes kabyles et l'unité de la société traditionnelle*, Paris, L'harmattan.
- Mallart-Guiméra A.,** 1977, *et pharmacopée. Evuzock*, Paris, La Bethno.
- Mayi-Matip T.,** 1983, *L'Univers de la parole*, Yaoundé, CLE.
- Mbonji Edjenguèlè,** 2000, *Les Cultures-vérité. Le soi et l'autre. Ethnologie d'une relation d'exclusion*, Yaoundé, Ed ETOILE.
- 2001, *La Science des sciences humaines. L'anthropologie au péril des cultures ?* Yaoundé, Ed Etoile
- 2005, *L'Ethno-perspective ou la méthode du discours de l'ethno-anthropologie culturelle*, Yaoundé, PUY.
- 2006, *Morts et vivants en négro-culture. Culture ou entraide ?* Yaoundé, PUY.
- 2009, *Santé, Maladies et Médecine : Plaidoyer pour l'autre tradipratique*, Yaoundé, PUY.
- Mebenga Tamba L.,** 2009, *Anthropologie des rites funéraires en milieu urbain camerounais*, Paris, L'harmattan.

- Mongbet Lamare M.,** 1975, *Médecine Bamoun*, Yaoundé, Lamaro.
- Monteillet, N.,** 2007, *Médecine et sociétés secrètes au Cameroun*, Paris, L'harmattan.
- Mucchielli A.,** 1991, *L'Analyse de contenu des documents et des communications*, Paris, PUF.
- Mveng E.,** 1974, *de l'Afrique noire. Liturgie cosmique et langage religieux*, Yaoundé, CLE. *L'Art*
- Mviena,** 1968, *L'univers culturel et religieux du peuple Bèti*, Yaoundé
- Ngijol Ngijol, P.,** 1986, *Les Merveilles Africaines : Les fils de Hitong*, Tome 1, Yaoundé, Ceper. *Les Merveilles africaines : Les fils de Hitong*, Tome 2, Yaoundé, Ceper.
- NgoA H.,** 1975, *Non, la femme africaine n'était pas opprimée*, Yaoundé, SCP.
- Ntamag Bong R.,** 2012, *Tamal Imbok bassa*, Edéa, Tjimbenjok
- Ombolo J-P.,** 1991, *Manger et boire en société secrète africaine traditionnelle. Essai sur l'Anthropologie* *Données*
- Ongolo A.,** 1984, *factuelles sur l'Evu en milieu Eton*, Yaoundé, ISH.
- Prevost, L. ; Courtilles I., Quivy R. ; Van Campenhoudt L.,** 2005, *Guide des croyances et symboles. Afrique : Bambara, Dogon, Peul*, Paris, L'Harmattan.
- 1995, *Manuel de recherche en sciences sociales*, Paris, Dunot.
- Raponda, A. ; Sillans R.,** 1983, *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Paris, Présence africaine.
- Rosny E.,** 1974 *Ndimsi, ceux qui soignent dans la nuit*, Yaoundé, CLE.
- 1981 *Les Yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala*, Paris, Plon.
- Rossi I.,** 1997, *Corps et chamanisme. Essai sur le pluralisme médical*, Paris, Armand Colin.
- Rouget G.,** 1980, *La Musique et la transe. Esquisses d'une théorie des relations de la musique et de la possession*, Paris, Gallimard
- Roumeguère-Eberhardt J.,** 1982 *Le Signe du début de Zimbabwe. Facettes d'une sociologie de la Connaissance*, Paris, Publisud.
- 1986, *Pensées et Sociétés Africaines. Essai sur une dialectique de la complémentarité antagoniste chez les Bantu du sud-est*, Paris, Mouton & Cie.
- 1988, *Quand Le python se déroule*, Paris, Robert Laffont

- Thomas L.,** 1969, *Les Religions d'Afrique Noire. Textes et traditions sacrés*, Paris, Fayard.
- Touati F.,** 1993, *Maladies, Médecines et Sociétés*, volume 1, Paris, Karthala.
- Turcotte P.,** 1980, *La terre africaine et ses religions*, Paris, LHarmattan
- Vandier J.,** 1949, *La Religion égyptienne*, Paris, PUF.
- Wonyu E.,** 1975, *L'Histoire des Basà'á du Cameroun de l'Égypte à nos jours*, Douala, Culture et Progrès.
- Zimmerman F.,** 1995, *Généalogie des médecines douces*, Paris, PUF.

I-3 ARTICLES SCIENTIFIQUES

- Adoukonou B.,** 1991, « Religions et médecine africaine traditionnelle » in *Une expérience africaine d'inculturation*, Cotonou, Q.I.C.
- Benoist J.,** 1998, « Les Médecines douces » in Bremberger C. (eds), *Passions ordinaires. Du match de football au concours de dictée*, Paris, Editions Bayard, pp. 523-542.
- Brill B.,** 1979, « Analyse des nombres associés à l'homme et à la femme en Afrique de l'Ouest » in *Africa*. N° 4, Vol. 43, pp. 367-376.
- Bochet De Thé M.P.,** 1995, « Rites et Associations traditionnels chez les femmes Béti (sud-Cameroun), in *femmes du Cameroun. Mères pacifiques, femmes rebelles*.
- Calame-Griaule G.,** 1974, « La Tradition orale » in *dossier Pédagogiques*, n° 11-12, mai-août.
- Fainzang S.,** 1985, « Les Sexes et leurs nombres. Sens et fonction du 3 et du 4 dans une société burkinabé » in *L'Homme*, vol. 25, n° 95, pp. 97-109.
- Genest S.,** 1978, « Introduction à l'ethnomédecine. Essai de synthèse » in *Anthropologie et Société*, vol. 2, n° 3, pp. 5-28.
- Hebga M.,** 1982, « Sorcellerie et Maladies en Afrique, Jalons pour une approche catéchétique et pastorale » in *telema*, Vol. 4, N° 82, pp.
- 1991, « La Guérison en Afrique » in *Concilium*, 234.
- Jodelet D.,** 2006, « Culture et pratiques traditionnelles en Afrique » in *Nouvelle*

Revue Africaine, n°1, pp. 219-239.

- Kum Awah P.,** 2006, « Diabète et médecine traditionnelle en Afrique » in *Diabète Voice : zoom sur l'Afrique*, vol. 51, n° 3, pp. 25-47.
- Mayi-Matip T.,** 1990, « Le Rôle de l'initié dans la transmission des valeurs culturelles » in *Tradition et Développement dans l'Afrique d'aujourd'hui. Introduction à la culture africaine*, pp. 97-105.
- Mbonji Edjenguèlè,** 2001 « Le Dieu de la négro-culture : un absolu relatif » in *Annales de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Douala*, vol. 1, N° 1
- 2006 « De l'Ethnanalyse du mal à travers quelques idéo codes des peuples du Littoral camerounais » in *Annales de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines*, vol, n°4, pp. 200-228
- 2010, « Le Modèle en ethno-anthropologie africaine ou du sens en sens inverse » in Nga Ndongo V. ; Kamdem E. (eds), *La sociologie aujourd'hui : Une perspective africaine*, pp.
- Puckrett T., et al .,** 2002, « Les Guérisseurs traditionnels africains : Ce que les professionnels de soins de santé ont besoin de savoir » in *Revue internationale de la Recherche de réadaptation*, pp. 247-251.
- Rosny E.,** 1982, « Quelle Médecine pour l'Afrique ? » in *Telema* 32.
- Tella A.,** 1979, « La Pratique de la médecine traditionnelle en Afrique » in *Nigériens Médical Journal*, pp. 607-612.

I-4- MEMOIRES ET THESES

- Abouna P.,** 2009, *Le pouvoir et le sacré chez les Tikar. Etude anthropologique*, Thèse de Doctorat/Ph.D, Université de Yaoundé I. FALSH
- Antang Yamo,** 2003 *Le rite d'initiation « kuong » chez les Maka-Ebessep de l'Est. Une contribution à l'ethnologie de la dynamique rituelle. Mémoire de Maîtrise en Anthropologie*, Université de Yaoundé I.
- Balla C.,** 1991, *Parole et Pouvoir chez les Béti (Cameroun central) Approche ethnolinguistique*, Mémoire de Maîtrise en Sociologie, Université de Yaoundé I.
- Bong S.,** 2009, *Impacts Météoritiques et dynamique des paysages sur le bourrelet marginal du Littoral camerounais autour de Ndom-Nyanon*, Mémoire de Master en Géographie, Université de Douala.
- Ewolo Ngah M.,** 2003 *Le Rite Mbabi chez les Engap de Sa'a*, Université de Yaoundé I.

- Fokou G.,** 2001 *Les Pratiques religieuses de l'Ouest-Cameroun : contribution à une ethnologie des cultes du terroir Bamiléké.* Mémoire de maîtrise en Anthropologie, Université de Yaoundé I.
- Hebga M.,** 1968, *Concept de Métamorphose d'hommes en animaux chez les Basa, Duala, Ewondo, Bantous du Sud-Cameroun.* Université de Rennes, Thèse de doctorat de 3^{ème} cycle
- Logmo B.,** 1975, *La Médecine traditionnelle chez les Basa à du Cameroun,* Thèse de Doctorat, Bordeaux, Université de Bordeaux.
- Maya De Salle-Essoo.,** 2011 *Le Profane et sacré dans les tradipratiques à l'île Maurice,* thèse de Doctorat.
- Menyegue B.,** 2019, « *Anagsama-Lessomlo* » (corne divinatoire et termitière) Ethnologie d'un rite de sanation et de propitiation chez les Eton, Université de Douala, FALSH
- Ngo Nlend G.,** 2010, *Créations plastiques inspirées de la danse koo en « pays Bassa » sud-Cameroun,* Mémoire de Master en Arts plastiques, Université de Yaoundé I.
- Oum Ndigi P.,** 1997, *Les Basa du Cameroun et l'antiquité pharaonique égypto-nubienne. Recherche historique et linguistique comparative sur leurs rapports culturels à la lumière de l'égyptologie,* Thèse de Doctorat Nouveau Régime, Université Lumière, Lyon 2.

I-5- DICTIONNAIRES.

- Biyogo G.,** 2012, *Dictionnaire comparé Egyptien / Fang-Beti,* Paris, Imhotep.
- Lions L. et al. (ed.),** 2002, *Dictionnaire des mythologies,* Paris, Maxi-livres
- Philibert M.,** 1980, *Petite encyclopédie des mathématiques*

SOURCES ORALES

N°	NOMS ET PRENOMS	SEXE	Âge	ETHNIE	RELIGION	RANG CONFRERIQUE	LIEU DE L'ENTRETIEN	DATE DE L'ENTRETIEN
01	Bayina	F	43	Basso'o	protestante	membre	Case du <i>koo bodàa</i> à Nyanon	du13 au 20/01/2020
02	Bhien	F	53	Basso'o	protestante	membre	Case du <i>koo bodàa</i> à Nyanon	du13 au 20/01/2020
03	Bitton	M	47	Basà'á	tradionnaliste	Mbombok	Cabine d'enregistrement à douala	26/06/2020 à 15H
04	Bougha	F	61	Basso'o	catholique	membre	Case du <i>koo bodàa</i> à Nyanon	du13 au 20/01/2020
05	Bouyeck	F	49	Basso'o	catholique	Communicatrice	Case du <i>koo bodàa</i> à Nyanon	du13 au 20/01/2020
06	Ebenye	F	45	Basso'o	catholique	membre	Case du <i>koo bodàa</i> à Nyanon	du13 au 20/01/2020
07	Honga	F	49	Basso'o	catholique	membre	Case du <i>koo bodàa</i> à Nyanon	du13 au 20/01/2020
08	Kooh	F	54	Basso'o	catholique	membre	Case du <i>koo bodàa</i> à Nyanon	du13 au 20/01/2020
09	Limen	F	55	Basso'o	catholique	Communicatrice	Case du <i>koo bodàa</i> à Nyanon	du13 au 20/01/2020
10	Liyen	F	57	Basso'o	catholique	membre	Case du <i>koo bodàa</i> à Nyanon	du13 au 20/01/2020
11	Makany	F	50	Basso'o	catholique	membre	Case du <i>koo bodàa</i> à Nyanon	du13 au 20/01/2020
12	Manguele	F	56	Basso'o	catholique	Communicatrice	Case du <i>koo bodàa</i> à Nyanon	du13 au 20/01/2020
13	Mbi	F	60	Basso'o	protestante	membre	Case du <i>koo bodàa</i> à Nyanon	du13 au 20/01/2020
14	Mbock	F	/	Basso'o	catholique	Communicatrice	Case du <i>koo bodàa</i> à Nyanon	du13 au 20/01/2020
15	Mwaska	F	95	Basso'o	catholique	membre	Case du <i>koo</i>	du13 au

							<i>bodàa à Nyanon</i>	20/01/2020
16	Ndjade	F	82	Basso'o	catholique	Reine	Case du <i>koo bodàa à Nyanon</i>	du13 au 20/01/2020
17	Ngueti	F	57	Basso'o	protestante	membre	Case du <i>koo bodàa à Nyanon</i>	du13 au 20/01/2020
18	Nlend	F	63	Basso'o	catholique	membre	Case du <i>koo bodàa à Nyanon</i>	du13 au 20/01/2020
19	Nso	F	52	Basso'o	catholique	Sous-cheftaine	Case du <i>koo bodàa à Nyanon</i>	du13 au 20/01/2020
20	Nyemb	M	57	Basso'o	catholique	Ngambi	La cour de son domicile à Nyanon	23/01/2020
21	Ott	F	67	Basso'o	catholique	membre	Case du <i>koo bodàa à Nyanon</i>	du13 au 20/01/2020
22	Poughue	F	55	Basso'o	protestante	membre	Case du <i>koo bodàa à Nyanon</i>	du13 au 20/01/2020
23	Ngono C	F	80	Manguissa	catholique	Membre	Forêt à Nkol-Elouga	Du 26 au 30/01/2020
24	Tsala henriette	F	57	Manguissa	catholique	Membre	Forêt à Nkol-Elouga	Du 26 au 30/01/2020
25	Ebène claudette	F	69	Manguissa	catholique	Membre	Forêt à Nkol-Elouga	Du 26 au 30/01/2020
26	Ayissi catherine	F	71	Manguissa	catholique	Membre	Forêt à Nkol-Elouga	Du 26 au 30/01/2020
27	Ngah appolonie	F	77	Manguissa	catholique	Membre	Forêt à Nkol-Elouga	Du 26 au 30/01/2020
28	Lema jeanne	F	82	Manguissa	Adventiste du 7éme jour	Membre	Forêt à Nkol-Elouga	Du 26 au 30/01/2020
29	Eloundou colette	F	73	Manguissa	catholique	Membre	Forêt à Nkol-Elouga	Du 26 au 30/01/2020
30	Essimi thèrese	F	82	Manguissa	catholique	Membre	Forêt à Nkol-Elouga	Du 26 au 30/01/2020
31	Elandi claire	F	76	Manguissa	catholique	Membre	Forêt à Nkol-Elouga	Du 26 au 30/01/2020

32	Bessala catherine	F	84	Manguissa	catholique	Membre	Forêt à Nkol-Elouga	Du 26 au 30/01/2020
33	Betsy marie-thèrese	F	89	Manguissa	Temoins de jehovah	Membre	Forêt à Nkol-Elouga	Du 26 au 30/01/2020
34	Nkolo berthè	F	81	Manguissa	Temoins de jehovah	Membre	Forêt à Nkol-Elouga	Du 26 au 30/01/2020
35	Etoundi ngah	F	88	Manguissa	Temoins de jehovah	Membre	Forêt à Nkol-Elouga	Du 26 au 30/01/2020
36	Okala marie thèrese	F	82	Manguissa	catholique	Membre	Forêt à Nkol-Elouga	Du 26 au 30/01/2020
37	Eyebe ernestine	F	89	Manguissa	catholique	Membre	Forêt à Nkol-Elouga	Du 26 au 30/01/2020
38	Aligui	F	91	Manguissa	catholique	Membre	Forêt à Nkol-Elouga	Du 26 au 30/01/2020
39	Melingui gertrude	F	70	Manguissa	catholique	Membre	Forêt à Nkol-Elouga	Du 26 au 30/01/2020
40	Bilola désirée	F	78	Manguissa	catholique	Membre	Forêt à Nkol-Elouga	Du 26 au 30/01/2020
41	Bitsosgo colette	F	65	Manguissa	catholique	Membre	Forêt à Nkol-Elouga	Du 26 au 30/01/2020
42	Anaba yulie	F	72	Manguissa	catholique	Membre	Forêt à Nkol-Elouga	Du 26 au 30/01/2020
43	Eteme magloire marcelle	F	75	Manguissa	catholique	Membre	Forêt à Nkol-Elouga	Du 26 au 30/01/2020
44	Kounou N	F	79	Manguissa	catholique	Membre	forêt à Nkol-Elouga	Du 27 au 02/02/2020
45	Ngouloure	F	55	Bamoun	Musulmane	Matriarche	Concession familiale à Fouban	Du 13au 15/05/2020
46	Mfouapon	F	58	Bamoun	Musulmane	Matriarche	Concession familiale à Fouban	Du 13au 15/05/2020
47	Njoya	F	88	Bamoun	Musulmane	Matriarche	Concession familiale à Fouban	Du 13au 15/05/2020

48	Poumie	F	82	Bamoun	Musulmane	Matriarche	Concession familiale à Fouban	Du 13 au 15/05/2020
49	Ngoutane	F	70	Bamoun	Musulmane	Femme mariée de la concession	Concession familiale à Fouban	Du 16 au 19 /05/2020
50	Mimche	F	42	Bamoun	Musulmane	Femme mariée de la concession	Concession familiale à Fouban	Du 16 au 19 /05/2020
51	Ngouyamsa	F	45	Bamoun	Musulmane	Femme mariée de la concession	Concession familiale à Fouban	Du 16 au 19 /05/2020
52	Ngbetkom	F	62	Bamoun	Musulmane	Femme mariée de la concession	Concession familiale à Fouban	Du 16 au 19 /05/2020
53	Nsangou	F	57	Bamoun	Musulmane	Matriarche	Concession familiale à Fouban	Du 16 au 19 /05/2020
54	Mbombo sali	F	59	Bamoun	Musulmane	Matriarche	Concession familiale à Fouban	Du 16 au 19 /05/2020
55	Nji Mata	M	75	Bamoun	Musulman	Notable	Dans l'enceinte du palais royal	16 /05/2020
56	Nji Oumarou	M	52	Bamoun	Musulman	Notable	Dans l'enceinte du palais royal	16/05/2020
57	Nchare	M	55	Bamoun	Musulman	Notable et chargé de la communication au palais	Dans l'enceinte du palais royal	16/05/2020
58	Fifen	M	57	Bamoun	Musulman	Notable	Dans l'enceinte du palais royal	16/05/2020
59	Njikam	F	50	Bamoun	Musulmane	Femme mariée de la concession	Concession familiale à koutaba	Du 17 au 19/05/2020
60	Mefire	F	22	Bamoun	Musulmane	Jeune femme mariée de la concession	Concession familiale à koutaba	Du 17 au 19/05/2020
61	Njapndounke rakiatou	F	62	Bamoun	Musulmane	Matriarche	Concession familiale à koutaba	Du 17 au 19/05/2020

62	Pemboura	F	52	Bamoun	Musulmane	Femme mariée de la concession	Concession familiale à koutaba	Du 17 au 19/05/2020
63	Ngoungoure	F	50	Bamoun	Musulmane	Femme mariée de la concession	Concession familiale à koutaba	Du 17 au 19/05/2020
64	Njilié	F	55	Bamoun	Musulmane	Femme mariée de la concession	Concession familiale à koutaba	Du 17 au 19/05/2020
65	Lamère	F	59	Bamoun	Musulmane	Femme mariée de la concession	Concession familiale à koutaba	Du 17 au 19/05/2020
66	Peka	F	64	Bamoun	Musulmane	Femme mariée de la concession	Concession familiale à koutaba	Du 17 au 19/05/2020
67	Pokassa	F	57	Bamoun	Musulmane	Femme mariée de la concession	Concession familiale à koutaba	Du 17 au 19/05/2020

INDEX AUTEURIALS

A-----

ALAIN MARLIAC, 36

B-----

BERNARD ESSAMA OWONA, 85

BRONISLAW MALINOWSKI, 7

BYRON GOOD, 227

C-----

CATHERINE BOCHET DE THE, 54

CHEIKH ANTA DIOP, 35

CLAUDE LEVI-STRAUSS, 97

CLAUDE RIVIERE, 81

D-----

DENISE PAULME, 73

DIKA AKWA NYA BONAMBELA, 35

DOMINIQUE ZAHAN, 73

DUGAST, 468

E-----

EDWARD BURNETT TYLOR, 96

EMILE BENVENISTE, 80

EMILE DURKHEIM, 83

ERVIN GOFFMANN, 81

EUGENE WONYU, 31

F-----

FUSTEL DE COULANGES, 85

G-----

Géneviève CALAME-GRIAULE, 98

GEORGES BALANDIER, 99

GEORGES BALANDIER'S, iv

GERARD BAILLOUD, 36

GERARD LENCLUD, 97

H-----

HUBERT DESCHAMPS, 32

J-----

JACKOBSON, 140

JACQUES FAME NDONGO, 418

JEAN CAZENEUVE, 82

JEAN-CLAUDE BARBIER, 68

JEAN-JACQUES VUNENBURGER, 92

JEAN-PAUL LEBEUF, 73

M-----

MARCEL GRIAULE, 73

MARCEL MAUSS, 84

MAURICE DELAFOSSE, 32

MAX WEBER, 91

MBONJI EDJENGUÈLÈ, 6, 74, 166, 474

MEINRAD HEGBA, 253

MENYEGUE, 476

MIRCEA ELIADE, 68

MUCCHIELLI, 472

O-----

OMAR AKTOUF, 67

P-----

PHILIPPE LABURTHE- TOLRA, 253

PIERRE ALEXANDRE, 22

PIERRE MVIENA, 22

PIERRE OUM, 35

PIERRE TITI NWEL, 89

R-----

RADCLIFFE-BROWN, 96

ROBERT K MERTON, iii

ROBERT KING MERTON, 96

ROBERT NTAMAG BONG, 118

RUDOLF OTTO., 92

S-----

SEVERIN CECILE ABEGA, 329

SIMONE BEAUVOIR (DE), 71

V-----

VICTOR TURNER, 86

W-----

WARNIER, 37

INDEX CONCEPTUEL

A-----

acquis, iii
Acquisition, 76
admission, 308
alimentation, 116
alma mater, 5
ancêtres, 201
animal, 448
anthropogénésique, 405
aveu, 21

B-----

bamoun, 433
BASA'A, 411
bénédiction, 55
bouche, 420
bru, 213
Bulu, 423

C-----

carré, 287
caste, 9
cauris, 238
cercle, 328
chant, 202
chromatique, 432
complémentarité, iii, 9, 16, 23, 54, 86, 87, 95,
101, 102, 124, 141, 218, 263, 344, 370, 398,
455, 464, 473
confession publique, 166
consoeurie, 22
conservation, 379
contes, 79
cosmogénésiques, 6, 121, 405, 447
cynégétique, 370

D-----

danse, 203
déesse, 20
Démonstration, 76
devin, 216
divinités, 17
divins, 414
dynamiques sociales, iii

E-----

eau, 199

EKENG, 354
Ekoumess, 266
envoutement, 242
escargot, 462
éthique, 55
Evu, 210

F-----

femme, 181
femme mariée, 116
Fertilité, 23
feu, 413
figures géométriques, 141

G-----

GENESIAQUE, 486
genesique, 392
gong africain, 131
halieutique, 23
hiérarchie, 386

I-----

ikeng, 131
initiation, 13
interdits, 171

J-----

justice, 2, 9

K-----

Koo, 441
Koo Bodàa, 441

L-----

légende, 145, 336, 376
losange, 233
lune, 418

M-----

mariage, 51, 417
maternité, 5
Mbok, 121

Mbongo, 184
Médecine, 97
ménopause, 103
Mevungu, 420
minéral, 132
minuit, 267
mythologiques, 6

N-----

naissance, 415
néophyte, 29
neuf, 439
Ngambi, 452
ngas, 266
nombril, 129
Nyambe, 140

O-----

origine, 22

P-----

panthéon, 175
pouvoir, 170
présentation génésique, 156
procédures initiatiques, 455
protection, 319
purification, 26

R-----

réclusion, 404
reine, 170
religion, 2
repas communiel, 119
reproductrice, 5
rites, 177
rituels, 180

S-----

sacré, 434
sacrifice, 6
sacrum, 21
Sanation, 23
seins, 421
société secrète, 38
soleil, 418
soumission, 21, 86, 162, 168, 171, 176, 217,
260, 404, 428, 429, 439, 463, 487
spirale, 115
spiritualité, 195

T-----

tam-tams, 413
terre, 20, 27, 43, 46, 56, 60, 85, 88, 90, 116,
127, 129, 132, 158, 165, 168, 182, 198, 199,
208, 209, 215, 218, 221, 223, 224, 225, 233,
234, 250, 253, 254, 268, 274, 275, 277, 278,
279, 289, 293, 299, 333, 339, 350, 351, 365,
370, 373, 377, 378, 387, 389, 390, 391, 398,
401, 402, 414, 415, 416, 422, 429, 430, 451,
460, 469
transmission, 354
triangle, 327
trois, 414

U-----

utérus, 422

V-----

vagin, 431
végétal, 20, 32, 65, 88, 107, 132, 267, 330, 414,
459, 462, 492
vulve, 431

GLOSSAIRE

Mots en langue basà'a, beti et bamoun	Traduction en français
//Koo// :	déesse protectrice des femmes, de la fécondité et de la protection
//Ngambi// :	divinité de la voyance, oracle du peuple, contrairement à ce que beaucoup pensent, le <i>Ngambi</i> est le seul membre ou organe qui est le socle de la divination
//Ngé// :	divinité protectrice de la justice et du commandement
//Njék// :	divinité de la vengeance, de l'ordre et de la police
//Um// :	déesse de la guérison, de la médecine générale
<i>a yé tés nsóŋ</i>	Elle voit ses menstrues
<i>alog</i>	l'écope
<i>Ayôn/dzan</i>	La nation
<i>Babimbi</i>	<i>Ceux qui se sont accrochés</i>
<i>Bagwal</i>	<i>Les ascendants</i>
<i>Balal</i>	<i>Les descendants</i>
<i>bikone</i>	La petite saison des pluies
<i>Boo i nlel bé likan</i>	<i>au –delà du chiffre 9, plus de connaissance</i>
<i>djàpcheu</i>	Couscous de maïs aux légumes
<i>dzomassesse é ne tsingdzighe</i>	
<i>Evù</i>	
<i>Hilôlômbi</i>	<i>L'ancien endormi</i>
<i>ibéé likang</i>	la marmite du traitement/rituelle
<i>Iisong li Mbondo Njéé</i>	la dent du lion
<i>ikeng/minkeng</i>	Le gong africain à un ou deux cylindres
<i>Ilem I Ndjéé</i>	langue du lion
<i>Ilem ndjéé</i>	La langue de lion
ISOGOL SOGOL	<i>Arrière grand – père</i>

<i>kɔ fi</i>	café
<i>kaga</i>	Le cacao
<i>Kinjè</i>	Le Chef de village
KITBON	<i>L'être du dépassement</i>
<i>Kôba</i>	Les temps légendaires ou cosmologiques de 1900 av.
<i>kôn koo</i>	<i>La maladie du koo</i>
<i>Koo bodàa :</i>	<i>escargots/ femmes</i>
<i>Kway</i>	Les temps mythiques de l'origine jusqu'au XIX ^{ème} siècle av
<i>kwèrè</i>	la patate
l'« <i>ikeng ñ yö</i> »,	c'est un caillou familial transmis de génération en génération
<i>l'eban abum eyomolo meki mefan</i>	
<i>efangabendoman ou nsila,</i>	
<i>l'esali esok ekam kombo,</i>	
<i>l'ikabo</i>	macabo
<i>lân</i>	Huile de palmiste
<i>le bisabega</i>	
<i>le ndan-moan</i>	
le <i>Ngambi</i> avec l'eau	<i>La divination par l'eau</i>
le <i>Ngambi</i> avec la machette	<i>La divination avec la machette</i>
le <i>Ngambi</i> par la photo	<i>La divination par la photo</i>
<i>Lèn</i>	Les temps historiques, partant du XV ^{ème} siècle
<i>lep liemb</i>	la rivière de la sorcellerie
<i>Libii</i>	Le mariage
<i>lihàa</i>	le lignage
<i>lihén</i>	palmier à huile

<i>Likol ou n̄ō nlón</i>	<i>ceux qui sont en amont</i>
<i>likondó</i>	la banane plantain
<i>lisingui</i>	
<i>lisôô</i>	igname jaune
<i>litèn</i>	le clan
<i>Mahshut toupankah</i>	Le ministre de la défense
MAN	<i>Fils</i>
<i>massàk ma koo</i>	<i>La danse du koo</i>
<i>matibla ma koo</i>	Le traitement du <i>koo</i>
<i>mbai</i>	le village
<i>Mbok</i>	la patrie
<i>Mbok bi len bi nyôl</i>	les hommes c'est comme les poutres d'un toit qui s'emboîtent
<i>Mbok i bii gwéé i Kēl mudàa a bii nés gwèp</i>	le <i>Mbok</i> est né lorsque la femme a ouvert ses fesses
<i>Mbok kwog, mbok nyodag :</i>	les uns passent, les autres arrivent et la vie continue
<i>Mbombok,</i>	<i>Le Prêtre de la confrérie Mbog</i>
<i>Mbongo ibəə</i>	<i>mbongo</i> de la marmite
<i>Mbot</i>	l'ancêtre Ego
MBOT	<i>Aïeul Fondateur</i>
<i>Mfon</i>	Le roi o
<i>móò ma koyop</i>	l'huile rouge
Mpèpèè	<i>Un Prêtre dans la socioculture bakoko</i>
<i>Mpodôl</i>	la griffe de l'aigle
<i>mùd wadà</i>	une seule personne ou
<i>mùd wadà</i>	une seule personne
mut	l'homme
<i>Mvog</i>	Le lignage
<i>mBón</i>	le manioc

<i>Nconsii,</i>	l'univers
NDANDI	<i>Arrière-petit-fils</i>
<i>ndàp</i>	la maison dans le sens de la famille nucléaire
<i>ndàp bikoko</i>	La maison du soir
<i>Ndàp- neh manju</i>	
<i>Ndàp nshut -sunmfon pemjbie ndàp ntobeu »</i>	la maison des conseils »
NDINDI	<i>Arrière-Arrière-fils</i>
<i>Ngambi</i>	<i>L'araignée / type de divination avec comme support l'araignée</i>
<i>Ngambi dise</i>	dialogue au moyen d'écailles de pangolin, pangolin tué par une panthère
<i>Ngambi likoh</i>	contact à travers les mânes d'un jumeau,
Ngé	<i>Une Confrérie masculine chez les Basà 'à spécialisée dans la défense du territoire</i>
<i>Ngéngé</i>	<i>Membre de la confrérie Ngé</i>
<i>Ngog lipondo</i>	<i>La pierre percée</i>
<i>Ngog lituba</i>	<i>La pierre percée</i>
<i>ngôn ma Dja ma nsóŋ</i>	
<i>Ngôs</i>	Les plumes du perroquet
Ngui	<i>Un Membre de la confrérie masculine chez les Beti</i>
<i>Ngul</i>	Le pouvoir
<i>Ngwa /Kēl/ Hilo</i>	Un jour
<i>Ngwa/Kēl koo</i>	<i>Le jour du koo</i>
<i>Ngweya</i>	<i>(Mbongo dans les feuilles)</i>
<i>ngò nd</i>	Jeune fille / pistache
Njek	confrérie masculine spécialisée dans la législation des lois
Nji	<i>Titre de notabilité chez les Bamoun</i>
<i>Nji</i>	Les notables
<i>njiba</i> ou l' <i>édip,</i>	chlamydiae

<i>Njifonfon</i>	Le premier ministre
<i>Njok</i>	l'éléphant
Nlal	<i>Petit-fils</i>
<i>nsóń</i>	Le mois / la lune
<i>nsóń saàmbok</i>	Septième mois
<i>Nyambe</i>	Le créateur
<i>Nzie nchout mfon</i>	Le porte-parole du roi
<i>oyò n.</i>	petite saison sèche
Nyik	porc-épic
San	<i>Père</i>
<i>shu mò n mafô)</i>	La cohéritière du roi
Sogol	<i>Grand - père</i>
<i>tchò bi</i>	Le poisson
Um	<i>Une confrérie masculine spécialisée dans la médecine générale</i>
<i>vul</i>	toison pubienne, poil

TABLE DES MATIERES

DEDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS.....	iii
RESUME.....	iv
ABSTRACT	v
LISTES.....	vi
SOMMAIRE	viii
INTRODUCTION.....	1
1. LE CONTEXTE DE LA RECHERCHE	2
2. LA JUSTIFICATION DU CHOIX DU SUJET.....	3
2.1. La raison personnelle	3
2.2. La raison scientifique du choix du sujet.....	4
3. LE PROBLEME DE RECHERCHE	4
4. LA PROBLEMATIQUE	6
4. LES QUESTIONS DE RECHERCHE	7
4.1. La question centrale	7
4.2 Les questions secondaires	7
4.2.1. La question secondaire n°1	8
4.2.2. La question secondaire n°2.....	8
4.2.3. La question secondaire n° 3.....	8
5- LES HYPOTHESES DE RECHERCHE.....	8
5.1. L'hypothèse centrale	8
5 .2. Les hypothèses secondaires.....	8
5.2.1 L'hypothèse secondaire n° 1	8
5.2.2. L'hypothèse secondaire n° 2	8
5.2.3. L'hypothèse secondaire n° 3	9
6- LES OBJECTIFS DE RECHERCHE.....	9

6.1. L'objectif central	9
6.2. Les objectifs secondaires.....	9
6 .2.1 L'objectif secondaire n°1.....	9
6 .2.1 L'objectif secondaire n°2.....	9
6 .2.1 L'objectif secondaire n°3.....	9
7. LA METHODOLOGIE DE RECHERCHE	9
7.1. La recherche documentaire	10
7.2. La recherche de terrain.....	10
7.3. Les techniques de collecte des données	12
7.3.1. L'observation directe.....	12
7.3 .2. L'observation participante.....	13
7.3.3. L'entretien approfondi.....	13
7.4. LES TECHNIQUES D'ANALYSE ET D'INTERPRETATION DES DONNEES	14
7.4.1. Le traitement et l'analyse des données de terrain	14
7.4.1.1.1. L'analyse de contenu.....	14
7.4.1.2. L'interprétation.....	14
8. LES INTERETS DE LA RECHERCHE	15
8.1. L'intérêt scientifique	15
8.2. L'intérêt pratique.....	15
9. LE PLAN DU TRAVAIL	16
CHAPITRE I :LES CADRES NATUREL ET HUMAIN DE LA RECHERCHE CHEZ LES BASA'A, MANGUISSA ET BAMOUN	21
I. LE CADRE NATUREL DE LA RECHERCHE CHEZ LES BASA'A.....	22
I.1.1. L'hydrographie	23
I.1.2. La végétation.....	24
I.1.3. La faune	25
I.1.4. Le climat et les saisons	25
I.2.1. La population	27
I.2.2. La religion dans la culture basa'a	27

I.2.3. Le bref aperçu historique du peuplement basa'a selon la tradition orale	30
I.2.3.1. Le bref historique des Basà'á.....	32
I.2.3.2. Les Découvertes archéologiques et linguistiques	33
I.2.4. L'organisation sociopolitique de la société basa'a.	34
I.2.4.1. Le <i>Mbok basà'á</i> : entité originelle de l'organisation sociopolitique basà'á	35
I.2.5. L'organisation familiale et filiale.....	35
I.2.5.1. L'organisation familiale.....	36
I.2.5.2. L'Organisation filiale.....	36
I.2.5.3. L'Organisation politique chez les Basà'á	37
I.2.5.3.1. Le <i>Ngé</i> : confrérie de <i>Bangéngé</i> (au singulier <i>Ngéngé</i>)	37
I.2.5.3.2. Le <i>Njék</i> : confrérie des <i>Banjénjéga</i> (<i>njénjéga</i> , au singulier)	38
I.2.5.3.3. Le <i>Ngambi</i>	38
I.2.5.3.4. Le <i>Koo bodàa</i> : confrérie des <i>BAKOKOO</i> (pluriel de <i>kookoo</i>).....	38
I.2.5.3.5. <i>L'Um</i>	39
I.2.5.3.6. Le <i>Kijè</i> ou <i>chef du village</i>	39
I.2.6. L'ECONOMIE.....	40
I.2. 6.1.1. Les cultures vivrières	40
I.2.6.1.2. Les cultures de rente	40
I.2.6.1.3. L'Élevage.....	41
I. II. LE CADRE NATUREL DE LA RECHERCHE CHEZ LES BETI.....	41
II.1. L'hydrographie et le relief du Centre du Cameroun.....	42
II.1.1. L'hydrographie du Centre du Cameroun.....	42
II.1.2. Le relief du Centre du Cameroun	42
II.1.3. Le climat du Centre du Cameroun.....	43
II.1.4. La végétation du Centre du Cameroun	43
II.2. Le cadre humain du Centre du Cameroun	45
II.2.1. L'origine des Beti	46
II.2.2. La structure sociale des Beti	47
II.2.3. Une institution culturelle chez les Beti	48

II.2.4. Quelques évènements nécessitant des rituels chez les Betis	48
2.5. L'alimentation et l'agriculture chez les Beti	50
III. LE CADRE NATUREL DE LA RECHERCHE CHEZ LES BAMOUN	52
III.1. Le cadre physique des Bamoun.....	52
III.1. 1. L'hydrographie.....	52
III.1.2. Le climat et la culture.....	53
III.1.3. Le relief	54
III.1.4. La faune et la flore	54
III.2. Le cadre humain de la recherche chez les Bamoun	55
III.2.1. Bref aperçu historique du peuple bamoun.....	55
III.2.2. L'organisation politique du pouvoir des Bamoun.....	56
III.2.3. La religion des Bamoun	57
CHAPITRE II : L'ETAT DE LA QUESTION SUR LE SACRE INITIATIQUE FEMININ, LE POUVOIR, LES CADRES THEORIQUES ET MODELES D'ANALYSE.....	58
II.1. Le modèle génésiaque mythologique comme socle de la compréhension du sacré initiatique féminin	59
II.1.1. L'initiation comme élément activateur du sacré initiatique féminin.....	65
II.2. Les rites comme substances structurantes du sacré initiatique féminin.	71
II.3. LE CADRE THEORIQUE.....	80
II.3.2. L'anthropo-sociologie dynamiste	84
II.3.3. Les principes de l'Epistémologie Africaine	86
II.4. LES MODELES D'ANALYSES	93
CHAPITRE III :LE DESCRIPTIF DE LA STRUCTURE INITIATIQUE FEMININE DANS L'UNIVERS CULTUREL BASA'A.....	96
III.1. LE SACRE INIATIQUE FEMININ CHEZ LES BASAA : LE <i>KOO</i>	97
III.2. LES MANIFESTATIONS ENTRAINANT LA CONVOCATION DES RITUELS DU <i>KOO</i>	119
III.3. LES MOYENS DE DETECTION DES MALADIES LIEES AUX RITUELS <i>KOO</i>	121
III.4. LES DIFFERENTES ETAPES DES RITUELS DANS LA CONFRERIE <i>KOO</i>	124
III.4.1. Le Constat des malheurs répétitifs et leur interprétation.....	124
III.4.2. La purification	126

III.4.2.1. La Purification physique/ externe	126
III.4.2.2. La Purification interne.....	128
CHAPITRE IV :L'IMMEDIATETE DE VIVRE CHEZ LES BASA'A	130
IV3. LA CONFESSION PUBLIQUE	139
IV.4. LA SOUMISSION DES PROBLEMES A LA DEESSE ET AUX ESPRITS	141
IV.5. LA RECHERCHE DE SOLUTIONS.	141
IV.6. LES SEANCES D'EXPIATION, PURIFICATION ET DE BENEDICTION	149
IV.7. LE REPAS COMMUNIEL.....	150
IV.8. LES REMERCIEMENTS A LA DEESSE <i>KOO</i>	151
IV.9. LE SACRE INITIATIQUE FEMININ ET LE POUVOIR DE LA FEMME DANS L'UNIVERS CULTUREL BASAA.	152
IV.9.1. Le sacré initiatique féminin et alimentation/ médecine	153
IV.9.2. Le sacré initiatique féminin et l'art culinaire/ médecine.....	154
IV.9.3. Le sacré initiatique féminin et la spiritualité.....	162
IV.9.4. Le sacré initiatique féminin et l'economie.....	165
IV.9.5. Le sacré initiatique féminin et l'art	166
IV.9.6. Le sacré initiatique féminin et la justice	167
CHAPITRE V :LE MEVUNGU CHEZ LES BETI DU CAMEROUN.....	170
V.1. L'ORIGINE MYTHOLOGIQUE DES ASSOCIATIONS FEMININES CHEZ LES BETI DU CAMEROUN.	171
V.2.LES ORIGINES DEISTES DU MEVUNGU CHEZ LES BETI.....	195
V.2.1. Le facteur holistique	197
V.2.2. Le facteur intentionnel/ pouvoir de la parole	197
V.2.3. Le facteur communicationnel	198
V.3. L'ETHNOLOGIE DES ORGANES DE POUVOIR CHEZ LES BETI DU CAMEROUN ..	199
V.3.1. La bouche	199
V.3.2. Le cœur.....	201
V.3.3. Le ventre/ l'utérus/ le nombril.....	202
V.3.4. Le vagin/la vulve	203
V.4. LE DUALISME CONFRERIQUE CHEZ LES ETON/MANGUISSA	204

CHAPITRE VI: L'ETHNOGRAPHIE DU NICOIR INITIATIQUE FEMININ DANS L'ARCHITECTURE SOCIALE DES MANGUISSA	209
VI.1. LE MEVUNGU	210
VI.2. LE MULTISYMBOLISME DU MEVUNGU	213
VI.2.1. Le <i>mevungu</i> comme un rite/ rituel	213
VI.2.1.1. Les Raisons de la convocation du rite <i>Mevungu</i>	213
VI.2.2. LE MEVUNGU COMME UNE CONFRERIE SECRETE ESSENTIELLEMENT FEMININE	221
VI.2.2.1. La typologie des ceremonies du <i>Mevungu</i>	222
VI.2.3. LE COMMENSALISME ET LES LIBATIONS RITUELLES DANS LE MEVUNGU ...	232
VI.2.4. LES COULEURS RITUELLES	233
VI.2.5. LES FIGURES GEOMETRIQUES ET LES NOMBRES ISSUES DU MEVUNGU	234
VI.2.6. LE CHOIX DES MEMBRES DU MEVUNGU	238
VI.2.6.1. Les Liens de famille	238
VI.2.6.2. La coépouse	238
VI.2.6.3. La bru	238
VI.2.6.4. La fille	239
VI.2.6.5. Les Relations d'affinités	239
VI.2.6.6. Le choix par la recommandation	239
VI.2.6.7. Le choix par consultation divinatoire	240
VI.2.7. LE MEVUNGU COMME TRIBUNAL	243
VI.2.8. LE MEVUNGU COMME PROTECTION DES PERSONNES ET DES AVOIRS	245
VI.2.9. LE MEVUNGU COMME MOYEN DE DETECTION DES MEFAITS	245
VI.2.10. LA COMPOSITION ACTANTIELLE DU MEVUNGU	247
VI.2.10.1. La jeune candidate	248
VI.2.10.2. La femme mariée	248
VI.2.10.3. La femme mariée ayant les enfants	249
VI.2.11. LE MEVUNGU COMME TRAIT D'UNION, PASSERELLE QUI RELIE	254
LES ENTITES AUX HUMAINS.	254

VI.2.12. LE MEVUNGU COMME INSTITUTION DE FORMATION FEMININE A LA CONNAISSANCE ET A LA TRANSMISSION DES VALEURS ANCESTRALES ENDOGENES	255
VI.2.13. LE MEVUNGU COMME CHANT ET DANSE	260
CHAPITRE VII :LES DOMAINES D’INTERVENTIONS DU SACRE INITIATIQUE FEMININ CHEZ LES MANGUISSA.....	262
VII.1. LES DIFFERENTS PALIERS / RAMIFICATIONS DU MEVUNGU.....	263
VII.1.1. <i>L’apprentissage</i> ou Mvò n mevungu.....	263
VII.1.2. <i>L’ekeng</i>	264
VII.1.3. <i>L’ekoumesse</i>	264
VII.1.4. <i>Le ngas</i>	264
VII.1.5. <i>Le mevungu</i>	265
VII.2. LES INTERDITS LIES AU MEVUNGU	266
VII.3. LES DOMAINES DE SPECIALISATIONS DU MEVUNGU	270
VII.3.1. LE MEVUNGU ET LES RITUELS DE FECONDITE/FERTILITE	270
VII.3.2. LE MEVUNGU ET LE DEVELOPPEMENT AGRAIRE	271
VII.3.2.1. La fécondité de la sylve	272
VII.3.2.2. La fécondité halieutique	273
VII.4. LE MEVUNGU ET LA MEDECINE FEMININE	275
VII.5. LE MEVUNGU ET LA PROTECTION DU VILLAGE.....	275
VII.5.1. Les rituels de protection.....	277
VII.6. LE MEVUNGU ET LA JUSTICE	277
VII.7. LE MEVUNGU ET LES RITUELS D’ENVOUTEMENT ET D’ATTIRANCE	279
VII.8. LE MEVUNGU ET LES RITUELS DE PURIFICATION ET DE SANATION.....	284
VII.9. LE MEVUNGU ET LE RITUEL D’INITIATION	285
VII.10. LE MEVUNGU ET LES RITUELS DE PASSAGE	287
VII.11. LE MEVUNGU ET LES RITES MORTUAIRES	291
VII.12. LE MEVUNGU ET LA DIVINATION/VOYANCE	293
VII.12.1. La voyance par les songes	294
VII.12.2. La divination par le toucher corporel.....	296
VII.12.3. La divination par les cauris/noyau de fruit	297

VII.12.4. La divination par l'eau.....	299
VII.13. LE MEVUNGU ET LES DYNAMIQUES SOCIALES	300
VII.13.1. Les dynamiques internes ou « dynamique du dedans ».....	300
VII.13.2. Les dynamiques externes ou « dynamiques du dehors »	303
CHAPITRE VIII:L'EXPOSE SUR LE SACRUM INITIATIQUE FEMININ DU COMPLEXE CULTUREL BAMOUN	306
VIII.1. LA POLYSEMISATION DU SACRE INITIATIQUE FEMININ	310
VIII.1.1. Le sacré initiatique féminin bamoun comme regroupement exclusivement de femmes de tous âges.	311
VIII.1.2. Le sacré initiatique féminin comme prétoire.....	311
VIII.1.3. Le sacré initiatique féminin bamoun comme base des rites et rituels féminins	313
VIII.1.3.1. La catégorisation des rituels chez les Bamoun.....	316
VIII.1.3.1.1. Les rituels publics.....	316
VIII.1.3.1.2. Les rituels réservés aux initiées.....	317
VIII.1.4. Le sacrum initiatique féminin bamoun comme chant et danse	318
VIII.2. TYPOLOGIE DES ASSOCIATIONS FEMININES CHEZ LES BAMOUN ET LEUR MODE D'ACCES.....	319
VIII.2.1. Le bref aperçu des consoeuries masculines dans le creuset bamoun	319
VIII.2.2. Les consoeuries féminines dans le nichoir bamoun	323
VIII.2.2.1. Les consoeuries féminines liées à l'administration du palais.....	324
VIII.2.2.2. La consoeurie féminine initiatique chez les Bamoun.....	325
VIII.2.2.2.1.4. Le rituel de veuvage	328
VIII.3. LES MODES DE CONVERSION AUX ASSOCIATIONS FEMININES CHEZ LES BAMOUN.....	329
VIII.3.1. L'accès nominatif au regroupement des femmes bamoun au palais	329
VIII.3.2. L'adhésion au regroupement féminin par la transmission du relais à leur fille et bru	329
VIII.3.2.1.La transmission de la mère à la fille.....	330
VIII.3.2.2. De la mère à la bru	330
VIII.4. LES MOTIFS CONVOCATION DES RITUELS FEMININS CHEZ LES BAMOUN.....	331
VIII.4.1. La sècheresse prolongée et mauvaise récolte ne répondant pas au processus de fertilisation habituel.....	331

VIII.4.2. La rareté des gibiers	331
VIII.4.3. Le manque de travail, mais surtout de réussite à l'école par les jeunes de la localité.....	332
VIII.4.4. Le manque de mariage, les jeunes filles qui peinent de plus en plus à trouver des conjoints, et pour celles qui y arrivent c'est généralement pour une courte période.	332
VIII.4.5. La recrudescence des maladies de plus en plus rebelles au traitement habituel ou conventionnel	332
VIII.5.LES COMPARTIMENTS SOCIAUX INFLUENCES PAR LE SACRUM FEMININS CHEZ LES BAMOUN.....	333
VIII.5.1.Le sacrum initiatique féminin bamoun et le développement agraire	333
VIII.5.2. Le sacrum initiatique féminin bamoun et la médecine.....	335
VIII.5.3. Le sacrum initiatique féminin bamoun et l'économie.....	344
VIII.5.4. Le sacrum initiatique féminin bamoun et le mariage	345
VIII.5.5. Le sacrum initiatique féminin bamoun et la spiritualité.....	345
VIII.5.6. Le sacrum initiatique féminin bamoun et la justice	346
VIII.6. LES DYNAMIQUES CULTURELLES RELATIVES AUX RITUELS FEMININS CHEZ LES BAMOUN.....	348
CHAPITRE IX: LES REPRESENTATIONS CULTURELLES DES ASSOCIATIONS INITIATIQUES FEMININES CHEZ LES BASAA, MANGUISSA ET BAMOUN.	351
IX.1. L'ENDOSEMISATION DES ELEMENTS USUELS PARTICIPANT A LA MATERIALISATION DU SACRE INITIATIQUE FEMININ DANS LES UNIVERS CULTURELS BASA'A, MANGUISSA ET BAMOUN.	352
IX.1.1. L'eau	353
IX.1.2. Le feu	354
IX.1.3. Le bois (Tam -Tam, bois de chauffage, mortier et pilon).....	355
IX.1.4. Le végétal (les herbes et les écorces)	355
IX.1.5. Le minéral (cailloux comme foyer)	356
IX.1.6. L'animal (coquilles d'escargot, sacrifice d'animaux).....	356
IX.1.7. Le fer/ l'acier (marmite des remèdes, gong africain à un cylindre).....	357
IX.1.8. La termitière	357
IX.1.9. L'huile rouge.....	358
IX.1.10. Le sel.....	358
IX.1.11. La lune.....	359

IX.1.12. Le rejeton de plantain.....	360
IX.2. UNE LECTURE EMIQUE DES ORGANES ET ORIFICES PHYSIOLOGIQUES DE LA FEMME DANS LA PERFORMANCE DU SACRE INITIATIQUE FEMININ DANS L'ARCHITECTURE SOCIALE DES BASA'A, MANGUISSA ET BAMOUN.....	361
IX.2.1. La bouche et la parole	361
IX.2.2. Les seins	362
IX.2.3. Le nombril.....	364
IX.2.4. Le vagin et l'utérus	365
IX.3. LE SYMBOLISME AUTOUR DES COMPORTEMENTS ET DES POSITIONS	367
IX.3.1. Le silence (rester silencieuse)	367
IX.3.2. La position assise à même le sol les jambes écartées	369
IX.3.3. La révérence aux parties usées dans le rituel	370
IX.4. LA SEMIQUE CHROMATIQUE	371
IX.4.1. Le rouge	371
IX.4.2. Le vert	372
IX.4.3. Le blanc (les graines de courges, les arachides, vin de palme).....	373
IX.5. LA SYMBOLIQUE DES VETEMENTS PENDANT LES RITUELS FEMININS CHEZ LES BASA'A, MANGUISSA ET BAMOUN	376
IX.5.1. La symbolique de l'accoutrement dans les rituels féminins publics dans les univers culturels basà'á, manguissa et bamoun.....	376
IX.5.2. La symbolique du revêtement dans les rituels féminins privés dans les sociocultures basà'á, manguissa et bamoun.....	377
IX.6. LE SENS DU DEDANS QUI STRUCTURE L'INTERPRETATION DES FORMES GEOMETRIQUES QUANT A LA REALISATION DES RITUELS EXCLUSIVEMENT FEMININS DANS LES NICHOS CULTURELS BASA'A, MANGUISSA, ET BAMOUN....	378
IX.6.1. Le cercle	378
IX.6.2. Le triangle	378
IX.6.3. Le carré	379
IX.6.4. La spirale.....	379
IX.6.5. Le losange	380
IX.7. L'ENDO SENS QUI FONDE L'INTERPRETATION DU COMPENDIUM NUMERAL DANS L'EXECUTION DE L'EXCLUSIVITE INITIATIQUE FEMININ CHEZ LES BASA'A, MANGUISSA ET BAMOUN	380

IX.8. LES CHIFFRES LIES AUX HEURES DE MISE EN ŒUVRE DES RITUELS FEMININS DANS LES ENDOCULTURES BASA’A, MANGUISSA ET BAMOUN.....	383
IX.9. L’INTERPRETATION LIEE AUX PRESCRIPTIONS ET INTERDITS DU SACRE INITIATIQUE FEMININ DANS LES UNIVERS CULTURELS BASA’A, MANGUISSA, ET BAMOUN	384
IX.10. UNE MISE AU POINT QUANT A LA CONFIRMATION OU L’INFIRMATION DES HYPOTHESES EMISES POUR UNE MEILLEURE COMPREHENSION DES RITUELS FEMININS DANS LES UNIVERS BASA’A, MANGUISSA, ET BAMOUN.	386
CONCLUSION.....	391
BIBLIOGRAPHIE	405
I-OUVRAGES GENERAUX	405
I.2.- OUVRAGES SPECIALISES	406
I-3 ARTICLES SCIENTIFIQUES.....	409
I-4- MEMOIRES ET THESES	410
SOURCES ORALES.....	411
INDEX AUTEURIALS.....	CDXI
INDEX CONCEPTUEL	CDXI
GLOSSAIRE.....	CDXI
TABLE DES MATIERES	CDXI