

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

FACULTE DES ARTS, LETTRES ET
SCIENCES HUMAINES

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

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

DÉPARTEMENT D'ANTHROPOLOGIE



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

FACULTY OF ARTS, LETTERS AND
SOCIAL SCIENCES

POSTGRADUATE SCHOOL FOR SOCIAL
AND EDUCATIONAL SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR
HUMANS AND SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT OF ANTHROPOLOGY

LE RITE /MBÓN / « *Esprit-Génie* » ET LE BIEN-ÊTRE « *mbohki* » CHEZ LES ETON DE LA LÉKIÉ, RÉGION DU CENTRE CAMEROUN

Mémoire présenté et soutenu publiquement en vue de l'obtention du diplôme
de Master en Anthropologie

Spécialité : Anthropologie médicale

Par :

BODO Marc-Aurel
Licencié en Anthropologie

Sous la direction de :

MBONJI EDJENGUÈLÈ
Professeur



Année académique 2022 / 2023

À

mes grands-parents NKENGUE Marcien et ABOUGA Marguerite

REMERCIEMENTS

Tout au long de ce travail de recherche, nous avons bénéficié d'un appui multiforme de différentes personnes. Nous saisissons cette occasion pour leur exprimer notre gratitude.

Nous remercions le Professeur Mbonji Edjenguèlè pour plusieurs raisons. Nous tenons à souligner parmi elles sa disponibilité constante, ses multiples conseils, ses critiques constructives, sa rigueur pour un travail de qualité, le partage de ses expériences, la mise à disposition d'innombrables et prolifiques travaux scientifiques et ses services en qualité d'ancien chef du Département d'Anthropologie.

Nous exprimons notre gratitude à monsieur le Chef du Département d'Anthropologie, le Professeur Kum Awah Paschal pour ses encouragements et le suivi pédagogique régulier ; aussi à tout le personnel enseignant qui a contribué à notre formation. Il s'agit des Professeurs : Mebenga Tamba Luc, Socpa Antoine, Edongo Ntede, Abouna Paul, Deli tize, Afu Kunock, ainsi que les Docteurs Essoh Marguerite, Fonjong Lucy, Antang Yamo, Ngah Eloundou Germaine, Ewolo Ngah Antoinette.

Nous disons merci à tous nos informateurs qui ont accepté de nous transmettre les informations nécessaires à la compréhension de notre objet d'étude. Nous pensons à Abega Martin, Ayissi Mbessa, Menounga Ambassa, Ndjomo Joseph, Enama, Onana Boniface et Otabela Jean Daniel.

Que tous nos aînés académiques et camarades de promotion trouvent ici l'expression de notre reconnaissance pour leur soutien et encouragement. Elle va ainsi à l'endroit de Ngongo Ayissi, Nzeugan William, Afane Mevoula, Mendouga Ossomba, Andjembe Ngbwa, Nkoro Belamo, Ndoe François, Nko'o Antoine et Mbena Alexis.

Nous n'oublions pas l'accompagnement de notre entourage le plus proche notamment la famille pour le soutien financier matériel et moral. Nous parlons ici de Mengue Bodo Delphine, Bodo Benoît Joseph Paul, Bella Catherine Blanche et Modo Bodo Franck. À toutes les personnes dont les noms ne sont pas mentionnés ici, mais qui, de prêt ou de loin ont apporté leurs contributions à la réalisation de ce Mémoire, trouvent ici, l'expression de notre profonde reconnaissance.

RÉSUMÉ

Le Mémoire de Master en Anthropologie qui a fait l'objet de cette recherche s'intitule : **LE RITE / MBÓN/ « Esprit-Génie » ET LE BIEN ÊTRE « mbohki » CHEZ LES ETON DE LA LEKIÉ, REGION DU CENTRE CAMEROUN.** Le Mbón, malgré son inscription dans ce qui relève désormais du passé, n'a de cesse d'influencer les comportements par ses valeurs et sa conception du bien-être chez les Eton. Or, plusieurs systèmes éducatifs et mass-media se proposent en substituts, pillent le quotidien tout en véhiculant des valeurs nouvelles. De ce problème découle un ensemble de questions : *Quelle est la conception eton du bien-être telle que recherchée dans la pratique du mbón ? Quelles sont les représentations culturelles du bien-être et du mbón chez les Eton ? Quelles sont les modalités que convoque le mbón ? Quelle est la finalité du mbón chez les Eton ?* À ces questions de recherches ont été adossées les hypothèses suivantes : *Les Eton conçoivent le bien-être en une vie ancrée dans le renforcement des liens socio-cosmiques et une harmonie avec soi-même, les représentations culturelles du bien-être se résument à la responsabilité, la virilité, l'intrepidité, l'entraide, la solidarité, le respect de la chose sacrée, l'harmonisation des relations socio-cosmiques, Le mbón prend en compte les modalités endogènes de rétablissement de l'ordre, Le mbón serait l'élément de finalisation du bien-être chez les Eton.* Les objectifs qui accompagnent cette recherche sont les suivants : *présenter la conception eton du bien-être, expliquer les représentations culturelles du mbón et du bien-être, examiner les modalités prises en compte dans la pratique du mbón et ressortir la finalité du mbón.*

La vérification de ces hypothèses a été assujettie à une double approche méthodique à savoir : la recherche documentaire et la recherche de terrain. La collecte et l'analyse des données se sont rendue effective par des méthodes et techniques qualitatives. L'interprétation quant à elle, s'est appuyée sur le cadre théorique construit à partir de l'Ethnoperspective, de l'Anthropologie dynamique et l'épistémologie africaine. Les principaux résultats auxquels nous sommes parvenus sont les suivants : le /Mbón/ est un rituel d'initiation des garçons qui concourt à rétablir l'équilibre communautaire par une redynamisation des rapports sociaux entre les membres de la communauté, le sacré et avec soi-même. Il prend en compte les considérations de groupe qui légitiment le rituel suivant une approche imbriquée aux connaissances endogènes.

Mots-clés : *Eton, Mbón, Bien-être, Rituel.*

ABSTRACT

The master's thesis in Anthropology which was the subject of this research is entitled : **LE RITE / MBÓN/ « Esprit-Génie » ET LE BIEN ÊTRE « mbohki » CHEZ LES ETON DE LA LEKIE, REGION DU CENTRE CAMEROUN.** Despite its inclusion in what is now a thing of the past and which would almost sink into oblivion, continues to influence their habits through its values and its conception of well-being among the Eton. However, several educational systems and mas-media offering themselves as substitutes, plunder daily life while conveying new values. From this problem arises a set of questions: What is the eton conception of well-being as sought in the practice of mbón? What are the cultural representations of well-being among the Eton? What are the modalities that the mbón summons? What is the purpose of the mbón among the Etons? These research questions were backed by the following hypotheses: The Eton conception of well-being in a life anchored in the strengthening of socio-cosmic ties and harmony with oneself, Cultural representations of well-being would be summed up in the virility, intrepidity, mutual aid, solidarity, respect for sacred thing, the harmonization of socio-cosmic relations, The /mbón/ takes into account the endogenous methods of restoring order, The /mbón/ would be the finalizing element of well-being among the Eton. The objectives that accompany this research are as follows: to present the eton conception of well-being, to explain the cultural representations of mbón and well-being, to examine the modalities taken into account in the practice of mbón, to highlight the purpose of mbón.

The verification of these hypotheses was subject to a dual methodical approach, namely documentary research and field research. The collection and analysis of data was made effective by qualitative methods and techniques, the interpretation as for it was based on the theoretical framework built from the ethnoperspective, the Dynamic Anthropology and the African epistemology. The main results we have reached are as follows: the /mbón/ is an initiation ritual for boys that helps restore community balance by revitalizing social relationships between the individual and the group, the sacred and with oneself -even. It takes into account the group considerations that legitimize the ritual following an approach interlocking with endogenous knowledge.

Key words: Eton, *Mbón*, well-being, Ritual.

LISTE DES ACRONYMES ET SIGLES

ACRONYMES

- **FALSH** : Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines.
- **IBEST** : Indicateur de Bien-être Soutenable Territorialisé
- **ORSTOM** : Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer.
- **PAM** : Programme Alimentaire Mondial.
- **PUF** : Presses Universitaires de France.
- **UCAC** : Université Catholique d’Afrique Centrale.
- **UNESCO** : Organisation des Nations Unies pour l’Education, la Science et la Culture
- **UPAC** : Université Protestante d’Afrique Centrale

SIGLES

- **BLI** : Better life Index
- **C.P.P.S.A.** : Cercle Philo-Psycho-Socio-Anthropologie.
- **F.G.D.** : Focus Group Discussion.
- **I.B.E.** : Indice de Bien-être Economique
- **I.D.H** : Indice de Developpement Humain
- **I.S.S.** : Indice de Santé Sociale
- **U.Y.1.** : Université de Yaoundé 1
- **O.M.S.** : Organisation Mondiale de la Santé.
- **I.N.C.** : Institut National de la Cartographie.

LISTE DES ILLUSTRATIONS

1. Cartes

Carte 1 : Carte du Cameroun.....	19
Carte 2 : Carte de situation de la Lekie	21

2. Figures

Figure 1 : Schéma illustratif de la globalité mise en œuvre	129
Figure 2 : Actualisation potentialisation dans le mbón	140

3. Photos

Photo 1 : Etok ou la marmite de lavage.	64
Photo 2 : <i>nko megan</i> ou « <i>nted mbon</i> » ou le fardeau de l'initié	76

4. Planches

Planche 1 : Sanaga vue de Monatele	24
Planche 2 : Rivière de la Lekie.....	24
Planche 3 : <i>Odjem zeuil</i> « langue de la panthere»	66
Planche 4 : <i>nkendeh</i>	67
Planche 5 : Initié Abega creusant de l'argile utilisées pour la parure et le maquillage des initiés (argiles, et poudre de bois rouge)	68
Planche 6 : Danseur des <i>minken mibón</i>	77

5. Tableaux

Tableau 1 : Répartition des saisons chez les Eton.....	22
Tableau 2 : Quelques collines et montagnes de la Lekié	23
Tableau 3 : Présentation des clans Eton	30
Tableau 4 : Activités agricoles annuelles des Beti anciens	33
Tableau 5 : Fonctions rituelles et leur signification	34
Tableau 6 : Chant de sortie des initiés et traduction rançaise	76

SOMMAIRE

DEDICACE.....	i
REMERCIEMENTS	ii
RÉSUMÉ.....	iii
ABSTRACT	iv
LISTE DES ACRONYMES ET SIGLES	v
LISTE DES ILLUSTRATIONS	vi
SOMMAIRE	vii
INTRODUCTION.....	viii
CHAPITRE I : CADRES PHYSIQUE ET HUMAIN	17
CHAPITRE II : ÉTAT DE LA QUESTION, CADRE THÉORIQUE ET CONCEPTUEL	38
CHAPITRE III : ETHNOGRAPHIE DU RITE /MBÓN/ CHEZ LES ETON	58
CHAPITRE IV : <i>MBÓN</i> COMME FONDEMENT CULTUREL DU <i>MBÖHKI</i> CHEZ LES ETON.....	79
CHAPITRE V : DÉTERMINANTS DU BIEN-ÊTRE « <i>MBÖHKI</i> » CHEZ LES ETON	100
CHAPITRE VI : ESSAI D'INTERPRÉTATION ANTHROPOLOGIQUE.....	123
CONCLUSION.....	143
SOURCES	143
ANNEXES.....	cxliii
TABLE DES MATIÈRES	143

INTRODUCTION

1. CONTEXTE

De nos jours, le bien-être apparaît comme une notion transversale à tous les groupes culturels avec un intérêt assez consistant sur les questions d'existence. Parler du bien-être, c'est questionner l'humanité sur son être et son devenir. C'est aussi par ricochet, tabler sur la vie comme valeur à transmettre, à protéger et à perpétuer. Plus encore, nous voyons dans la notion de bien-être le besoin de maintenir l'équilibre vital et de garantir une existence agréable aussi bien individuelle que collective. Sans vouloir le définir, le bien-être, s'apparente et se résume en quelque sorte à l'idée de « qualité de vie ». Plusieurs auteurs et hommes de sciences se sont attardés à apporter une fresque exploratrice à ce phénomène. Dans ce mouvement, l'on observe une tendance à la globalisation ou à l'universalisme, le tout orienté vers des appréhensions socialement adaptées à un contexte à visé plus mercatique. Aussi, le bien-être est à retrouver dans toutes les échelles et dans toutes les organisations. À titre d'exemple, les associations l'utilisent comme leitmotiv de la défense du cadre et des conditions de vie. Dans le même sillage, la sphère politique comme élément fédérateur de communication et les institutions internationales comme objectifs d'action. Le bien-être qu'il soit conçu de manière individuelle ou collective, demeure non consensuel dans sa saisie.

Tout de même, les divergences dans sa conception n'ont obscuré en rien l'intérêt sur la quête d'un bien-être. Sur le plan national et international, plusieurs approches lui ont valu beaucoup d'intérêts, le tout référencé sur des objectifs de quête d'un mieux vivre, de bonne santé, de développement, de prospérité ou de bonheur. Pour répondre de ces objectifs, les Etats et organismes internationaux se sont donnés des indicateurs variés de détermination, d'appréciation et même de mesure de la qualité de vie. Dès 1932, Kuznets a mis sur pied le PIB (Produit Intérieur Brut) qui promet que la comptabilité nationale doit pouvoir mesurer l'enrichissement ou l'appauvrissement du pays et rendre compte des mécanismes qui sous-tendent l'évolution. À sa suite plusieurs autres indicateurs ont émergé et ont donné voix à apprécier le bien-être des populations. Il s'agit notamment de : l'IDH (Indice de Développement Humain), l'ISS (Indice de Santé Sociale), l'IBEE (Indice de Bien-Être Économique), le BIP40 (Baromètre des Inégalités et de la Pauvreté), le BLI (Better Life Index) et l'IBEST (Indicateur de Bien-être Soutenable Territorialisé). Tous ces indicateurs chacun à sa manière, représentent des tentatives pour fournir une marge plus correcte des conditions de vie des ménages et s'appuient sur l'idée exprimée par Earsterlin (2001) selon laquelle, « *quand une société a atteint un certain seuil de richesse, la poursuite de son développement économique est sans influence sur l'évolution du bien-être moyen de sa*

population ; un ménage plus riche se considère plus heureux que le pauvre ». Toutes ces approches sus-évoquées traduisent à suffisance la profondeur et la complexité de la notion de bien-être. Il demeure dans le temps et l'espace, une quête continue d'équilibre, de bonne santé, de l'ordre physique, social et même cosmique. C'est en quelque sorte le besoin d'atteindre un état relativement stable parce que perpétuellement soumis à des phénomènes de désordre, de faiblesse ou de rupture de liens. Laburthe-Tolra (1985 :11) dans la même lancée parlant des Beti souligne que :

La vie beti traditionnelle nous est apparue comme une suite de luttes : luttes physiques pour survivre au sein d'une nature hostile, luttes sociale dans le processus de segmentation et d'alliance au sein du mariage et de la polygynie, dans la compétition pour la richesse et l'autorité ; sourdes luttes intestines entre frère frères entre fils et pères, entre épouses et maris, entre coépouses, luttes ouvertes entre voisin pour la suprématie politique et économique.

Le seul but renchérit-il est d'atteindre le « *mvoe* », « *que l'on rend d'ordinaire en français par « bonne santé » s'il concerne l'individu physique, « tranquillité » si l'on vise le point de vue psychologique et « paix » si l'on se place du point de vue social »*

Cet équilibre, qu'il soit appréhendé sous le vocable « *santé* », « *harmonie* », « *bonheur* », « *tranquillité* », « *paix* » ou « *bien-être* », le besoin de saisir « *le sens du mal* » ou alors celui du bien, devient de ce fait inhérent à la nature humaine et omniprésent dans le temps et l'espace. Tous les groupes face à des situations de mal-être, ont donc érigé des pratiques leur permettant de propitier, de protéger, de purifier, de soigner, de blinder, de renforcer, d'expier le mal ou de guérir etc. on évoquera à titre illustratif des rituels, les prières, les décoctions, les fétiches, les gris-gris, les bains et les bénédictions.

Par ailleurs, la vie chez les Eton ne déroge pas à la règle ; face à des situations d'inconfort, ils ont mis sur pied des mécanismes pouvant adosser ou contrôler ces situations. Dans la plupart des cas, ils (mécansmes) exigent une maîtrise parfaite des règles et procédures qui s'y joignent afin d'éviter de sombrer. Georges Balandier dans la préface de Jeanne-Françoise Vincent (1975 : VIII-IX) parle de « *procédures qui doivent contribuer au renforcement périodique ou occasionnel de l'ordre. De manière plus ou moins apparente, plus ou moins théâtralisée, elles accomplissent une fonction régulière de tenue et ou de rénovation* ». Le *Mbón* s'inscrit donc dans cette logique en tant que rite de passage des jeunes à l'âge adulte. Il se présente aussi comme objet de purification. Bien qu'appartenant à un

passé lointain dans la pratique, le *Mbón* traduit de nos jours un réel marquage de la vision eton du bien-être ; ceci par sa raison d'être et les objectifs qu'il vise.

En outre, l'intérêt à poser son regard sur ces manières culturelles d'établir ou de rétablir l'équilibre général ou alors de le concevoir se heurte à des situations problématiques. En effet, le contact entre les peuples, tant décrier et dont les moments les plus marquants en Afrique ont été la colonisation et accentués de nos jours par les nouvelles technologies de l'information et de la communication, ont eu un effet ethnocidaire sur les cultures africaines. Bien plus qu'un échange de savoir et de connaissances, il a contribué à effacer et à détruire plusieurs aspects de ces cultures africaines en général et eton en particulier. Les évidences dans l'analyse scientifique des rapports entre peuples, soulignent qu'il y aurait toujours assimilation ou abandon d'un élément au détriment d'un autre.

Toutefois, les États et les organisations (nationales et internationales) ont pris conscience de cet état de fait et volent au secours des peuples dont les cultures sont menacées de disparition. Les États ont dédié des ministères entiers en charge des questions de culture, les institutions de recherches s'y attèlent à travers des programmes scientifiques et à côté de cela, nous avons des initiatives personnelles (Associations, musées et autres). À l'échelle internationale, l'UNESCO est le modèle à suivre. Toutes ces entreprises ont pour but de redonner vie, de réunir les conditions nécessaires pour aboutir aux ambitions politiques, aux objectifs et résultats escomptés et de redorer le blason des univers et identités culturelles qui restent et demeurent la condition sine qua none d'un développement possible. Toutes ces situations sont autant d'éléments qui jalonnent notre étude et donc les raisons ne sauraient être les moindres.

2. JUSTIFICATION

Les raisons qui militent en faveur du choix de ce sujet sont de deux ordres : personnelle et scientifique.

2.1. Raison personnelle

Au-delà du sentiment d'appartenance et donc de devoir vis-à-vis du groupe eton, la raison qui nous anime est née d'une situation mal appréciée. Suite à une dispute née du désaccord entre des parents proches lors d'un départage des biens légués, celle-ci aurait entrené des bagarres et des morts. Cette situation malacontreuse qui ne représente qu'un cas

parmi tant d'autres traduit à suffisance l'ampleur de la perte des valeurs qui dans le temps prenait l'homme comme la valeur suprême.

2.2. Raison scientifique

La mouvance actuelle basée sur les notions de développement et de modernité, s'impose à tous les peuples et ne saurait être évitable. Elle s'inscrit donc comme un impératif de poser en modèle un système de valeur qui gouvernerait la vie de groupe. De ce fait, les Eton comme tous les autres peuples, disposent d'un idéal de vie qui conditionne le quotidien et dont le but sous-tend l'épanouissement de tous ses membres et mérite d'y poser son regard et ceci malgré les approches qui positionneraient la culture occidentale comme détentrice de la vraie communauté d'idée.

3. PROBLÈME

Toute socioculture définit son profil d'homme, son système de valeur, sa conception de la vie, du bonheur et du malheur. Pour le matérialiser, ils mettent sur pied des structures de façonnage, des organes d'enculturation à l'instar du So'o chez les Ewondo, du mbok chez les Bassa'a, du Soro chez les Foulbé du Diamare.... Les Eton quant à eux disposent du *Mbón*, rite de passage et d'initiation à la vie de groupe. Par les jeux de l'acte rituel, ils procèdent à un rapprochement de ses membres et véhiculent un système de valeurs qui est formateur, modélisateur, imprégnant et constitutif de ce qu'ils considèrent comme faisant partie du bien-être. Le *Mbón* est un enseignement aux valeurs et pratiques de groupes. Il est habilitation à plus de responsabilité, virilité, à plus de hargne dans ses entreprises et une maîtrise des savoirs endogènes (savoir discourir, l'art de soigner, connaissance de l'organisation spatiale et sociale, prescription et interdit alimentaire, normes matrimoniales...).

Or, de nos jours, les nouveaux systèmes éducatifs, religion importées, divers organes de socialisation et mass-média s'offrent en substituts comme des moules de modelage des individus pour une existence dont l'idéal se résume en une sorte d'individualisme, de capitalisme monopolistique, une liberté libertale et une conception réduite de la famille... Malgré cette dynamique, on observe toujours un certain nombre de comportements et attitudes qui se ramènent à un regroupement, un mouvement centripète, un retour à la communauté pendant des événements heureux comme malheureux (mariage, décès, nomination). Fort de ce constat, il est donc plus qu'important de porter un regard assez attentif afin de ressortir ou de comprendre les bases, les fondements de ces attitudes qui, pour du

moins, véhiculent une anthropologie du bien-être. Nous procéderons donc à une ethnographie du rite d'initiation /*mbón*/ pour un meilleur cerne.

4. PROBLÉMATIQUE

Intitulé **LE RITE / MBÓN/ « Esprit-Génie » ET LE BIEN ÊTRE « mbohki » CHEZ LES ETON DE LA LEKIE, REGION DU CENTRE CAMEROUN** cette étude du point de vu de sa formulation soulève le problème des écarts d'actions qui existent entre le *Mbón* rite d'initiation dont la pratique remonte dans le temps et les nouveaux modèles d'enculturation qui l'on substitué mais qui, au rebours demeurent inefficace face à l'influence continue du *mbón* sur les habitudes des Eton.

En effet, la pratique du *mbón* chez les Eton est expressive d'une certaine qualité en lien avec le bien-être. Elle traduit l'idée d'une quête de stabilité aussi bien sur le plan physique, psychologique et même social. Le rituel (initiatique et purificateur) soumet le néophyte à un conditionnement qui le modèle, le façonne, le purifie faisant de lui un être culturellement reconstruit. Par l'initiation le groupe est refondé, reformé exprimant par ce fait le bien, le bien-être général. Cette observation met en avant les notions de rite et de bien-être. Cela nous situe d'ors et déjà dans le champ scientifique de l'Anthropologie culturelle impliquant de ce fait d'interroger la conception culturelle du rite en general, du rite *mbón* en particulier et du bien-être. En faisant usage de son approche, sa méthode, ses concepts, ses techniques et ses outils nous nous intéresserons au rituel *mbón*. Nous tacherons de ressortir les différentes étapes, les mobiles qui rendent le rituel possible, les procédés rituels, les différents ingrédients, les conditions de faisabilité, les rapports du *mbón* au bien-être et les déclinaisons du bien-être en contexte eton.

Pour faire sens aux données de terrain collectées, il nous a été aussi judicieux de construire un cadre théorique en se basant sur l'Ethno perspective, l'Anthropologie dynamique et les Principes de l'épistémologie africaine.

5. QUESTIONS DE RECHERCHE

Nos questions sont réparties en question principale et questions secondaires.

5.1. Question principale

Quelle est la conception eton du bien-être telle que véhiculée dans la pratique du *mbón* ?

5.2. Questions spécifiques

Nous avons trois questions spécifiques

- **Question spécifique N°1**

Quelles sont les représentations culturelles du bien-être et du mbón chez les Eton ?

- **Question spécifique N°2**

Quelles sont les modalités que convoque le Mbón ?

- **Question spécifique N°3**

Quelle est la finalité du mbón chez les Eton ?

6. HYPOTHÈSES DE RECHERCHE

Les hypothèses sont des réponses provisoires aux questions de recherches. Elles peuvent confirmer ou infirmer une interrogation. Madeleine Grawitz (2001) les présente comme des propositions de réponse aux questions posées.

6.1. Hypothèse principale

Les Eton conçoivent le bien-être en une vie ancrée dans le renforcement des liens socio-cosmiques et un retablissement de l'équilibre social.

6.2. Hypothèses spécifiques

Nous avons trois hypothèses spécifiques :

- **Hypothèse spécifique N°1**

Les représentations culturelles du bien-être se résument à la responsabilité, la virilité, l'intrepidité, l'entraide, la solidarité, le respect de la chose sacrée et l'harmonisation des relations sociales.

- **Hypothèse secondaire N°2**

Le Mbón prend en compte les modalités de temps, de lieux, d'espaces et structurelles.

- **Hypothèse spécifique N°3**

Le Mbón permet de conforter les liens sociaux, de purifier les individus.

7. OBJECTIFS DE RECHERCHE

7.1. Objectif principal

Présenter la conception eton du bien-être.

7.2. Objectifs spécifique

Nous disposons de trois objectifs secondaires :

- **Objectif spécifique N°1**

Expliquer les représentations culturelles du *mbón* et du bien-être chez les Eton.

- **Objectif spécifique N°2**

Examiner les modalités prises en compte dans la pratique du *mbón* chez les Eton.

- **Objectif spécifique N°3**

Ressortir la finalité du *mbón* chez les Eton.

8. MÉTHODOLOGIE

Selon Grawitz (1969) « *le propre de la méthode est d'aider à comprendre au sens le plus large, non les résultats de la recherche scientifique, mais le processus de recherche lui-même* » Dans le cadre de notre travail de recherche, nous serons appelés à convoquer un cadre opératoire méthodologique afin de mener à bien notre travail. De “*methodos*” et “*logos*” la méthodologie est la science de la méthode. Mbonji Edjenguélé parle de « la voie à suivre par l'esprit humain pour décrire ou élaborer un discours cohérent, atteindre la vérité de l'objet à analyser » Elle nous indiquera le chemin à suivre allant de la recherche documentaire à l'analyse et l'interprétation en passant par une collecte minutieuse des données de terrains.

8.1. Approche méthodologique

Encore appelée mode d'investigation, une approche de recherche fait référence à une méthodologie générale à adopter dans le cadre d'une étude. Elle est la posture scientifique qu'a choisie le chercheur dans son ambition heuristique. Elle est déterminée, influencée et conditionnée par les paradigmes de recherche et objectifs du chercheur (démontrer comment..., expliquer les représentations..., faire l'ethnographie..., ressortir le sens). De manière générale le chercheur a le choix entre trois types d'approches : l'approche qualitative,

l'approche quantitative et l'approche mixte. Dans le cadre de notre étude, nous pencherons pour l'approche qualitative.

Dans l'approche qualitative, il s'agit de comprendre, de démontrer, de prouver au lieu de contrôler. Dans l'approche qualitative, « *le chercheur part d'une situation concrète comportant un phénomène précis auquel il veut donner sens à travers ou au-delà de l'observation, la description, de l'interprétation et l'appréciation du contexte duquel il est situé* ». Ce mode de recherche fait recours à des techniques de recherche qualitatives (étude de cas, observation, entretiens et discussions de groupe) induisant de fait des données de contenu (paroles, images vidéo, concept etc) et non chiffrées.

8.2. Étapes de la Recherche

Elles découlent logiquement de l'approche de recherche qui s'impose au chercheur, et se décline suivant le type de donnée à collecter et les méthodes qui s'y joignent. La méthode de recherche doit se comprendre comme étant le chemin par lequel le chercheur tente d'atteindre son objet d'étude. Dans le cadre de notre travail, deux types de données (primaire et secondaire) s'imposent à nous pour deux types de méthodes de collecte : celui mettant le chercheur en contact direct avec l'informateur et celui mettant au contact de données écrites.

8.2.1. Recherche documentaire

La recherche documentaire a pour ambition de collecter les données de types secondaires. Ces données sont de la documentation écrite sur papier et celle numérique (Livres, Journaux, Articles, revues, Mémoires et Thèses Dictionnaires et Webographies). Elle est essentielle et primordial dans un travail de recherche parce qu'elle donne l'occasion de s'imprégner davantage de son sujet et d'éviter de « réinventer la roue ».

8.2.1.1. Technique de recherche

La technique utilisée est la revue de la littérature *systématique*. Elle est la recension de toutes la documentation ayant traité d'un ou de plusieurs aspects de notre sujet d'étude.

Pour sa réalisation, elle a consisté au premier plan à parcourir les bibliothèques et espaces de documentation entre autres : les bibliothèques du CPPSA, de la FALSH, de l'UCAC, de l'UPAC, du CERDOTOLA, de la fondation Paul ENGOUE ELA, du Musée Ethnographique d'Histoire et des Civilisations Africaines. À coté de celles-ci, nous avons aussi les bibliothèques personnelles, celles des proches et les bibliothèques électroniques. Dans cette phase, le procédé a consisté à l'élaboration d'une fiche bibliographique des ouvrages, en

précisant les lieux, les cotes, les noms d'auteurs, les titres de documents, les sources et les références éditoriales.

Ensuite, s'ensuit le besoin de produire des fiches de lecture à partir de ces documents. Après lecture et relecture, la fiche de lecture produite permet de ressortir les éléments substantifs du dit document (auteur, titre, énoncé et brève explication, pages etc.). Enfin, la construction d'un énoncé mettant en confrontation les auteurs et leurs idées recensées.

Rappelons-tout de même que, il est important de relever que la recherche documentaire-revue de la littérature aboutie à une phase incontournable et très importante d'un travail scientifique. Dans le cadre d'un travail universitaire, il lui est réservé tout un chapitre et peut s'organiser de manière thématique ou chronologique dans la rédaction.

8.2.2. Recherche de terrain

Après la phase de recherche documentaire, place à la descente sur le terrain de collecte de données primaires. Elle permet au chercheur de se rapprocher de son objet d'étude. La recherche de terrain consiste à collecter des données empiriques sur le sujet d'étude. Pour ce faire, il est important d'adopter une procédure méthodique afin d'évoluer de manière organisée dans la quête d'information. L'organisation visera donc à déterminer les lieux de collecte des informations, de produire une sélection d'informateur sur la base de critères préétablis et de préciser les méthodes, les techniques, les outils de collecte et les procédures de collectes.

8.2.2.1. Échantillonnage

Compte tenu du fait que toutes les populations appartenant à l'univers d'enquête ne peuvent être interrogées, la nécessité de produire un échantillon sied. Delpeteau de nous dire « *l'échantillon est une partie ou un sous-ensemble de la population mère* ». On entendra donc par échantillonnage le procédé d'extraire de la population cible des éléments ou individus représentatifs de la population cible arborant les caractéristiques recherchées. Il s'agira non seulement de produire un échantillon de la population mais aussi du site d'étude.

8.2.2.1.1. Échantillonnage des sites

La division administrative abritant les Eton est le Département de la Lekie. Elle regroupe neuf arrondissements. Il est donc évident qu'elle est considérablement vaste au regard de sa superficie et du nombre de village qu'elle couvre. Compte tenue des limites

temporelle, le besoin de construire un échantillon représentatif de la Lekie et ses villages devient une nécessité. Le procédé d'échantillonnage s'articulera sur des critères bien définis.

8.2.2.1.2. Critères d'échantillonnage

Le choix des sites s'est adossé sur le nombre d'arrondissements que compte le département de la Lekie. Ces circonscriptions nous donnent la possibilité de parcourir tous les clans eton. Elles nous évitent aussi de plonger dans le jeu des idéologies Eton Beti, Eton Belo. Nous prenons aussi en compte les catégorisations Eton Ouest, Eton Est. (Ombolo Jean-Pierre 1986).

8.2.2.1.3. Procédé d'échantillonnage

La technique d'échantillonnage utilisée est aléatoire simple. Pour réaliser notre échantillon, nous avons regroupé dans les catégories Ouest et Est toutes les circonscriptions correspondantes, chacune à l'une des catégories. Par la suite, à chaque catégorie regroupant les circonscriptions, nous avons sélectionné 3 par catégorie. Nous avons eu pour les Eton Ouest Evodoula, Etok, Kangaha et Ngoya. À l'Est nous avons Monatele, Essong et Ekoumodom. Nous avons effectué un deuxième tirage en se basant sur la liste des clans par circonscription.

8.2.2.1.4. Coordonnées spatiotemporelles

La collecte se déroule dans la période comprise entre le 02 mars 2021 Et le 10 mai 2021. Elle s'est subdivisée en 3 phases. La première phase dans la Lekie Ouest, précisément dans les localités d'Evodoula (10 au 30 avril 2021) d'Etok (06 et 07 Mai 2021) et Kangaha (06 au 10 Mai 2021) ; la seconde quant à elle s'est déroulée dans la Lekie Est notamment dans les localités d'Essong (du 15 au 17 Avril 2021), Ngoya (02 au 12 Mars 2021) ; la troisième dans l'arrondissement de Sa'a précisément dans les localités de Sa'a et Ntomb lebel (21 / 06 au 10 / 07 : 2022).

8.2.2.1.5. Informateurs

Le choix des informateurs est déterminant pour une collecte de données de qualité. Il est donc important de préciser le type d'informateur utiles pour notre étude Nous aurons donc des critères de choix préalablement établis.

Ces critères sont établis sur la base des catégories d'informateurs et des objectifs à atteindre. En fonction des objectifs nous aurons donc deux catégories : la première étant moins exclusive, prend juste en compte les critères d'âge (18 ans et plus), d'appartenance et

d'imprégnation culturelle. La deuxième catégorie concerne : les ritualistes, les initiés, les personnes ayant participé ou étant témoins dans le temps de la réalisation rituelle, les chefs, les patriarches et gardiens de la tradition.

8.2.2.2. Méthodes et Techniques de collecte des données Primaires

Le choix des méthodes et techniques de collecte est conditionné par le type de données à collecter. Il a été question dans notre travail de données orales et iconographiques. Les techniques et outils adaptés à la collecte de ce type de données sont :

❖ Entretien

Il s'agit principalement à la collecte de données de types oraux. Roger Pinto et Madeleine Grawitz (1969) définissent l'entretien comme étant un « *processus de communication verbale pour recueillir des informations en relation avec des objectifs fixés* ». Dans le cadre de la collecte, nous utiliserons la technique d'entretien Approfondi

❖ Recit de vie

Dans ce cas de figure l'informateur se livre à une séance de narration, et tente de nous faire vivre dans son récit les circonstances vécues essayant de le faire de manière fidèle.

❖ Observation

Il s'agit d'immortaliser certains aspects importants de l'enquête. Il peut s'agir des lieux, des artefacts, des objets, des personnes et ceci dans la mesure où cela nous semble être utile pour notre travail. La technique choisie est l'observation directe.

8.2.2.2.1. Outils de Collectes des Données Primaires

Pour mener à bien notre collecte de données, il est impératif de se munir d'un matériel adéquat. Pour notre travail nous avons utilisé :

- ❖ un guide d'entretien construit préalablement contenant les thèmes à développer sur le terrain durant les échanges.
- ❖ un magnétophone pour la prise de son.
- ❖ un appareil photo qui servira à immortaliser en image les éléments jugés importants pendant la collecte de données.
- ❖ un bloc note nécessaire pour prendre des notes pendant les entretiens.
- ❖ un stylo, un crayon.
- ❖ un guide d'observation.

8.2.2.3. Procédure de collecte des données Primaires

Pour avoir accès aux informations, nous avons procédé à la technique dite « *boule de neige* ». Le principe étant de localiser un informateur avec lequel on fera un premier échange et à partir duquel on peut recenser d'autres. La collecte ne peut prendre fin que lorsque le point de saturation est atteint privilégiant de ce fait le plus grand nombre d'informateur.

8.2.2.4. Traitement et L'analyse des données Primaires

Après le travail de terrain, commence une autre phase dans le travail de recherche celui de l'exploitation des données collectées. Pour la clarté du propos, on peut distinguer deux étapes ; celle du traitement et de l'analyse des données.

8.2.2.4.1. Traitement des données Primaires

Il se résume à la transcription et la réorganisation des données suivant les axes d'exploitations qui se dévoilent.

La transcription est selon Jacqueline Freyssinet Dominjon « *l'opération par laquelle le contenu verbal recueilli oralement passe de l'enregistrement sonore à un support écrit* ». Cet exercice donne l'opportunité d'inscrire plus objectivement les données sur un support plus ou moins saisissable offrant ainsi une meilleure possibilité de manipulation et d'exploitation. Le modèle de transcription choisit est celui d'une transcription élaborée.

En effet, l'élaboration ici devra être minimale ou simplifiée mettant ainsi à l'écart uniquement les éléments « *parasites de la parole* » (bégaiements, silences et paroles parasites etc) ceci dans le but d'éviter de dénaturer l'énonciation. Ce modèle de transcription s'achèvera par une forme de restructuration globale du contenu des échanges et par une mise en ordre des phases de l'échange possiblement embrouillées. La structuration peut aussi viser une mise en ordre chronologique (récits de vie) et thématique.

8.2.2.4.2. Analyse des données Primaires

Selon Mbonji Edjenguèlè (2005 :24) l'analyse est « *la découverte du sens réel symbolique ou latent par la mise en interrelation adéquate des morceaux d'un texte* ». Elle est la décomposition d'un tout en ses éléments constitutifs. Il l'assimile à cet exercice d'analyse sur un frottis sanguin qui se veut de ressortir toutes ses composantes. A cet effet, pour faire une analyse des données, on tient d'abord compte du type de données en présence.

- ❖ **Les données orales** : elles englobent les données issues d'entretien et des récits de vie. Pour l'analyse de données orales proprement dite, on fera une analyse de

contenu par Berelson cité par Madeleine Grawitz (2001) la définit comme étant « *une technique de recherche pour la description objective, systématique et quantitative du contenu manifeste des communications, ayant pour but de les interpréter* » ; elle s'intéresse à la substance des verbatim.

- ❖ **Les données iconographiques** : elles permettent de mettre en évidence tous les aspects utiles des images. Elle consistera à s'intéresser aux formes, la couleur, le matériau et la texture.

8.2.2.5. Modèle d'Analyse

Nous allons faire recours à deux modèles d'analyse : thématique et linéaire.

La méthode d'analyse thématique s'applique au contenu explicite des entretiens considérés comme une suite d'énoncés stables susceptibles d'être découpés, mesurés et comparés. Elle s'applique à retrouver ce qui est dit à propos d'une question données à passer de l'ensemble des signes constituant un discours à l'ensemble des significations qui le sous-tendent (J. Freyssinet-dominson, 1997).

Ainsi, dans le cadre de notre étude le but à atteindre est d'analyser ce que nos informateurs ont comme représentations culturelle du bien-être et du mbón, de ressortir les étapes et éléments rituels du *mbón*. Ce procédé nous conduit à la classification en thèmes et sous thèmes en fonction des objectifs et des hypothèses secondaires.

L'analyse linéaire nous permettra de rendre compte des étapes du rituel mettant en exergue les procédés rituels. (Objectifs et hypothèses secondaire 2).

9. INTERPRÉTATION

L'interprétation est le moment de production du sens. Elle permet d'expliquer les faits analysés. Mbonji Edjenguèlè (2005) donne l'étymologie latine du verbe interpréter : interpréter, traduire, donner du sens, rendre intelligible. Pour notre recherche il a été possible grâce au cadre théorique élaboré en s'appuyant sur les théories suivantes : l'Anthropologie Dynamiste de Georges Balandier, L'Ethnanalyse ou l'ethno-perspective de Mbonji Edjenguèlè, les Principes de l'épistémologie africaine (le plein-de-sens et de puissance et l'actualisation potentialisation).

10. INTÉRÊT DE L'ETUDE

L'intérêt de cette étude est dual : l'intérêt théorique et l'intérêt pratique.

10.1. Intérêt théorique

Sur le plan théorique, cette étude compte apporter une modeste contribution à l'amélioration et l'acquisition des connaissances nouvelles dans le champ de l'Anthropologie en abordant des thématiques très peu développées et donc l'ancrage nous permet de parcourir plusieurs pan de l'Anthropologie à savoir : l'Anthropologie du bien-être par la mise en lumière de la conception traditionnelle d'un état véritable de bien-être, l'Anthropologie des rites parce que le Mbón en lui est un construit rituel initiatique.

10.2. Intérêt pratique

Cette étude s'inscrit dans la mouvance d'un retour aux sources pour une réappropriation culturelle des savoirs endogènes du peuple eton. L'intérêt pratique de cette étude est qu'il donne la chance de découvrir un versant de l'histoire et des pratiques rituelles anciennes qui, jadis furent nécessaire pour une véritable constitution de l'équilibre socio-cosmique, eu égard à la défaillance des systèmes actuels et la prolifération des valeurs antithétiques à la vision eton du monde. En y posant de nouveau un regard, nous nous offrons ainsi la possibilité d'un retour aux sources afin de découvrir les éléments et procédés ethno-méthodiques y figurants ré-appropriables et constitutifs d'un meilleur état d'être.

11. LIMITES DE L'ETUDE

La principale limite de cette recherche est le temps imparti à cette recherche. Le temps imparti à cette recherche étant très peu favorable, ne nous laisse pas les possibilités d'une plus ample exploration du phénomène. Cette étude s'est aussi heurtée au crucial et épineux problème de la disponibilité des informateurs de qualité, et aussi le manque concret de données observable dans la pratique rituelle en elle-même parceque relevant désormais de l'inertie. Les observations faites ont plutôt pris en compte les éléments individuellement constitués mais dont, la description dense au travers des entretiens et récits de vie nous ont permis de construire un schème de sens et de relation les reliant les uns aux autres. Cette étude du point de vue de son intérêt pratique est un catalyseur à la concrétisation de cet intérêt au-delà de ces lignes.

12. PLAN DU TRAVAIL

Notre travail s'organisera en cinq chapitres : Le premier chapitre portera sur *le Cadre physique et humain*. Dans ce chapitre nous présenterons de part en part, les aspects liés à la géographie physique (relief, hydrographie, climat, végétation, faune...), le système

organisationnel sociopolitique, économique, et religieux des Eton et le rapport de convergence entre le *mbón* le cadre physique et le cadre Humain.

Le deuxième chapitre traitera de *l'Etat de la question cadre théorique et conceptuel*. Dans cette partie il sera question de s'intéresser à la littérature se rapportant à notre sujet de recherche et d'en préciser l'originalité. Le dernier volet de ce chapitre proposera un énoncé au tour du cadre théorique d'intelligibilisation et une définition des concepts majeurs.

Le troisième chapitre fera une *Ethnographie du rite /mbón/* proprement dite. Il s'articulera à la description linéaire suivant l'ordre de déroulement. Il s'agira de répondre des questions du « *qui, où, quand, comment et pourquoi* ».

Le quatrième et le cinquième chapitre nous permettront de faire une analyse détaillée du */mbón/* et d'en ressortir les fondements et les déterminants culturels qui le soutendent. Le sixième chapitre par contre s'intéresse à produire un énoncé interprétatif avec comme base d'appui le cadre théorique préétabli.

**CHAPITRE I : CADRES PHYSIQUE ET
HUMAIN**

Ce chapitre est une présentation de l'environnement géographique et culturel qui est du ressort du peuple eton. Il sera question de statuer sur deux aspects majeurs de cette étude : le cadre physique et le cadre humain.

I.1.CADRE PHYSIQUE

Le cadre physique englobe tous les éléments liés à la géographie physique. Ces éléments peuvent renseigner sur la situation géographique administrative, le climat, le relief, l'hydrographie, la végétation et la faune.

I.1.1. Situation géographique du Cameroun

Le Cameroun est situé en Afrique centrale au nord de l'équateur, ouvert sur l'océan Atlantique, il est situé entre le 2^{ème} et le 13^{ème} degré de Latitude Nord et le 9^{ème} et 16^{ème} degré de Longitude Est. Il est limitrophe à 6 pays, au Nord par le Tchad, au Sud par le Gabon, la Guinée et le Congo, à l'Est par la République Centrafricaine et à l'Ouest par le Nigeria. Sa superficie est de 475 442 Kilomètres carrés avec une population estimée à plus 25 millions d'habitants répartis sur 10 régions.

En effet, la particularité du Cameroun est qu'il est fait d'une diversité culturelle et ethnique énorme couplée aux variations géographiques et climatiques qui le caractérisent. Au regard de cette mosaïque humaine et physique, il a pris le nom d'« Afrique en miniature ». On comptabilise à nos jours plus de 250 langues parlées regroupées en quatre (4) aires culturelles : l'aire culturelle soudano-sahélienne, Grasfield, Sawa et l'aire Beti-bulu-Fang. Le Cameroun est divisé en circonscriptions administratives subdivisées comme suit : la région, le département et l'arrondissement. Il est administré sous un régime politique dit démocratique avec à sa tête un président de la république élu, sa capitale politique Yaounde et celle économique Douala. Il dispose de deux langues officielles : le Français et l'Anglais.

La situation globale du Cameroun nous permet d'ores et déjà de découvrir l'environnement socio-culturel et politique dans lequel se situe le département de la Lekie et la population eton.

Carte 1 : Carte du Cameroun



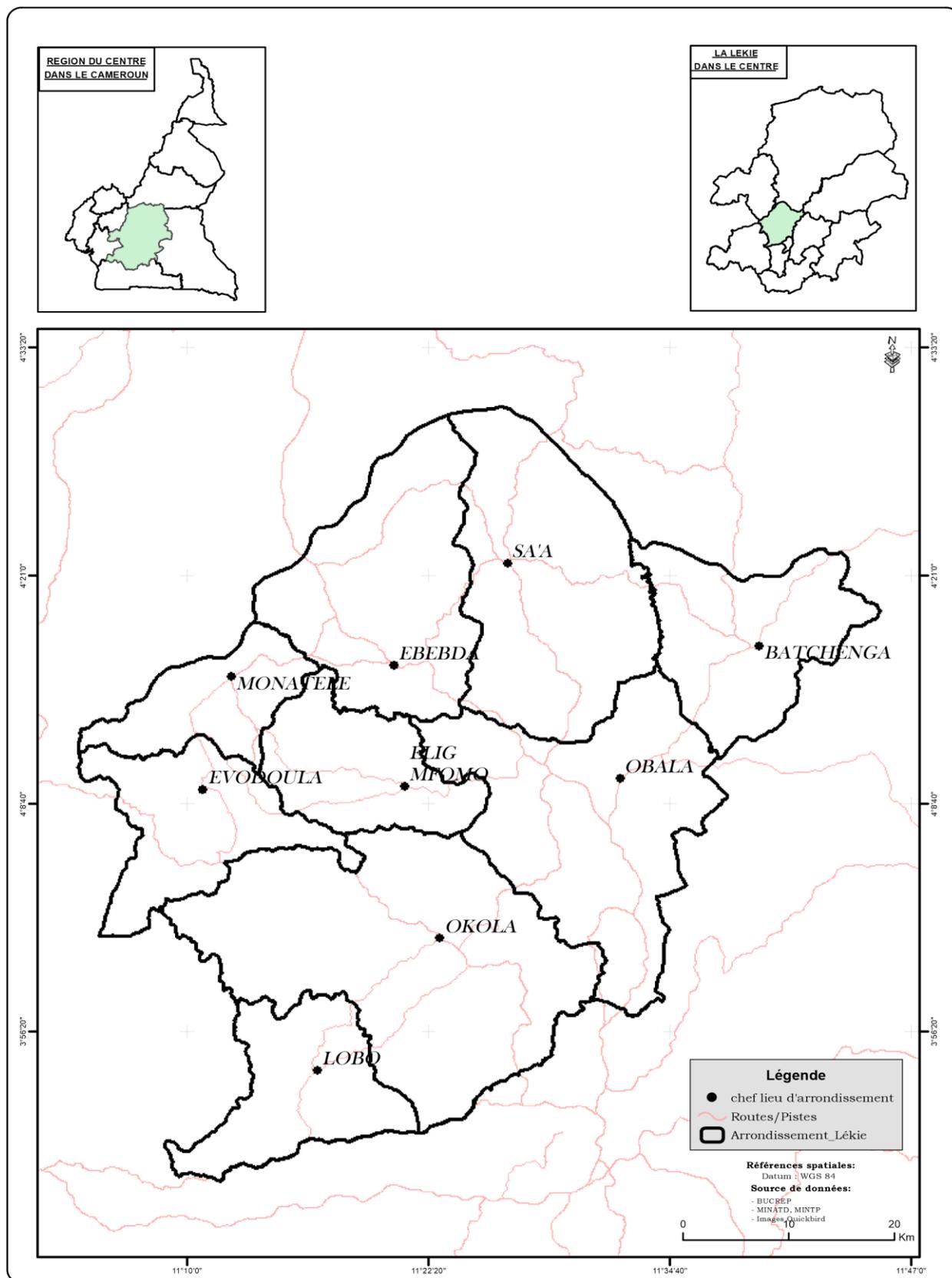
Source : André Franqueville (centre ORSTOM de Yaoundé)

I.1.2. Situation géographique et administrative

Le département de la Lékie est situé dans la région du centre Cameroun et fait partie des dix (10) départements que compte cette région. Il est la circonscription administrative qui abrite le peuple eton. Bien qu'on y retrouve d'autres peuples, les Eton sont majoritairement présents aussi bien sur l'occupation de l'espace que sur le nombre d'habitant. L'occupation spatiale eton s'évalue entre 2520 (Idelette Dugast : 1949) et 3000 kilomètres carré (Bernard Delpech : 1978). Le département de la Lekie est situé entre 3°47 – 4°30 de latitude Nord et le 11°5 – 11°43 de longitude Est (Idelette Dugast : 1949 ; Bernard Delpech : 1978).

Avec pour chef-lieu Monatele, le département de la Lékié voit le jour suite au décret portant réorganisation de l'administration territoriale du département du Nyong-Sanaga. La Lékié s'érige dès lors en un département à part entière et compte à nos jours 9 arrondissements notamment Batsenga, Ebebda, Elig-Mfomo, Evodoula, Okola, Lobo, Monatéle, Obala et Sa'a. Les limites administratives du département s'établissent de ce fait comme suit : au Nord, il obtient sa limite avec le Mbam-et- Kim, au Sud avec le Mfoundi, à l'Ouest par le Nyong-et- Kéllé, au Nord-Ouest par le département du Mbam-et- Inoubou et sur le flanc Est par le département de la Mefou- et- Afamba.

Carte 2 : Carte de situation de la Lekie



Source : Données BUCREP 2020.

I.1.3. Climat

Le département de la Lékié se situe dans la zone équatoriale où règne un climat équatorial avec quelques particularismes. On observera alors un climat équatorial de type guinéen classique qui plane sur la Lekie. Ce climat est caractérisé par une alternance entre les saisons sèches et pluvieuses disait Bernard Delpech (1978 :13). On a une grande saison sèche, une petite saison sèche, une grande saison de pluie et une petite saison de pluie répartie comme suit :

Tableau 1 : Répartition des saisons chez les Eton

Période en mois	Saisons beti	Equivalent en Français
Novembre – Mars	<i>Isep</i>	Grande saison sèche
Mars – Avril	<i>Assombolo</i>	Début de la petite saison de pluie
Juin – Août	<i>Asil</i>	Milieu et fin de la saison de pluie
Juin – Août	<i>Udjond</i>	Petite saison sèche
Août – Septembre	<i>Akàpa</i>	Grande saison de pluie

Source : Martin Elouga (2000).

I.1.4. Relief

L'étude pédologique du département de la Lekie nous présente un espace majoritairement fait de plateaux et de collines dont les plus hautes varient en altitude entre 600 et 700 m (B. Delpech). Il est constitué par ailleurs d'un relief différencier. Le relief de la Lekie est « *particulièrement accidenté à l'ouest dans l'arrondissement d'Okola, qui abrite le point culminant de la région (1295 m), ainsi qu'au Nord dans l'arrondissement de Sa'a.* » (Op cit 1978 : 13). Selon qu'on s'approche du fleuve Sanaga, les caractéristiques des sols changent allant d'un sol rouge fait de latérite vers un sol plus sableux et tirant vers le noir. Le relief de la Lekie au regard des variations des cours d'eau qui y coulent, est composé de sol marécageux très humide. En outre, bien que ces sols soient en majorité très accidenté et impraticable, ils regorgent la qualité d'être très favorable à l'agriculture.

Tableau 2 : Quelques collines et montagnes de la Lekié

Arrondissement	Collines / Monts
Sa'a	Nkol mebanga
Ebebda	Ntsa
Monatele	Tala
Evodoula	Nkol douma
Okola	Nkol ngok,
Obala	Loua

Source : BODO Marc-Aurel (2022).

I.1.5. Hydrographie

La Lekie dispose de plusieurs cours d'eau qui traversent son territoire pour se déverser dans le lit de la Sanaga. Ils sont constitués de ruisseaux et rivières dont les principales sont le fleuve Sanaga et le Mbam, limites naturelles de la Lekie. Le réseau hydrographique de la Lekie donne une particularité au relief parce que ces cours d'eau nous dit M. Vallerie (1973 :22) « a découpé de nombreuses vallées dans la pénéplaine. Les reliefs imposent souvent des changements brusques de direction donnant un tracé des cours d'eau en baïonnette, en particulier dans la région de la Lekie et du Nord-Ouest de Bafia ».

Au rang des cours d'eau recensés dans le département figure en premier plan la *Lekie* du quelle elle tire son nom. Nous pouvons également relever les rivières, *Pobo*, *Ngobo*, *Metolo*, *polo*, *mmombé*, *mbossè*, *komè*, *Leka*, *Enno*, *Doua*, *Egnin*, *Mingosso* (Constantin Ebode ; 2004 : 46 et données ethnographiques). Cette abondance de cours d'eau fait de la Lekie un territoire assez propice à l'aquaculture et à une agriculture régulière pouvant braver les limites de la sécheresse.

Planche 1 : Sanaga vue de Monatélé



Source : Cliché Bodo Marc Avril 2021.

Planche 2 : Rivière de la Lékié



Source : Cliché Bodo Marc, Avril 2021.

I.1.6. Végétation et la Faune

La végétation du département de la Lékié est constituée en majorité de forêts denses sempervirentes et de quelques espaces savaniers, ceci en raison de sa situation géographique dans la zone équatoriale forestière. Elle est parsemée de grands arbres et de hautes herbes qui constituent sa richesse naturelle quoique, de nos jours la déforestation abusive laisse place à des forêts secondaires moins denses cédant peu à peu le pas à la savane. Parmi les essences qui constituent sa richesse nous pouvons citer : *oteng* (*pyenathus angolensis*, *myristicacées*) *Abang* ou *Iroko* (*chlorophora excelsa*), *Ossé* (*Markhamia lutea*, *bignoniacées*), *Baha*

(*Pterocarpus soyauxii*), *Ovouda*, *Ebasna*, *landa (erythroxyllum manu)* Adoum, Ezezan, Nding, Andok, Iwoni, Ndon.

La faune quant à elle regorge plusieurs espèces animales dont le biotope est essentiellement la forêt. Elle est faite de reptiles, de grimpeurs des grands oiseaux et aussi des rongeurs vivant particulièrement dans le sol et le plus prisé est le rat de palmiste, « *koué é si* », à côté on peut relever le hérisson, l'écureuil, l'antilope so, le lièvre, le varan et la lignée des singes.

I.2. CADRE HUMAIN

Le département de la Lékié regorge une population que Bernard Delpéch estimait à 250.000 habitants pour une densité moyenne de l'ordre de 80 habitants au kilomètre carré. À côté des Eton qui sont en majorité dominant, on y retrouve les Manguissa et les Tsinga que l'on retrouve respectivement dans les arrondissements de Sa'a et Ebebda pour les Manguissa et Batsenga pour les Tsinga.

I.2.1. Origine des Eton

Le peuple eton qui occupe l'actuel département de la Lékié dispose d'une histoire assez confuse relatant son installation dans son espace actuel de vie et aussi sur l'ethnonyme « Eton ».

Les récits historiques des mouvements migratoires situent le déplacement de ceux que nous appelons aujourd'hui « Eton » dans la grande vague migratoire du grand groupe Beti-Bulu-Fang duquel il se réclame l'appartenance. À la suite des mouvements de conquête islamique venant de l'autre rive du fleuve Sanaga et dont le point de départ selon les récits nous situe depuis le Nord Cameroun, les Eton dans cette grande caravane de fuite se heurtèrent à l'épineux problème de la traversée du grand fleuve. La tradition orale nous laisse entendre que c'est sur le dos d'un gros serpent *Ngan-Medza* que s'est effectuée la traversée.

S'agissant de l'ethnonyme « Eton », deux thèses s'opposent sur l'origine du nom eton. En effet, la première est celle issue de la tradition orale soulignant que ce nom serait celui de l'Ancêtre éponyme du nom « Etono ». Ledit Ancêtre nous dit la tradition orale, se serait immiscé dans une querelle dans laquelle était impliqué le groupe et à l'issue, lui fut attribué le nom « Eton ». Par ailleurs, nous dit Barnabé Bilongo (1974) : « *l'ethnonyme Eton leur fut donné, dit-on, parce qu'après la traversée de la Sanaga, ils se reposèrent sous un arbre appelé « Etondo » en Ossananga* »

I.2.2. Organisation sociale et politique des Eton

L'organisation sociopolitique des Eton s'effectue autour des unités sociales qui subdivisent le groupe en familles, lignages et clans. Nous nous intéresserons à ressortir les rapports qui lient un individu à un autre en général tout en précisant le lien qui existe entre ces individus ; un individu à la famille, au lignage et au clan.

I.2.2.1. Organisation sociale

La société eton présente d'étroites similitudes avec ses voisins du groupe Beti-Bulu-Fang dit « *pahoin* ». Elle est lignagère et organisée suivant la filiation patrilinéaire et la règle de résidence la patrilocalité. L'unité de résidence, de production et de consommation est la famille nucléaire polygame formée d'un homme, ses épouses et ses enfants célibataires. (Bernard Delpech 1982).

En effet, le clan « *mvog* » est la plus grande unité d'appartenance chez les Eton. Il désigne selon Philippe Laburthe Tolra « *l'ensemble des descendants de l'homme fondateur ou de la femme fondatrice* » nous dit Philippe Laburthe Tolra. En effet, c'est dans le clan que sont fixées les règles d'exogamies qui organisent la société eton. Les alliances matrimoniales ne pouvaient s'effectuer qu'en dehors du segment clanique dans lequel l'on se situe établissant ainsi des alliances entre différents clans. L'échange de femme réduisait donc les vellétés d'un affront entre clan. À tout état de cause, toutes ces règles et applications sociales pouvaient s'observer à différents degrés de la vie sociale. Face à une situation de mariage qui est pour nous la situation la plus expressive, il est recommandé de savoir décliner son appartenance de sorte à ressortir son patriclan et son matriclan. Ceci dit nous devons par exemple dire « */ me ne mo mbog namnyé me di pe mo ngoan ésselé/* » : Je suis fils du patriclan ou mbog namnyé et mes oncles maternels sont ou ma maman est une femme ésselé.

Cette présentation exclut alors les possibilités d'un mariage endogamique parce qu'établissant à coup sûr les liens de parenté ou non entre les prétendants. La déclinaison de son patriclan et son matriclan n'est pas un fait hasardeux. Aussi bien le patriclan précise la possibilité ou non d'une union, autant le matriclan spécifie plus précisément la famille de laquelle est venue sa maman et donc les conditions de mariages devraient y prendre en compte.

La règle de patrilocalité traduit ici le caractère gérontocrate de la société eton mais aussi le mépris suivant le style de résidence dit uxorilocale ou néolocale dont le terme de « *ntobo* »

exprime la péjoration. Fouda Ongodo apporte une précision ethnolinguistique au concept de « *ntobo* » qu'il emprunte à Bertrand Messina :

C'est un substantif qui est dérivé du verbe atobo : s'asseoir, s'installer. Chez les Beti, lorsqu'à un verbe, on enlève la première lettre pour mettre la lettre n et créer un nouveau substantif, c'est donner une connotation péjorative et désigne celui qui abandonne son propre village natal pour se fixer ailleurs pour une raison ou pour une autre. Ntobo peut donc se traduire en français par allochtone.

Etre donc un « *ntobo* » pour l'homme bété, s'apparente à une aberration de choix. Le système de rapport qu'a établi la culture placerait l'homme comme le responsable de la famille de laquelle la femme est comptée sous sa charge. Le *ntobo* à contrario exprime une contre appréciation de ces rapports de dépendance de l'un vis-à-vis de l'autre.

I.2.2.2. Système de parenté « *levumni, lewouali, legnang* »

Bilola Atangana (2017) résume la parenté chez les Eton autour des concepts de « *levumni, lewouali* et *legnang* ». Ces trois concepts représentent à la fois les liens de consanguinité, de mariage et d'amitié qui unissent deux ou plusieurs personnes. Ils expriment l'idée de rapprochement dans les relations inter clanique, de partage d'un même sein maternel et la fraternité.

Néanmoins, la parenté chez les Eton est patrilinéaire. La parenté s'acquière par les hommes. On s'identifie par son patriclan et l'appartenance se réclame du côté paternel. Les femmes quant à elles, sont de passage et appelé à partir en mariage. Cependant, il est important de relever que bien qu'il existe des clans qui ont pour ancêtre fondateur une femme il est nécessaire de souligner que cet aspect de chose n'annule en rien le caractère patricial de la société Eton. Toutefois, l'avunculat jouait un rôle très important dans le système de parenté Eton. Bien que n'ayant droit à aucun bien ou partage venant de sa famille maternelle celui-ci constitue néanmoins le bénéficiaire en second s'il arrivait que ses oncles maternels n'enfantaient pas ou que, durant des cérémonies dans son village maternel il est accueilli et entretenu comme un vrai fils de famille lui donnant dont droit à quelque privilège qui s'observe de nos jours comme des exigences. C'est le cas par exemple de la chèvre des « *boan be cal* » les enfants des sœurs à offrir lors d'un deuil, une dote etc. D'une manière très indirecte les neveux assistent leurs oncles sans toutes fois participé pleinement à la prise de décision de son matriclan. La terminologie de la parenté proposée par Pierre Alexandre nous informe davantage sur les rapports entre individus et les implications y afférentes.

I.2.2.3. Organisation politique

Le peuple beti et eton en particulier a toujours été taxé de société acéphale. Cette idée vient du fait qu'il ne dispose pas d'un pouvoir centralisé à l'image des organisations politiques modernes au tour d'un individu qui serait le chef avec une autorité investie formellement. Philippe Laburthe Tolra apportera la précision selon laquelle : « *Quel que soit le sens très vif que les beti ont d'un ordre hiérarchique (nkong) entre les hommes, il convient de noter tout de suite qu'ils n'ont vraiment aucun mot générique qui corresponde exactement au concept de français « chef ».*

Bien que de nos jours l'on observe l'instauration de la chefferie traditionnelle issue du système coloniale et servait d'auxiliaire au régime politique colonial, elle demeure de nos jours un démembrement de l'appareil étatique dont l'influence va au-delà des divisions claniques. Néanmoins, le pouvoir politique chez les Eton s'observait davantage au sein de la cellule familiale dirigé par le « ntol » dont l'étendue de ses attributs pouvait atteindre le « mvog » tout en entier. En effet, que l'on parle de ntol du « nyamoro » de « nkukuma » ou de ndzoé, ces figures sont expressives d'une certaine prééminence. Fouda Indigo souligne d'ailleurs que « les sources du pouvoir dans cette société sont de trois ordres : la séniorité, l'habileté et la richesse ».

Le « ntol » ou l'ainé est donc celui qui fait figure de détenteur du pouvoir familiale. Il constitue le seul modèle d'autorité politique que les Beti aient connu avec l'instauration du droit d'aînesse par les *mintol*, anciens ou aînés. La prééminence de celui qui devenait le porte-parole de la famille, s'obtenait tout d'abord par son statut de premier né mais aussi elle justifiait aussi l'aptitude à défendre l'intérêt familiale au-delà de la cellule. Il serait de bon ton d'avoir une bonne maîtrise du savoir traditionnel.

La séniorité pouvait encore s'observer sur la figure de ceux qu'on caractérisait de « nyamoro » littéralement « homme mère » ceci en prenant en compte l'âge assez avancé, mais aussi pour des raisons de leur caractère « mère » c'est-à-dire ce soucis, cette attention particulière qu'il porte sur le groupe duquel il a atteint le sommet. Ce sont donc des « hommes complets » possédant un certain regard de maturité qui dans la compréhension du système politique eton détiennent leur place dans la prise de décision, dans la réalisation des rites ou alors dans l'initiation des jeunes.

L'habileté quant à elle, devient un motif pour braver le pouvoir politique chez les Eton dans la mesure où son détenteur, par la force de ses aptitudes relevant à la fois de son

charisme, son sens du rassemblement, son leadership au sein du groupe courtise alors les privilèges liés au pouvoir. En effet, pour accéder au pouvoir l'individu doit réunir des qualités lui permettant de capter l'attention de ces congénères, il doit posséder son auditoire par son savoir discourir, son éloquence, le don de la parole traduisant une certaine maîtrise des réalités. Cette attitude est pour la plupart une nécessité pour celui qui pourrait devenir le « *ndzoé bot* » celui qui commande les hommes.

L'expression « *nkukuma* » par contre, révèle une autre source du pouvoir celui de la richesse. *Nkukuma* vient de « *akuma* » qui voudrait dire la richesse. La richesse dans l'entendement beti évoque donc l'opulence suivant la taille de ses plantations, de son bétail, du nombre d'ouvrier en sa possession mais aussi la taille de sa famille, le nombre d'enfants et d'épouses. C'est pourquoi Fouda Ongodo reprend ce proverbe Beti : « *owog na akuma : ve bod* », « *Si tu entends dire richesse, sache qu'il ne s'agit de rien d'autre que d'êtres humains.* »

La richesse pour celui qui en détenait, est un mobile très fort pour conquérir le pouvoir quoiqu'assujettit à d'autres valeurs communément admises. Le chef devait donc faire montre de largesse de générosité, il devra avec le groupe, partager, ses avoirs de ses richesses.

De manière ramassée, l'on peut dire avec Balandier cité par Ongodo qu'on devient chef « lorsque l'équité et l'efficacité de son pouvoir d'exécution sont reconnues dans sa zone d'influence ».

I.2.2.4. Autres formes de stratification sociale

La société eton a hérité d'une division sociale issue de l'influence coloniale et des clivages établis au sein de la société. En effet, pendant la période coloniale l'établissement de la chefferie supérieure des Beti avec comme chef Charles Atangana, n'avait pas autant dire résolu en totalité le problème de l'administration qui voulait se faire une main mise et de contrôle sur tous les territoires qui étaient sous son autorité. L'établissement des auxiliaires administratifs exigeait dès lors de faire des sous-divisions pour céder une partie du pouvoir du chef supérieur. C'est ainsi que sous l'instigation de Mbono Akono, la chefferie supérieure eton fut créée ne résolvant néanmoins pas en totalité la difficulté d'administration du pays eton, parce que très vaste et très peuplé. Il a donc fallu une division du territoire eton en deux grandes chefferies comportant les Eton de souche et une troisième dénommée Eton Kà regroupant les Manguissa mais à nos jours ne se considèrent pas comme des Eton. La chefferie Eton-Est avec comme chef Ateba Ebe regroupant les arrondissements d'Obala, Sa'a

et la partie Est de l'arrondissement de Monatéle et une chefferie Eton-Ouest avec comme chef Tsanga Manga regroupant Okola, Evodoula et la partie Ouest de Monatéle.

La seconde répartition qui s'observe chez les Eton est née des clivages internes qui avaient l'ambition de ressortir l'authenticité de l'appartenance à l'ethnie eton. Ce besoin naît dans le souci de faire une distinction entre ceux dit « Eton-Beti » par opposition au *beloua* qui n'était rien d'autres des esclaves ou des populations qui se sont assimilées à eux durant les mouvements de migrations. Avec l'évolution du temps, ces clivages ont perdu de leur teneur et deviennent désuètes aussi, par la force des conquêtes de l'hégémonie certains ont pu se faire un ayant droit à l'identité culturelle eton. C'est le cas par exemple du clan Endo qui n'était pas admis à danser l'essani parce que esclave mais leur ancêtre *Mebeghe* dit-on serait allé arracher l'arbre de l'essani chez les Eton-beti leur donnant donc désormais droit à danser la danse guerrière.

Tableau 3 : Présentation des clans Eton

N°	Clans	Cotés	Arrondissements
1	Aban	Est	Sa'a
2	Adzi	Ouest	Evodoula
3	Bekassa	Est	Monatéle / Sa'a
4	Benyagda	Est	Batsenga / Obala
5	Benyedzolo	Est	Okola
6	Benye Mbanga	Ouest	Okola
7	Benye Mbassa	Ouest	Monatéle
8	Ebin	Est	Evodoula / Obala / Okola
9	Edim	Est / ouest	Monatéle
10	Edinga	Est	Okola
11	Eka'adi	Ouest	Lobo
12	Ekok	Est	Batsenga / Obala
13	Ekot	Ouest	Monatéle
14	Ekul	Ouest	Lobo
15	Eleni	Est	Obala (soa)
16	Embembeng	Ouest	Obala (soa)
17	<i>Embón glo</i>	Ouest	Monatéle
18	Embos	Ouest	Evodoula / Lobo / Okola
19	Endeg	Ouest	Lobo
20	Ending	Ouest	Monatéle
21	Endo	Ouest	Evodoula
22	Endouli	Ouest	Monatéle
23	Engab	Est	Elig Mfomo / Sa'a
24	Epeb	Est	Obala
25	Essakos	Ouest	Lobo / Okola
26	Essele	Est	Elig-Mfomo / Obala
27	Essogo	Est / Ouest	Elig-Mfomo / Evodoula / Obala / Okola / Sa'a

28	Ezok ou Ntsilgui	Est	Monaté / Elig-Mfomo
29	Lebeba	Est	Sa'a
30	Leve	Ouest	Okola
31	Mbamdam	Ouest	Lobo / Okola
32	Mendoum	Est	Obala / Sa'a
33	Menye kolo	Est	Obala
34	Menye Ndia	Est	Obala (Nkometou1)
35	Mvog Amandza	Ouest	Okola
36	Mvog Ayi-Tsele	Ouest	Okola
37	Mvog Dzogo	Ouest	Okola
38	Mvog Ebode	Ouest	Lobo / Okola
39	Mvog Kani	Est	Monaté / Obala
40	Mvog Mvondo	Ouest	Lobo
41	Mvog Namnye	Est / Ouest	Evodoula / Monaté / Sa'a
42	Mvog Ndodo	Ouest	Okola
43	Mvog Ngom	Ouest	Okola
44	Mvog Nog	Ouest	Obala
45	Mvog Okala	Est	Sa'a
46	Mvog onankoa	Ouest	Okola
47	Ndanga	Ouest	Lobo / Okola
48	Ngoé	Est	Ebebda
49	Nkoessim	Ouest	Evodoula / Okola
50	Nkolbot ou Ezoum	Ouest	Lobo / Obala
51	Nkolntsa	Ouest	Okola
52	Ntsas	Ouest	Evodoula
53	Nwong ou Embos	Est / Ouest	Evodoula / Monaté / Obala / Okola
54	Ossingla	Ouest	Lobo / Okola
55	Tom	Ouest	Okola
56	Yelekok	Ouest	Lobo / Okola

Source : Jean-Pierre Ombolo (1986) Severin Achille Nanga Mvogo (données ethnographiques 2015).

I.2.3. Activités économiques

L'économie des Eton est foncièrement tirée de son environnement immédiat avec de nos jours une légère influence de la société moderne. Nous mettrons donc en avant les différentes activités qui entrent dans le cadre de l'économie de ce groupe.

I.2.3.1. Activités agricoles

L'agriculture est la principale activité économique chez les Eton. Elle est faite principalement de cultures saisonnières de courte durée et vouées à la consommation familiale quoi que de nos jours, on note une tendance à la commercialisation. L'agriculture dans la Lekie est constituée essentiellement de féculent (banane, le plantain, le manioc, le macabo

l'igname), de légumineuses et de céréales (courge, maïs, arachide...) d'agrumes et quelques cultures de rentes comme le cacao qui ne sont plus de nos jours que de vieux champs peu productif rappelant seulement un passé très glorieux qui aurait fait de la Lekie un point de production majeur de la partie centre-sud. Les espaces agricoles dans le pays eton deviennent de moins en moins disponibles parce que laissant place à l'urbanisation croissante aussi, l'infertilité de ceux-ci a accentué l'immigration vers l'autre rive de la Sanaga à la recherche des forêts plus riches pour une meilleure production.

I.2.3.2. Élevage et la pêche

L'une des activités économiques que l'on rencontre chez les Eton est aussi l'élevage. Il est essentiellement de petite taille et orienté pour des besoins premiers c'est-à-dire l'alimentation, les cérémonies de mariage ou de dote etc. Il est centré sur l'élevage de bovins, de volailles et de porcins. Il est encore embryonnaire même si son environnement exprime des propriétés d'être propice à une production industrielle.

En outre, la pêche s'effectue dans les rivières disponibles dans le département, et ne constitue pas encore une forte activité de production en pays eton pourtant doté d'un espace de production important.

I.2.2.3. Chasse et la cueillette

Avec la déforestation croissante, la chasse et la cueillette sont devenues des activités très peu réalisées chez les Eton. Elle consistait pour ce qui est de la chasse, à tendre des pièges, des embuscades aux animaux sauvages et cela exigeait un savoir cynégétique bien mesuré. En effet, elle va au-delà de la reconnaissance des traces laissées par les pattes d'animaux sur le chemin, de leur passage à la distinction des scelles, leurs milieux de vie et leur mobilité dans la forêt. La chasse pouvait donc s'effectuer dans la nuit ou en journée. La chasse nocturne était la plus pratiquée et celle du jour était plus réservée aux oiseaux et rongeurs comme le rat palmiste (*Xerus erythropus*), l'écureuil (*Sciurus vulgaris*).

La cueillette quant à elle était celle des essences naturelles que regorgeait la forêt. Il s'agissait des plantes, des fruits sauvages (le cola du singe, les bikon, les cerises) et pouvait s'accompagner aussi du ramassage des insectes chenilles, des termites et des champignons.

Tableau 4 : Activités agricoles annuelles des Beti anciens

Époques	Activités des hommes	Activités des femmes
En toutes saisons	Artisanat et politique	Cuisine, soin des enfants, balayage et poterie
Asil (petite saison de pluie : début Mars à fin Mai)	Semences des ignames et de la courgette (ngon)	Semences : Arachides, maïs, gombo, piment, plantage ou repiquage du manioc (<i>Manihot esculenta</i>), banabier. Sarclage. Récolte : manioc, macabo, ignames bananes plantées précédemment. Mais c'est le temps de la soudure.
Oyon (petite saison sèche) = à mi-août	Bonne saison pour le vin de palme (arecaceae), pour les constructions et aussi pour la guerre	Au début : récolte de macabo, manioc (<i>manihot esculenta</i>), igname, banane, arachides, maïs enfin maïs
Seséb : début de la saison des pluies, fin août et Akàb : grande saison des pluies, début septembre à fin Novembre	Reprise de la chasse aux pièges. Construction (confection des nattes)	Toute la saison : plantation et récolte. Au milieu : semences maïs A la fin : récolte de la courgette.
Eséb : grande saison sèche. Début Décembre à fin Février	Vin de palme abondant, saison par excellence de la chasse au filet, de la pêche de la guerre, des grands rituels et des fêtes. Déboisement de nouvelles plantations, brûlis des racines, souches et herbes sèches.	Récolte générale en particulier des arachides puis repos Grandes pêches avec barrage. En fin de saison : préparation pour les semences des arachides et des courgettes.

Source: Luc Mebenga Tamba (1990).

I.2.2.4. Alimentation

L'alimentation chez les Eton est aussi variée et diversifiée et constitue l'une des attractions majeures de la société eton. Elle est constituée de légume de sauce et de mets sous formes de gâteaux, de féculents comme le macabo, le manioc, le plantain, la banane douce, l'igname, la patate. Le plat le plus prisé et répandu au-delà du territoire eton qui fait sa particularité est l' « *okok* ». La consommation des viandes et poissons se font sous forme de bouillons ou de rôties avec parfois des variations sous forme de « *ndomba* » c'est-à-dire à l'étouffé. Dans l'ordre des mets sous forme de gâteaux on peut relever :

- Le mets d'arachide « *nkongui owono* »

- Le mets de courge « *nkongui ngoan* »
- Le mets de feuille de manioc « *nkongui kpem* »
- Le gâteau de maïs « *ekomba mbàs* ».

I.2.4. Système de croyances eton

Le système de croyance eton est fondé sur la croyance à un monde invisible qui s'emboîte sur celui des vivants et aussi sur la croyance aux forces de la nature. Le monde invisible est celui des ancêtres, des mânes duquel le monde des vivants en dépend en partie parce que le système de croyance eton s'observe au quotidien dans les rites qui constituent dès lors le principal moyen de se « relier » au sacré si l'on tend à faire des rites une religion. Nous évoquerons dans cette rubrique les pratiques rituelles mettant en scène l'aspect sacré et aussi les circonstances culturelles convoquant le sacré.

I.2.4.1. Rites

Le quotidien des Eton n'est fait que de rite qui organisent et orientent la vie. Ils vont de la naissance à la mort et obéissent à une organisation qui frise une séance de culte. Ils sont catégorisés selon le rôle qu'ils jouent au sein de la structure sociale. Marie paule De The (1985) les catégorise selon l'objectif qu'ils poursuivent : les rites d'initiation (Mbón, Mevunga) ; les rites de purifications, (le tsgo, l'esob-nyol, l'akus) les rites de protection, (le ndongo, l'angan, le gnas) les rites de fécondité, (le mbabi, le mazilindzoéyanda bit, le kua, le ndziba) les rites de sanation, (le ntuikabadésiè, l'esié). Cette liste nous démontre à suffisance comment les Eton créés, présentent le sacré en le mettant en scène par des rituels bien orchestrés. A.E. Bela nous propose un tableau récapitulatif des rites chez les Beti et leur fonction.

Tableau 5 : Fonctions rituelles et leur signification

Désignation du rite	Identification du rite	Fonction du rite
Rite de passage	Akèl	Suppression de l'androgynie originelle.
Rite d'intégration en confrérie	Alog	Rite uniquement réservé aux hommes, plus particulièrement aux grands initiés. Rite de protection contre les maléfices.
	Melang	Rite d'initiation aux cultes des ancêtres, en vue de se protéger des envoutements et des maléfices des sorciers.
	Mevungu	Appel des bénédictions du monde invisible.
	Melkua	Rite de protection des individus et du village.
	Ngas	Rite exclusivement féminin dont le but était de

		protéger les femmes contre les maléfices
	Ngi	Rite mixte protégeant les initiés contre les empoisonnements.
	Djok mon	Bain rituel du nouveau-né.
	So'o	Rite d'initiation masculin.
Rite de purification	Ndongo	Rite purificateur : rémission de tous les péchés
	Sesala	Rite de guérison et de purification de la souillure provoqué suite à la transgression des lois par un membre d'une confrérie ou d'une société secrète.
	Esié	Rite de guérison et de réconciliation.
	Ebob nyol	Rite de purification du corps.
	Eva metê	Rite de bénédiction.
	Ndjiba	Rite pour soigner l'herpès génital.
	Tso'o	Rite de purification de la souillure contractée par la mort tragique d'un parent.
Rite funéraire	Essani	Danse rituelle qui célèbre la victoire de la vie sur la mort.
	Meyeb	Rite de veuvage.
	Esoé akus	Rite d'affranchissement du veuvage : c'est un rite mixte se déroulant au lendemain du décès du conjoint.

Source : A.E. Bela ' la dynamique historique des croyances dans l'évolution de la société Beti au Cameroun. Yaoundé 203, p. 35.

I.2.4.2. *ivou ou ivu* et ses implications

L'ordre recherché par les Eton a dans certaines circonstances pour point de trouble le déploiement de l'ivu. En effet, l'ivu est avant tout une semence vivant dans le corps d'un individu et qui dans des moments propices de sa réalisation donne à son porteur des facultés d'action au-delà de celle de l'homme simple pouvant influencer sur le l'ordre des choses. Bien que pour certains son orientation dépend de la manière par laquelle il a été institué lors de son installation, déjà est dit que l'ivu son origine reste encore mythique et varie donc selon qu'il soit une transmission héréditaire et familiale ou alors qu'elle est transmissible à la naissance. Sa morphologie est généralement comparer à celle d'un crabe (Loui Mallart-Guimera 1975 : 3-) ou à une araignée géante (Bingono Bingono 2018).

Le récit mythique de son apparition nous dit que ivu vivait dans l'eau et un jour fit la rencontre d'une femme se plaignant de la rareté des poissons qui depuis un bout ne remplissait plus son pagnet. Ivu se proposa alors d'aider la femme. Pendant une bonne période, Ivu le faisait gracieusement jusqu'au jour où celui-ci s'étant noué des liens d'amitié avec la femme, lui proposa de quitter les eaux pour rejoindre la communauté des humains.

Or, s'était là le début d'une période de cannibalisme sans fin. L'ivu accepta donc de se rendre au village et pour y arriver, il devait se faire discret. Il proposa à la femme d'entrer par son vagin. Tout compte fait, ivu devint une charge insupportable parce qu'il clamait sans cesse famine au point où il décima tout le bétail et s'attaqua ensuite aux hommes. (Louis Mallart-Guimera 1975 et Bigono Bigono 2018).

I.3. RAPPORTS ENTE LE *MBÓN* / ET LE CADRE PHYSIQUE ET HUMAIN

Dans les pages précédentes, nous avons établi un bref aperçu de l'environnement physique et du contenu culturel qui encadre l'action sociale dans le quotidien des Eton. Nous avons abordé tour à tour le cadre physique et humain dans ce besoin de préciser les contours identitaires qui encadrent le rite *mbón*. Cette rubrique et à la lumière des précédentes, nous emmènera à établir le lien étroit qui existe entre ces deux aspects de la culture (cadre physique et Humain) distinctement présentés et le *mbón*. Nous préciserons d'une part dans la suite, le rapport qui existe entre le cadre physique et le *mbón* et d'autres par celui qui existe entre le *mbón* et le cadre humain.

I.3.1. Rapports entre le *mbón* et le cadre physique

Le cadre physique nous a permis de présenter les éléments en liens avec l'environnement naturel dans lequel se construit, se domicilie la culture au sens de mode de vie d'un peuple (Melville Jean Herskovits, 1967). Dans cet ordre, nous avons abordé les éléments du climat, du relief, de la végétation, de la faune, et de l'hydrographie. Si l'on rappelle que le *Mbón* prit comme rite d'initiation, il est évident de relever que ces épreuves sont liées à l'environnement physique immédiat. Le climat qui y est de choix pendant la période initiatique. La sécheresse est généralement la saison propice pour la réalisation parce qu'elle situe l'initiation dans un cadre de vie très aride et elle se caractérise par la disette et même dans la forêt, elle ne donne pas l'occasion du repas. La végétation elle aussi tient compte de certains aspects. L'initiation au *mbón* ne se fait pas n'importe où mais dans des espaces jugés propice à sa réalisation. Elle s'effectue en forêt, au pied d'un arbre qui a une symbolique, sacrée et la forêt tout entière mais priorisant les coins les plus difficiles à pénétrer et ainsi s'imbrique donc le relief. Les éléments du relief sont dans la plupart du temps réunissent l'ensemble de ses constituants, on exploite à la fois les bas-fonds les collines.

S'agissant de l'hydrographie, elle constitue un élément essentiel pour la purification rituelle qui intervient tout au long. En effet les rivières sont utilisées pour faire les bains rituels afin de se débarrasser de la souillure et de l'emporté loin des environs.

I.3.2. Rapport entre le *mbón* et cadre humain

Il est incontestable de parler du *mbón* en dehors de son cadre humain qui n'est rien d'autre que la somme des activités, des pratiques et institutions du groupe eton. Le cadre humain renvoie à la communauté, leur mode de vie, leur organisation, leur valeur et normes sociales ; elle résume la manière par laquelle les Eton s'y prennent pour résoudre les problèmes du manger, boire, se vêtir, se soigner, les rapports sociaux. Définissant la culture Paul Abouna (2014) dit : « la culture est l'ensemble des solutions élaborées par une communauté humaine pour résoudre les problèmes auxquels elle fait face ». L'institution du *mbón* réunit donc les éléments en liens avec la culture.

L'impétrant au *mbón* est d'abord membre de la communauté qui l'institue et dans cette même communauté, il acquiert son statut et hors duquel il ne saurait s'exprimer, se déployer. Il se réalise au sein d'une institution bien organisée en dehors de laquelle on ne saurait parler de lui. Il obéit à des critères de réalisation établis et encadrés par des individus indiqués suivant une logique adaptée à la finalité recherchée. Le *mbón* se conçoit donc comme l'expression de la culture totale. Il explicite les rapports existant entre individus mettant ainsi en scène le jeu de pouvoir et de puissance auxquels se livrent les catégories sociales. Il fait le choix des éléments culturellement admis pour sa réalisation tels que la langue, l'alimentation, le jeu de rôle.

Au terme de ce chapitre qui portait sur le cadre physique et humain, il en ressort que le *Mbón* comme tout autre élément de la culture eton, opère par une mise en rapport du cadre physique et humain qui constitue le socle culturel de prédilection. C'est donc dans cette réalité géographique et culturelle que se dressent les phases du rituel *mbón*.

**CHAPITRE II : ÉTAT DE LA QUESTION, CADRE
THÉORIQUE ET CONCEPTUEL**

Ce chapitre s'inscrit dans la continuité du précédent. Il avait pour ambition de renseigner sur les aspects physiques et humains de notre terrain d'étude. Il a permis de ressortir les particularités naturelles et culturelles dans lesquelles s'opérationnalise le *mbón*. À sa suite, nous plongeons dans l'Etat de la question, le Cadre théorique et conceptuel. Ce chapitre consiste à ressortir les productions écrites (Ouvrages, Thèses, Mémoires, Articles, Rapports d'études, Dictionnaires et Encyclopédie etc.) en relation avec notre sujet de recherche. Il sera divisé en trois grandes parties à savoir : la Revue de la littérature, le Cadre théorique et la Clarification conceptuelle.

II.1. REVUE DE LA LITTÉRATURE

La revue de la littérature est la recension des ouvrages articles et autres écrits ayant un rapport avec une recherche scientifique. Pour ce fait la présentation nous propose deux manières différentes de le faire et dont la manière idoine dans notre cas sera de la présenter suivant une progression thématique. Pour y parvenir, nous mobiliserons un nombre conséquent d'Ouvrages, Mémoires et Articles etc calqués sur les grands concepts de notre recherche : le Mbón, les rites, les rituels, l'initiation et le Bien-être.

II.1.1. Littérature sur le *Mbón*

La littérature sur le *mbón* fait état d'une conception toute particulière et développée par plusieurs auteurs qui se seraient intéressés aux rites d'initiation chez les Beti. Rappelons que les Beti sont un ensemble de peuple parmi lesquelles on retrouve les *Mvele*, les *Ewondo*, les *Eton*, Les *Manguissa*, les *Batchenga* etc et se réclame d'un ancêtre commun du nom de Nanga. Cependant, il existerait des différenciations et des similitudes dans le déploiement culturel, dans la langue, l'alimentation, les rites, etc. Cette particularité nous invite à comprendre et d'admettre les possibilités que ces différences ou similitudes, réunissent ou séparent ces sous-groupes beti. L'étude sur le *mbón* centré chez les Eton nous relèvera ces conceptions betiphones en générale et eton en particulier. Ce faisant, rappelons de ce fait que la littérature exploitée ici fait mention du *mbón* suivant deux axes : le premier qualifiant le *mbón* de candidat à l'initiation et le second qui est juste évocateur, souligne que le *mbón* serait le nom que l'on donne au rite d'initiation des garçons.

II.1.1.1. *Mbón* ou le *Mvon so*

Qu'il s'agisse des auteurs comme Atangana Charles (1945), Bochet De The (1966), Azombo Soter (1970), Mviena pierre (1970), Laburthe-Tolra (1969, 1981, 1982), Fouda Etoundi Engelbert (2012), Nicolas Ossama (2015), Abanda Essama Joseph, l'expression « mbon » dans le rite So fait l'unanimité des chercheurs qui le considèrent comme le candidat à l'initiation. Philippe Laburthe Tolra résume :

Le so partageait donc la société des hommes en trois catégories qui se superposaient aux autres stratifications ; le non-initié ou profane, ebin, était en tout point quel que fut son âge , assimilé aux femmes quant aux interdits alimentaires et à l'audience sociale ; au contraire , l'initié mkpangos, mange les viandes interdites et prend part aux palabres ; entre les deux se situe le le garçon en cours d'initiation , mvon, mot pour lequel on a proposé les traductions de « récipiendaire », « impétrant », « myste », « novice », « postulant », « néophyte ».

Le *mbón* apparaît dès lors comme étant le statut intermédiaire entre le non-initié et l'initié. Il est différent du non-initié dans la mesure où par l'acte du péché nsem commi, il est porteur de souillure et devient dès lors objet de purification et, jouirait aussi du bénéfice de son habilitation à subir les épreuves du rite. Il n'est pas initié mais se situe sur un pallier progressif dont l'aboutissement est ce statut d'initié. Sous un autre regard, le *mbón* peut être privilège et dans un autre sens une position non sollicitable ou enviable parceque porteur de souillure et par conséquent nécessite une soumission aux épreuves qui pour certains s'observe difficilement comme digne d'intérêt.

Rappelons tout d'abord l'hypothèse génétique évoquée par Laburthe-Tolra (1985 : 233) qui essaya d'établir le rapprochement avec le rite Vute mvung et le *mbón* ou *mvón* chez les Beti qu'il assimile à une sorte d'appropriation langagière et tenant donc aussi en compte les similarités langagières, et orientations rituelles (sacrifice pour un rachat, le *vun* et *so* antilope):

L'information la plus intéressante en provenance du nord de la Sanaga devait m'être fournie par J-L Siran, travaillant chez les Vute ; ceux-ci avaient emprunté aux Bati un rite appelé mvung ou mvun, et Siran fit le rapprochement avec mvon ; vun désignant par ailleurs une petite antilope rouge. Le rituel consiste à substituer un jeune enfant à un adulte malade.

Plus loin il précise :

À défaut d'un enfant précis, on comprend qu'on ait pu sacrifier soit un substitut animal, soit un substitut humain collectif. Dans ces deux cas, le sacrifice aurait passé son nom au sacrifié, mvung aurait donné mvon ; dans le premier cas, peut-être l'antilope vun a-t-elle attiré l'attention par son homonymie, comme

l'antilope So chez les Beti par son identité onomastique avec la puissance invoquée...

II.1.1.2. Rite mbón chez les Eton et Manguissa

La seconde liste d'auteur clamant que le *mbón* est le nom du rite chez les Eton est constitué : Ekani Zinga Alice Matilde (2015), Biloa Atangana, Ernestine (2017), Ngo Minka Seraphine Diane (2021) et sur le site. Ils affirment tous que le *mbón* et le *mevunga* sont les rites d'initiation respectivement des hommes et des femmes.

II.1.2. Littérature sur les rites

Le rite étant l'un des éléments centraux et qui apparaît de manière sous-jacente sous le vocable de *mbón*. Il est donc important de faire un temps d'arrêt sur la littérature disponible à nos jours et dont l'intérêt visait à construire un savoir, un axe d'idée et de concept autour de ce phénomène. La littérature exploitée dans ce cadre est constituée d'ouvrages et articles, thèses et mémoires consultés.

II.1.2.1. Généralité sur les rites

L'intérêt voué à l'étude des rites obéit d'abord à cette soif de comprendre le rite et son intégration dans le quotidien des individus. Plusieurs auteurs se sont attardé à élaborer un savoir heuristique visant à définir le rite, le classifier et d'en ressortir ses différentes fonctions.

II.1.2.1.1. Définition

La précision à faire sur le contenu définitionnel de la notion de rite évoque ici le fait que l'appartenance à une chapelle scientifique commune ne fait l'unanimité dans la conception de la notion de rite, ne garantit une définition commune. Ces différenciations ont pour mobile dans la plupart des cas le point de saisie du phénomène.

Garnier Christine et Fralon Jean (1951) assimilent la notion de rite sous le vocable de « culte » qui, dans des circonstances différentes se confondent à la notion de « rite ». C'est le cas à titre d'exemple du « *culte d'initiation* » pour « rite d'initiation », « *cultes tribaux* » pour « rites tribaux ». Dans ce même ordre d'idée les cultes privés, les cultes familiaux.

Maisonneuve Jean (1988) aborde la notion de rite sous le prisme du religieux ressortant de ce coup le lien établi avec le profane et le sacré, le pur et l'impur. Le rite pour lui est un système de code ne relevant du sens commun et exigeant un conditionnement spatio temporel et même spirituel à son exécution. Le rite est le moyen par lequel les individus établissent une liaison avec le divin ou des forces occultes.

RIVIERE Claude (1995) part d'une approche plus pragmatique visant à rendre compte de tous les aspects, des conditions, les implications, les relatives significations qui font du rite un rite. Il pose une observation générale et panoramique sur le rite, sur ses exigences, ses mécanismes d'exécution et sa structuration explicitable. Pour l'auteur,

qu'ils soient fortement institutionnalisés ou quelque peu effervescents, qu'ils régissent des situations de commune adhésion à des valeurs ou aient lieu comme régulation des conflits interpersonnels, les rites sont toujours à considérer comme ensemble de conduites individuelles ou collectives relativement codifiés, ayant un support corporel (verbal, gestuel, postural), à caractère plus ou moins répétitif à forte charge symbolique pour leur acteur et habituellement pour leurs témoins, fondés sur une adhésion mentale, éventuellement non conscientisé à des valeurs relative à de choix sociaux jugés importants et dont l'efficacité attendue ne relève pas d'une logique purement empirique qui s'épuiserait dans l'instrumentalité technique du lien cause-effet.

II.1.2.1.2. Classifications rituelles

Emile Durkheim (1960) dans *les formes élémentaires de la vie religieuse* établie une typologie de rite. Il évoque la notion de culte positif et culte négatif. Le culte négatif consiste à un conditionnement donnant accès au culte positif ceux-ci se présentant comme des reconnaissances, des moments de communions, d'unification avec le sacré. Durkheim souligne aussi des rites mimétiques. Ils consistent à imiter les attitudes et comportement d'un être model, un être mythique ayant une valeur groupe (totem ...) afin de s'en accommodé. Ce type de rite a pour appui le principe que le semblable produit le semblable. À côté des rites mimétiques, les rites commémoratifs et représentatifs qui se résument en des cérémonies d'un évènement, des manifestations de la divinité, des anniversaires, des cultes aux ancêtres.

Mircea Eliade (1965) explore la question du religieux en interrogeant les phénomènes de la vie courante qui pour lui sont constitués d'un couvert religieux. Il s'intéresse particulièrement aux rites de passages qui couronnent l'existence de l'individu et lui donne accès à tel ou tel phase de la vie. De ce fait, il distingue trois grands types d'initiations : l'initiation tribale ou rituel collectif, elle englobe les rites de passages (adulte, mariage, et la mort). « *La deuxième catégorie d'initiation comprends toutes les espèces de rites d'entrés dans une société, dans un Bund ou dans une confrérie.* La troisième catégorie est une forme de spécialisation, un choix de vie pour une vocation dans le cercle religieux.

Maisonneuve (1988) fait une distinction des différents types de rites de purifications. Il les catégorise en rites d'ablutions essentiellement pour nettoyer les souillures et rétablir l'état

de pureté, les rites de confessions et de pénitences, les rites d'inversion et les rites d'expulsions « visent à transférer sur un objet un animal ou une personne la faute et la souillure dont on veut purger le groupe ».

Par ailleurs, Rivière Claude (1995) choisit de parler de rites profanes qu'il oppose à celle des rites religieux et politique. En effet, parlant des rites profanes l'auteur fait le constat logique apprécié comme un désenchantement à la ritualité au profit d'autres formes de manipulations du pouvoir induit par un fléchissement de certaines pratiques religieuses, de certaines croyances ont entraîné la naissance d'autres formes de ritualités inspirées des phénomènes de la vie sociale. Les rites profanes sont alors vus comme « *des mécanismes de compensation du religieux* ».

Perrot Claude–Helene qualifie le *Be di murua* de rite d'inversion. Le rite d'inversion a pour but de déjouer le sort qui semble peser sur le groupe. La mort du chef dans le royaume agni est une période calamiteuse, d'improductivité et pour inverser la situation, le groupe se soumet à une phase de désenchantement du trône par les esclaves du chef. La fin des funérailles est le moment réservé à un retour à l'ordre par une séance de purification et ceci après avoir dérouté les esprits des morts à s'en prendre au véritable successeur du roi décédé.

II.1.2.1.3. Fonction du rite

En s'intéressant au rituel comme model d'expression de la structuration sociale, Turner dans *le phénomène rituel* prend en compte les exigences et les contraintes groupales soutenues par des croyances communautaires comme des mobiles de structuration. Il s'attardera à démontrer comment le conditionnement rituel, caractérisé par un jeu de pouvoirs et de forces à attribuer aux néophytes, laisse entendre une certaine variabilité dans la structure classificatoire et ceci en fonction des circonstances. Nous aurons alors une structure triade mettant en scène 03 forces inter-agissantes, la dyade opposant 2 phénomènes ou identités. Durant le rituel peut se produire un changement ou bouleversement des réalités de manière temporelle ou définitive. La réalité étant que, dans l'un ou l'autre des cas c'est un plus une expérience avec un objectif précis qui influencera sur l'évolution ou la mise au point de manière solide l'enveloppe de la structure sociale.

Bourdieu Pierre (1982) fait un temps d'arrêt sur la fonction sociale du rite. Il observe le passage non pas comme une réalité à vivre, mais ses implications dans les rapports entre membres avec qui il partage une même communauté. Préférant la notion de rite d'institution, Bourdieu souligne la fonction qu'a le rite à « *assigner les propriétés de nature sociale qui*

sont destinées à apparaître comme des propriétés de nature naturelles ». Le rite institué, établie « *l'homme en tant qu'homme* ».

Bonhomme Julien (2010) table pour la fonction curative du rite. L'initiation opère une purification de l'individu. D'emblée il conçoit que « *l'infortune et le malheur sont alors la principale motivation du candidat à l'initiation* » et la guérison semble-t-il se superpose au processus initiatique.

Ndiaye Lamine (2012) plaide davantage pour une fonction pédagogique. Pense-t-il que « *les séances initiatiques symbolisent la présence des balbutiements éducatifs dans la culture-identité* ». Il la résume à rendre possible et durable le bien-être psychique, maintenir et renforcer le lien social.

II.1.2.2. Savoir rituel

Le caractère commun à tous les rites réside dans son aspect d'inclusion ou d'exclusion qui figure en lui. Le rite pour le profane ou le novice devient une curiosité un savoir à acquérir. Or, il n'est pas évident sauf conditionnement poussé de l'individu à déchiffrer les figuralités rituelles ambiantes. Des auteurs ont porté leur attention sur cette réalité des faits afin de proposer un éclaircissement sur ce qui dès lors, exige une véritable exégèse.

II.1.2.2.1. Formes du savoir rituel

Boyer Pascal (1980) prend comme hypothèse générale que « l'initiation transmise aux néophytes est sans doute de l'ordre du savoir, mais rien ne prouve qu'il s'agisse d'un corps d'informations d'un savoir au sens restreint. L'enseignement initiatique est peut-être moins évident et plus fondamental ». L'étude sur les rites initiatiques suppose de devoir confronter le blocage produit par l'utilisation des figures et symboles dont leur compréhension est la raison d'être de ces rites dissimulateurs, de l'initiation. Il s'intéresse aux savoirs initiatiques comme des constructions hermétiques à l'entendement commun et qui exige pour y parvenir, à un recours à des formes de traitement des figures plus axées sur une manipulation cognitive, une exégèse poussée. Il peut s'agir entre autre des « langues spécialisées » des codes ésotériques, des énoncés figuraux, des tropes spécifiques.

En 2008, Houseman Michael, fait une étude ethno-psychanalytique sur l'initiation. Il choisit de s'attarder sur la dimension affective du processus initiatique particulièrement sur le phénomène de secret et de violence qu'intègre l'initiation. Le but de son étude est de découvrir « la fonction interactive des émotions, le caractère à la fois continu et discontinu du

passage qu'elles régulent », et la valeur symbolique des expressions émotionnelles. La violence jalonnant le processus initiatique contribue à configurer un modèle relationnel entre les personnes inter-agissantes. La violence dans le cadre initiatique ne se limite pas au degré observable des choses mais intègre tout une autre dimension qui va au-delà de la simple brimade visant à infliger des souffrances inutiles. En effet la participation à des pratiques ritualisées procède d'une présupposition pragmatique quelque peu différente de celle qui préside aux activités ordinaires. L'attention est davantage portée sur l'accomplissement de ces actes à éveiller chez les novices des sentiments. On peut noter d'autre part que les émotions induites par des violences lors du rituel « *sont subordonnées aux actions qui sont elles-mêmes subordonnées à l'actualisation des relations* ». Qu'il s'agisse de la peur, de la colère, le doute, la souffrance, la honte, malice, exaltation, celles-ci sont envisagées comme des corrélats sensibles d'une configuration, d'un système de relation entre participant et les forces inter-agissantes au cours du rituel.

Houseman, évoque la notion de « secret » à qui il joint un lien avec la violence. Le secret et la violence étant inextricablement liés. Chacun renvoyant à l'autre un corps de sens. En gros on relève deux types de violence : la violence « héroïque » qui est une suite d'évènements ponctuels et plus ou moins spectaculaires, la violence « vexatoire » observable dans les coulisses de l'initiation. Le secret lui aussi est catégorisé suivant deux approches : le secret « exhibé » qui informe les exclus de leur non adhésion, le secret « tu » qui laisse les exclus dans un état d'inconscience de leur exclusion.

II.1.2.2.2. Symbolisme dans les rites

Turner Victor (1972) explore la question du symbolisme dans le rituel Isoma chez les Ndembu. Il parcourt les différents symboles et interroge leur sens, la signification des couleurs dans le déroulé du rituel. Il souligne après constat que « les symboles dans leurs relations tels qu'on les trouve dans Isoma ne sont pas seulement un ensemble de classification cognitives faites pour ordonner l'univers ndembu. Ils sont aussi et peut-être de façon tout aussi importante, un ensemble de formules évocatoires pour susciter, canaliser et domestiquer de puissantes émotions telles que la haine, la crainte, l'affection et la douleur. Ils sont aussi animés d'une intentionnalité et ont un aspect volitif. Bref, c'est la personne tout entière, et non pas seulement la pensée Ndembu qui est impliquée existentiellement dans les questions de vie ou de mort qui mis sont en cause dans Isoma ».

II.1.2.3. Pérennité des rites

Les rites aujourd'hui et d'hier ont subi un large écart leur différenciant principalement sur le plan de la forme et de leurs fréquences d'exécution. Dans cette rubrique nous évaluerons donc l'érosion du temps sur les processus rituels déjà existant dans le temps, et la conception nouvelle des rites.

II.1.2.3.1. Initiation et rite en Afrique

Vergat (1951) fait une étude sur les rites anciens de l'Oubangui, rites qui constituent une exigence pour accéder à la classe supérieure. Il fait une description ethnographique des rites de passage de circoncision et d'excision chez les Manjas. Des épreuves vouées à des douleurs physiques et psychologiques ayant comme finalité de « donner la force ». Le Banda de ganza est donc un rite de passage des jeunes Manjas ayant comme finalité l'éducation de jeunes à la vie d'adulte. C'est une formation à la relève sociale, les jeunes garçons sont soumis à des épreuves qui frisent la brimade. Or, « ces épreuves ont pour but de le purifier, de le rendre insensible à la douleur physique, de lui apprendre à dominer ses sens, la matière immonde, et d'élever son esprit par le silence et la méditation ». L'initiation appelle l'individu à transcender les désirs du corps, de faire un dépassement du corps.

Aléma Akara (2019) dans les rites initiatiques des jeunes Kabyè au Nord du Togo nous présente aussi le rite de passage des jeunes de l'adolescence à l'âge adulte et donc l'objectif principal est de « *combler les lacunes de l'éducation reçues antérieurement* ». L'initiation vise à partir de statut d'*Evalou* pour devenir *Ezoukpo* ou *Kondoma*. Les initiés sont donc conditionnés durant l'initiation de manière à souder les failles de leur être, de mieux affirmer leur identité culturelle. Entre autre des épreuves et conditions auxquelles sont soumis les novices figure la consommation de la viande du chien et ceci dans le but d'acquérir les qualités reconnues à cet animal : l'endurance, la ténacité, la force et l'intelligence.

Toukam Dieudonné fait une étude sur l'initiation au rite du Peh ou encore appelé Nékien chez les Bafoussam de l'Ouest Cameroun. L'accession au Peh est réservé au garçon de de la tranche d'âge huit-quinze ans et quelques fois plus. Elle est une forme d'intégration des jeune non pas seulement à la vie d'adulte mais aussi, elle est un enseignement fondamental aux valeurs traditionnels et au savoir mystico-religieux. Le Peh ou Nekien plus connu encore sous le nom de Gnangnan est régulièrement pratiqué chez les Bafoussam et Baleng et occupe une place importante dans la construction du lien sociale, il est le socle de la conscience sociale donc le but qui les unit est la préservation d'une identité culturelle

originelle et ceci selon eux, doit se transmettre fidèlement aux descendants dans le respect des valeurs, du secret initiatique et des normes sociales qui la subordonnent. C'est une initiation véritable à la vie sociale et traditionnelle Bamiléké au sens strict du terme.

II.1.2.3.2. Rites chez les Beti

L'univers beti est peuplé d'une foultitude de rite. Plusieurs auteurs se sont intéressés et dans cet ordre d'idée, Bochet De The Marie-Paul (1985). Elle effectue une exploration classificatoire selon la façon qu'ils s'organisent : rite collectif ou individuel, selon l'objectif qu'ils poursuivent : rites de propitiation, rites de protection contre le mal, rites de purification et de sanation. On dénombre près d'une vingtaine de rite parmi lesquels on relève :

Le *mbabi* : rite collectif pratiqué par tous les adultes eton et batsinga qui vise à attirer la fécondité pour des personnes âgées dont les chances de procréer ont été réduites par le poids de l'âge.

Le *melan* protège les individus des « enchantements et des maléfices des sorciers ». À côté de cela, il est aussi un culte que les Eton adressent aux ancêtres et le symbole de ce culte nous dit-elle est un emblème portatif nommé « *ngun melan* » ;

Le *mevungu* est un rite collectif féminin qui s'officialie dans l'objectif d'écartier la misère qu'a occasionné un sem. Il vise à attirer sur la communauté la prospérité.

L'*Ewodo ou Evoto* est un rite purement eton donc l'action avait un résultat immédiat sur la communauté. L'auteur l'apprécie en ces termes : « l'ewodo était très tranchant. On ne s'amusait pas avec. C'était comme une religion, les mvon (les novices) restaient dix jours enfermées sans parler ». « *C'était un rite de purification pour effacer une malédiction sur soi, sur ses plantations* ».

Le *kua ou akoo*, ou *koa* est un rite qui vise raviver la fécondité perdue chez la femme dû à un avortement, une fausse couche, la mort d'un enfant décédé juste après la naissance.

Le *ndziba*, le *tsogo* et le *ndongo* sont trois rites réservés aux femmes désireuses de devenir mère et qui pensent qu'une souillure personnelle ou héréditaire (inceste, abattage d'un animal domestique, enterrement d'un cadavre humain par une femme) s'accable sur elle.

L'*esob binio* ou l'*esob-nyol* est un rite de purification d'une faute morale ouverte, d'une maladie, où se décharge d'un malaise moral ou social.

L'*eban abum* et l'*eyemolo meki me fam* ou *bisabega* traduit littéralement par « vouer une femme au malheur par le germe fécondant de son mari » il permet d'attribuer un plus en force au sperme pour assurer une véritable conception et empêche de ce fait l'avortement.

Les rites agraires quant à eux, sont en liaison avec les rites de fécondité et s'observent lorsqu'il y a improductivité, lorsque que les pluies sont absentes, à la suite d'un ravage dû à une tempête. Elles se subdivisent alors en cérémonies avant les semailles, les cérémonies après les semailles, les cérémonies au moment des récoltes, les cérémonies des prémices et les cérémonies de propitiation.

Fouda Engelbert (2002) s'intéresse au peuple beti et précisément à sa tradition et ses rites. Il récite plusieurs rites parmi lesquels le *so*. Le rite *so* est fédérateur de plusieurs catégories de sous rites. C'est une initiation d'abord masculine à la vie d'adulte mais aussi un rite de purification générale du groupe. Les différents acteurs au *so* sont le *mvon so*, le *mkipangos*, le *ngui* etc. Les actes donnant à la pratique du *so* sont l'envoûtement l'assassinat, l'inceste, la sorcellerie, la violence sur ascendant, la manducation d'une viande taboue. Le rite *so* attribue à l'individu un état de bien être relatif dont le constat est évoqué ainsi qu'il suit : « un initié au *so* ne souffre pas d'empoisonnement, n'est jamais victime d'un accident de la circulation, ne subit jamais les effets de la sorcellerie ou d'envoûtements »

Nanga Mvogo Severin Achille (2015) propose une contribution à une anthropologie des rites de sanation chez les Eton. Il étudie l'*évo é nnam* « parole du pays » ou procès du pays. Son investigation s'est élevée au tour du questionnement selon lequel quelle forme de thérapie l'*évo é nnam* entendu comme procès, établie sur le groupe ? À cette interrogation et au terme de son investigation, il est parvenu au résultat selon lequel « l'*évo é nnam* est un rituel qui rassemble autour d'une palabre tous les ressortissants d'un village, d'un clan dans le but d'asseoir la prospérité du groupe par la refondation de l'ordre cosmique ». L'*évo é nnam* est donc une « pratique curative totale ». Au travers du procès, il apporte des solutions aux problèmes qui gangrènent le groupe.

II.1.2.3.3. Rites aujourd'hui

Fassin Didier (année inconnue) porte une attention sur les conséquences de l'urbanisation sur le contenu des rites et armature cérémonielle. Il met en avant la notion de rituel simplifié, d'adaptation rituelle et de refondation du système rituel. Selon lui, les changements, la modification des conditions spatio-temporelles et même de vie auxquelles se sont converties les populations des zones urbaines, constituent au fil du temps une contrainte à

la réalisation rituelle. Fassin Didier entend donner le nom de *rituel villageois* l'ensemble des rites qui ont maintenu leur caractère traditionnel de réalisation et qui n'ont subi aucune influence extérieure à elle-même. Par opposition on a les rituels urbains qui ne sont que des réadaptations des rituels villageois. Le changement qui s'opère est aussi bien sur le rite et son contenu que sur l'individu. Le cercle de vie n'est plus le même, les contraintes environnementales se sont amoindries, on vit avec moins d'effort. L'individu s'affaiblit et est dans l'incapacité de supporter les épreuves que propose le rite. La modification spatiale limite une interaction avec l'environnement favorable à l'exécution, la déportation des rites vers l'espace urbain réduit l'interaction avec les ancêtres.

Hervieu-wane Fabrice (2012) pense que l'abandon des rites de passage est la raison du déclin qu'observe la société moderne actuelle. La population est en manque de repère de modèle, de défis qui ont pour fonction de raffermir l'individu de le rendre endurant, courageux, perspicace. Face à ce besoin notoire, citant Tobie Nathan, il croit que

...si les rites disparaissent on observe chez les jeunes de nos sociétés des comportements que l'on pourrait considérer comme des rites de substitution : initiation à la violence, à la drogue, à la délinquance ou à l'intégrisme religieux comme s'il existait une instance sociale, une rémanence de la fonction psychologique de rituels ayant perdu leur fonction structurale.

Confrontant les avis sur la nécessité de réactualiser les rites, il en ressort pour d'aucun que c'est un retour à un passé primitif et pour d'autre qui mettent en avant la violence rituel, l'auteur n'a pas manqué de relever que la place de la violence n'est une action intentionnelle dont le seul but est d'infliger des supplices, la violence n'est pas un acte gratuit.

II.1.3. Littérature sur le Bien-être

Dans cette rubrique nous nous sommes intéressés à la dimension du bien-être, bien-être comme principe éthique. Bien-être et environnement.

II.1.3.1. Dimensions du Bien-être

Guibet Lafaye Caroline (2007) relève que le bien-être vise l'épanouissement d'abord de l'individu et ensuite le groupe dans lequel il se trouve. « *Le bien-être réside dans un sentiment général d'agrément, d'épanouissement suscité par la pleine satisfaction des besoins du corps et ou de l'esprit* » Le bien-être vise donc à combler les désirs, assouvir ses penchements. III

consiste à réaliser ses désirs même les plus irrationnels. Le bien-être dans cet ordre d'idée se résume à l'avoir et l'être.

L'étude sur la mesure du bien-être (Rapport sur la santé en Europe 2012 : la quête du bien-être) nous propose un étalage de la notion de bien-être dans sa globalité. Dans l'énoncer du corpus, l'on relève que le bien-être est une notion composite, qui, pour son entendement exige que l'on l'aborde sur le plan de son ontologie et de son épistémologie. Ces deux axes nous amènent à découvrir que le bien-être dispose de deux dimensions : le bien-être objectif et le bien-être subjectif. Objectif dans la mesure où il s'intéresse aux déterminants sociaux, institutionnels aux valeurs sociétales laissant la possibilité de se réaliser. La subjectivité ici tient compte des sentiments personnels, des jugements individuels sur l'état de la vie. La mesure du bien-être consistera donc à interroger les mécanismes qui favorisent la réalisation de soit de manière individuelle en tant que personne doté de goût, de sensation mais aussi en tant qu'individu d'un ensemble (groupe, société) et qui vise un bien-être personnel et général.

Le conseil de l'Europe au travers de ses articles préconise une approche endogène de la connaissance du bien-être partant des citoyens eux-mêmes. Le bien-être se résume à ce qui est utile et bien à la recherche de l'harmonie avec soi-même. Il est « *associé à ce qui compte en définitive et fait sens dans ce qui est bien pour la personne* ». Pour eux, le bien être existe que s'il est partagé. Cette conception des faits laisse transparaître un questionnement sur les indicateurs du bien-être. A cette inquiétude l'on peut relever quelques éléments tels que la situation des personnes, les activités humaines et le capital social.

II.1.3.2. Bien-être comme principe éthique

Klein Alexandre (2012) pense que l'on ne devrait pas limiter la question du bien-être au simple épanouissement des désirs individuels mais elle doit plutôt tenir en compte le nous le vous. Il dira dans cette même lancé que « *le gouvernement de soi relève toujours d'un gouvernement des autres* ». Le bien-être devra s'observer comme une exigence collective érigée en norme de telle sorte à réglementer les actions individuelles. La quête du bien-être apparaît ici comme un mode de gouvernement de soi déterminé par l'accroissement de la subjectivation du vivant à l'égard du milieu comme de la vie. Elle prône pour une « *éthique du bienvenu avec soi* ».

II.1.3.3. Bien-être et environnement

Tiaan, Kirsten Hannes, J-L Vander Walt, Charles T. Viljoen envisage une approche écosystémique et anthropologique de la santé et du bien-être. La santé ainsi que le bien-être ne se résument pas à l'absence de maladie dans l'esprit ou le corps physique. Il conçoit l'être humain comme une totalité et peut être apprécié en fonction de son environnement immédiat dans lequel l'individu ou le groupe se situe. Le cadre humain et social, les éléments vivants et non vivants, culturels, spirituels et même métaphysique (figure 1) constituent un tout inter-lié dont l'influence est observable sur la santé de l'être humain. Selon l'approche écosystémique, la santé et le bien-être sont basés sur deux hypothèses dont l'une perçoit l'homme comme un tout complet indissociable, et l'autre établie que lorsque nous considérons la santé et le bien-être d'une personne. Il doit être abordé de manière multidimensionnelle et multidisciplinaire. En gros, « a person's bio-psycho-spiritual health is inextricably linked to the health of his or her physical and symbolic environment ».

Garden Jessica étudie l'influence que peut avoir l'environnement de travail sur le bien-être de l'individu et l'implication de celui-ci sur sa performance au travail. Elle emploie d'ailleurs de manière interchangeable la notion de bonheur, qualité de vie, satisfaction de vie à celui de bien-être. Le bien-être étant entrepris « *comme un phénomène vécu par une personne qui semble bien dans sa peau, heureuse et qui s'adapte aux changements* ». Le « bien-être psychologique » au travail constitue un amalgame « *de moral de détresse et de satisfaction au travail* ». Il est conditionné par des préalables tels que l'hygiène, la sécurité, l'embellissement des lieux de travail, la prise en compte de la spécificité de la tâche.

II.1.4. Limites et originalité du travail

L'ambition de tout travail scientifique est d'inscrire à la suite de ses prédécesseurs un savoir nouveau original pouvant tirer son originalité des limites ou des insuffisances de la revue de la Littérature. Notre recherche que nous voulons procédurale, nous a permis jusqu'ici de parcourir autant que faire se peut les écrits sur les rites et le bien-être. Le contenu nous a livré un large éventail de connaissances scientifiques sur ces deux notions. Cependant nous allons ressortir les limites de cette investigation qui se veut avant tout source d'inspiration afin de mieux assoir un travail original.

II.1.4.1. Limites

Les limites de la revue de la littérature découlent essentiellement de la littérature sur les rites. En effet, la littérature consultée sur les rites fait état d'une couverture presque totale sur

les axes primordiaux de la notion de rite et ceci dans plusieurs groupes. Celles envisagées chez les Beti en général et particulier chez les Eton fait état d'une ethnographie dense avec exploration de sens. Le *Mbón* quant à lui n'a fait l'objet d'aucun intérêt en tant que tel si oui, le vocable « *mvon* » appelle au questionnement. Suivant les variations langagières entre les ethnies beti, le « *mbón* » se prononce « *mvon* ». Nanga Mvogo Achille (2015) apporte une précision dans le cas des expressions « *mbog* et *mvog* » : « ...nous avons tenu compte de l'allophonie en écrivant « *mbog* » plutôt que « *mvog* », car en langue eton, le « *o* » ou le « *o* » précédé du « *mv* » se lit plutôt « *mb* ». » le « *mvon* » apparaît donc la langue ewondo quelque fois en tant que « impétrant, novice » à un rite. On a tendance à parler de « *mvon so* » pour impétrant au rite so.

II.1.4.2. Originalité du travail

L'originalité de notre travail s'établit sur deux plans : le cadre spatiotemporel de recherche et le contenu heuristique de notre recherche. L'étude sur le *mbón* nous permettra d'enrichir le corpus de connaissance sur l'initiation rituelle chez les Eton et par ailleurs une étude de la notion de bien-être basée sur une approche anthropologique.

II.2. CADRE THÉORIQUE

Le cadre théorique est l'élément méthodologique permettant de produire le sens aux données de terrains collectées. Elle est la sélection des éléments au sein d'une ou de plusieurs théories au choix nous habilitant à expliquer et à insérer notre travail dans un cadrage scientifique. Mbonji Edjenguèlè (2005) qu'elle 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 matériel puisé dans le champ théorique.*

Le cadre théorique devient de ce fait « *un construit et non un prêt à porter pour parler* comme Mbonji Edjenguèlè. Dans le cadre de cette recherche, nous allons élaborer notre cadre théorique à partir de, *l'Ethnanalyse, les principes de l'épistémologie Africaine à savoir le principe de Plein-de-sens et de puissance et L'actualisation potentialisation et l'Anthropologie dynamique*

II.2.1. Ethno-perspective

L'ethno-perspective ou l'ethnanalyse développé par Mbonji Edjenguèlè (2005) est une approche qu'il qualifie de commune à tous les ethno-anthropologues. Elle s'appuie sur une

base triptyque : la *contextualité ou socio-centralité* souligne qu'un phénomène pour une meilleure appréciation doit être situé dans son espace-temps duquel il est extirpé. L'*holisticité* ou la *globalité* tient compte de la totalité des aspects culturels qui s'y joignent à un phénomène. L'*endosemie* culturelle ou le sens du dedans est celui que les membres d'un groupe ont d'un phénomène.

« L'ethno-anthropologie ne nous paraît viable que si elle aide à l'épanouissement de toutes les formes de connaissance générées par les diverses sociétés humaines exprimées sur la terre et qui contiennent en elles les matrices explicatives de leurs items culturels ». (Mbonji Edjenguele 2005 ; 107)

Ce principe nous permettra de justifier les contours spatio-temporels qui se joignent à la pratique du *mbón*. De manières générales, l'initiation, les éléments convoqués durant et le sens culturellement partagé.

II.2.2. Épistémologie africaine

À la suite de bon nombre d'Anthropologues Africains et Africanistes à l'instar de Dika Akwa (1985), Jaqueline Roumeguere-Eberhardt (1986), Mbonji Edjenguèlè (2001 et 2006) a proposé des principes visant à lire les réalités africaines dans leurs états les plus naturels, sans faire abstraction de certains aspects qui échapperaient aux schèmes d'exploitabilité positiviste. Les principes de l'épistémologie africaine sont donc ces lunettes de sens adaptées à la compréhension des contours de sens, des spécificités négro-africaines. Pour y parvenir, nous nous sommes appuyés sur deux principes : Le principe de plein-de-sens et de puissance et le principe d'actualisation potentialisation.

II.2.2.1. Plein-de-sens et de puissance

Le plein-de-sens et de puissance s'entend ici en une double implication (sens et puissance) visant à élucider un incompris, à apporter de la claire voyance qui au premier abord semble laisser place à l'inaccessible, au non solvable. Ce principe s'inscrit donc comme une affirmation des aptitudes et capacités (plein) qu'ont un groupe social à construire du sens, des significations face à un phénomène. Il procède donc suivant deux approches : le plein de sens ou *pansémie* et le plein de puissance ou *plenipotence*.

II.2.2.1.1. Plein-de-sens

Chaque groupe culturel dispose d'un arsenal adapté à la construction ou la mise à découvert du sens fut-il caché ou non. Suivant le constat, les membres du groupe décèlent les

ficèles nécessaires à son explicabilité. La production du sens peut découler logiquement de l'empirisme ou pour ce qui est moins cernable relevant d'une sphère de sens plus abstraite qui est celle de la divination ou de la consultation des ancêtres.

En effet, les interactions sociales, le désordre pressenti et ressenti, les maladies, les échecs, les abus, l'improductivité, l'infécondité sont autant d'évènements qui véhiculent d'eux même un construit de sens habilitant à leur compréhension, l'intelligibilisation de leur occurrence. Ils ne sont pas anodins et traduisent un manquement ou excès dans l'action sociale. L'interaction et la réflexivité de ces phénomènes pourrait souligner les raisons et les signifiants. En outre, suivant le même intérêt, cet exercice de révélation de sens peut emprunter aux méthodes réservées à une objectivation de sensations découlant de l'extra sociale. Par des procédés de divination, les ayants droit procèdent par une interrogation des ancêtres qui en fourniront les raisons de ces apparitions.

Ce principe selon Mbonji Edjenguèlè (2006 : 132) se fonde sur la logique suivant laquelle « *l'univers négro-Africain est philosémique et laisse peu de place à l'inexpliqué* », nous permettra de mettre en lumière le sens que les Eton donne face à l'apparition du malheur qu'ils vivent et enfreint au bon ordre comme cela se donne à voir en amont de la pratique du mbón.

II.2.2.1.2. Plein de puissance ou plénipotence

Le sens étant mis à découvert, il nécessite de coup l'action, la réaction de puissance. La *plénipotence* relève donc de la capacité qu'à chaque groupe à rétablir, à proposer des mesures curatives permettant de regagner l'équilibre socio-cosmique. Le plein de puissance est donc appréciation des capacités de résorption interne à chaque culture. Il est expression, des savoir-endogènes s'articulant en « *la maîtrise des éléments des règnes minéral, végétaux dans une combinatoire savante de leurs principes aux fins de restitutions de l'harmonie physico-organique métaphysique et social.* »

Le plein de puissance ou plénipotence permettra de démontrer comment, par le procédé rituel et la mise en interaction de son pouvoir et le maniement des ingrédients (végétaux, animaux, minéraux) arrivent à redonner vie au groupe social.

II.2.2.2. Actualisation potentialisation ou centration-périphisation

Le principe d'actualisation potentialisation ou centration-périphisation fonctionne comme un système de relai. Tandis qu'il écarte un aspect ou une réalité, il légitime par ce même acte un autre. C'est un mouvement dialectique nous disait Mbonji Edjenguèlè

(2001 :124). Toute action sociale est mise en relief d'une fonctionnalité pour céder le pas à une autre : « *Dans la nature, la lumière se potentialise pour faire place à l'obscurité de la nuit. Par la circoncision et l'excision, la culture actualise la masculinité de l'homme et potentialise sa féminité ; elle actualise la féminité de la femme en potentialisant sa masculinité* ». Par ce principe, nous allons mettre en évidence le procédé d'actualisation qui s'effectue au cours du rituel.

II.2.3. Anthropologie dynamique

L'Anthropologie dynamique se donne pour perspective d'appréhender la réalité sociale à travers l'histoire. Cette perspective mise sur pied par Georges Balandier va à l'encontre des systèmes d'explications fonctionnalistes et structuraliste qui pour Georges Balandier son dans l' « *illusion de la longue permanence des sociétés* ». En opposition à ces deux courants de penser qui auraient leur attention sur ce qui fonctionne ou qui est stable, sans prendre en compte les dysfonctionnements à la source des bouleversements sociaux, Georges Balandier propose plutôt de s'intéresser au changement, à la dynamique. Le changement selon lui, n'est plus considéré comme faisant partie de l'accidentel et du marginal mais se trouve dans la nature même des sociétés. Il propose de porter son dévolu sur les effets des relations externes, de l'environnement sur les structures internes des sociétés.

De ce fait, selon Georges Balandier la dynamique sociale dépend de deux facteurs : facteurs externes qui se résument à un système de relation extérieure ; relations avec d'autres cultures, phénomène d'acculturation. Les facteurs internes découlant des interactions internes. En gros, il s'agira donc de parler d'une *dynamique du dedans* et d'une *dynamique du dehors*.

II.2.3.1. Dynamique du dedans

La dynamique du dedans entendu comme l'influence de l'environnement interne, nous permettra de mettre en évidence les causes internes qui ont conduit au déclin du mbón. De manière plus précise de souligner le désenchantement progressif et continue de la tradition avec en action la violation des interdits liés au mbón, et la désacralisation des espaces.

II.2.3.2. Dynamique du dehors

La dynamique du dehors se précise comme l'action des facteurs extérieurs au groupe. Dans le cadre du mbón, bon nombre d'éléments exogènes ont eu un effet ethnocidaire sur le mbón. Nous envisageons donc une exploration de cette dynamique donc les principaux facteurs responsables de changements et de transformation sont la colonisation, l'école et l'action de l'église.

II.3. CLARIFICATIONS CONCEPTUELLES

Notre sujet intitulé le *Mbón* et le bien-être chez les Eton, laisse entrevoir plusieurs concepts qui conditionnent la compréhension de notre sujet. Pour une meilleure intériorisation de celui-ci, il est nécessaire voir impératif d'apporter une précision définitionnelle à ces concepts. Nous avons de ce fait les concepts de rite, rituel, initiation et de bien-être.

II.3.1. Rite

Le rite vient du latin « *ritus* » qui signifie forme légale, usage, habitude, coutume, mœurs, usage sacré. Le rite désigne des pratiques régulières qui prennent corps de coutume, de pratiques répétées ayant un rapport avec le sacré (religion, culture, ancêtre etc.). De manière générale, le rite est la réplique d'un ordre établie des choses. Il peut s'agir d'un ordre social ou cosmique d'une reproduction fidèle d'un savoir dont la ritualisation traduit son contenu. Le rite peut être individuel ou collectif et traduit un emploi standardisé de parole, de symbole de geste d'éléments matériels.

II.3.2. Rituel

Le rituel est la mise en scène du rite. Elle est sous forme de cérémonie qui remplit les conditions de périodicité, qui peuvent être daté ou inopiné. Il révèle le caractère d'un culte liturgique avec un soubassement religieux fondé sur des croyances. Le rituel est donc un jeu de parole, de gestes, de pratiques orientées vers un but qui est celui de son objectif. Nous convenons avec Maisonneuve J. que le rite « *est un système codifié de pratiques, sous certaines conditions de lieu et de temps, ayant un vécu et une valeur symbolique pour ses acteurs et ses témoins, impliquant la mise en jeu du corps et un rapport au sacré* ».

II.3.3. Bien-être

Le bien-être est un sentiment, un état de quiétude, de satisfaction, d'harmonie avec soi et son biotope. Il peut se matérialiser au regard de son état de santé psychologique, social et même suprasocial. C'est une vie en accord avec soi, la société et les forces supérieures. Il n'est pas toujours satisfaction des besoins individuels mais dans la plupart des cas est d'avantage une question de groupe, d'ensemble. Une satisfaction des besoins collectifs réanime, revigore le lien social et établit un bien-être plus solidifié. Le bien-être n'est pas synonyme d'opulence, d'une vie de rêve, elle convient à plutôt à « *un phénomène qui semble bien dans sa peau, heureuse et qui s'adapte aux changements* ».

Nous retenons de ce chapitre qu'il existe une littérature abondante sur les rites, les rituels et sur le bien-être. La littérature sur le *Mbón* quant à elle est très peu disponible. Notre propos a ainsi parcouru un certain nombre de publications scientifiques traitant de ce fait. Par la suite, nous nous sommes attelés à dégager les limites et l'originalité du travail. Aussi avons-nous construit un cadre théorique à partir de l'Ethnanalyse, l'Anthropologie dynamiste et les principes de l'épistémologie africaine. Pour mettre un point d'arrêt, nous avons défini des concepts centraux de cette étude à l'instar du Rite, Rituel, et Bien-être.

**CHAPITRE III : ETHNOGRAPHIE DU RITE /MBÓN/
CHEZ LES ETON**

Le précédent chapitre avait pour objectif de présenter la revue de la littérature, construire le cadre théorique et définir les concepts clés. Dans ce chapitre, nous nous proposons de faire une description dense et détaillée articulée de la manière suivante : la phase antérieure, le déroulement du rituel et post-rituelle.

III.1. PHASE ANTE-RITUELLE

La phase antérieure est celle pendant laquelle, les individus, les familles se mobilisent et s'organisent à la réalisation du rite. Dans cette rubrique, nous nous attarderons à présenter tout ce qui est fait ou est à faire en amont pour la bonne marche du rite. Cette préparation est englobante et couvre les éléments du cadre spatiotemporel, des participants et figurants pour ce qui est des personnes, des divers composants et ingrédients du rituel.

III.1.1. Coordonnées Spatiotemporelles

Le temps et l'espace sont deux facteurs majeurs et indispensables pour le bon déroulement du rituel. Ils encadrent toute une approche déterminante à l'exécution du rite.

III.1.1.1. Espace

Il est communément relevé de nos informateurs que le lieu par excellence d'exécution du mbón est dans la forêt même si la préparation englobe aussi le village.

III.1.1.2. Village

Le village « *atan* » constitue le lieu initial de préparation et de prise de décision sur le déroulement du rituel. Le village se conçoit ici comme le cadre géographique où la population de la contrée dispose de leur habitation. En fonction de la portée et l'implication des habitants, il peut réunir plusieurs villages mais faisant partie du même clan. C'est donc au village que se déroulent les réunions préparatoires et de concertations. Elles sont le moment de prise de décision sur les critères d'éligibilité ou non, sur les différents intervenants et tous autres individus pouvant servir positivement au rite. Ces réunions de mise au point se tiennent généralement chez l'instigateur du rite ou chez un patriarche dont la droiture est de mise dans la communauté. Au-delà donc du choix des personnages, l'objectif des réunions préparatoires est aussi de statuer sur le contenu du rituel et même du site où se déroulera le rite.

III.1.1.3. Site du Rituel

La forêt est le lieu de prédilection par excellence du rite *mbón*. Même si pour d'aucun il peut être proche ou non du village ceci en fonction de l'état d'exploitation des espaces vert. Le site doit rester à l'abri des regards des non-initiés « *mimind* », des femmes et même des familles. C'est un espace à l'état de nature disposant de tout l'arsenal nécessaire. Il doit être rude et parsemé d'embuches, d'obstacles, presque impénétrable. Par ailleurs la forêt est aussi considérée comme lieu sacré où vivent les forces de la nature. La besogne à faire nous dit Ayissi Mbessa « *ou le mbón se fera, on arrange cet endroit de sorte à éloigner la possibilité de faire du mal ; celui qui s'entête va passer* » (Entretien du 21 / 06 / 2021 à Elig-Ambassa). Pour les besoins du rituel, il fallait construire un campement de manière très modeste, en paille ou en feuille d'arbres sans toutefois donner l'impression d'un séjour heureux. Dans la même logique, le campement pouvait être remplacé par un abri sous une grotte.

III.1.2. Temps

Le temps est déterminant dans l'exécution du *mbón*. Il renseigne autant sur le moment (préparation, annonce déroulement) choisi que sur la durée.

III.1.2.1. Temps Ante-rituel (Occasion et Annonce)

Pour la plupart des Eton, le passage au *mbón* était un moment préalablement ouvert à tous les jeunes garçons. Ayissi Mbessa soulignait déjà que « *le mbón était quelque chose que tous les jeunes voulaient parce que, si ces gens passaient ici, ils étaient craints. S'il arrivait qu'ils passent dans les environs, les enfants se tenaient à l'écart parce que ce sont des gens travaillés* ». (Entretien du 21 / 06 / 2021 à Elig-Ambassa). Avoir participé au rite était vu comme un prestige, chaque famille y rêvait même-ci les réalités liées à l'initiation en dissuadaient d'autres. Au cours donc de la vie familiale et éducative, le jeune garçon recevait déjà une préparation psychologique et un conditionnement physique de sorte à le préparer à des éventualités durant le rite. Cette préparation familiale reçue des parents n'avait rien de formelle et constituait donc la principale parce qu'elle permettait de révéler le caractère de chacun, ses aptitudes, ses capacités à faire face aux difficultés. Cette préparation était donc déterminante dans la mesure ou quelques mois avant l'annonce du déroulement du rite, chaque parent pouvait déjà avoir le verdict sur les possibilités ou non pour ses garçons de celui qui serait en mesure de participer au rituel. Otabela Jean Daniel le traduit ainsi :

Quelques jours avant le départ pour la brousse, parce que c'est dans la forêt que se déroule l'initiation, chaque famille apprête son candidat. On lui fait des couvertes-

sexe ; ton père te prépare déjà psychologiquement, et pour te galvaniser, te fait savoir la fille qu'il aurait choisie pour toi dès ton retour. (Entretien du 30 Avril 2021 à Evodoula).

Le second moment de préparation qui donnera directement avec le début du rituel prend effet suite à l'annonce du déroulement du rituel. Il consiste à réunir les éléments nécessaires à celui choisie à être initié. Il s'agit de la préparation des tenues, de l'aménagement de son espace de vie futur, les repas et quelques ingrédients du rite.

Entre ces deux moments avant garde, se trouve l'annonce. L'annonce est possible si et seulement si une famille exprimerait le vœu du déroulement du rite. Le père ou le chef de famille est la personne indiquée pour manifester la volonté de faire subir ou alors donne l'occasion à son fils de passer d'une étape à une autre que celle de l'enfance plus prisée ou considérée sur l'échelle sociale. Tsala le souligne par ces propos :

Ce n'était pas donné à n'importe qui de solliciter le déroulement du rite ou encore moins de l'annoncer. Même toi le jeune garçon tu n'as pas le pouvoir d'en demander. C'est ton père ou alors le chef de famille. La demande se fait d'abord au prêt d'un patriarche ou au chef qui convoque la réunion des aînés et le leur exprime. À l'issue, l'annonce peut donc être faite dans tout le village. (Entretien du 11 / 03 / 2021 à Evodoula).

Toutefois, l'élément déclencheur était le constat d'une situation de mal- être qui accablait une famille et dont la nécessité en lien avec les jeunes, pour le résoudre demande de faire le *mbón*. En effet, « *le mbon était pour les jeunes et avait pour but de les cadrer. Il fallait éviter de les laisser sombrer dans les mauvaises pratiques ; parceque c'est même cela qui amenait au rite. Quand on voyait par exemple que les jeunes se livraient à des mauvais trucs...* » Ayissa Mbessa (Entretien du 21 / 06 / 2021 à Elig-Ambassa). Face à des cas de maladie ou de mort répétée au sein d'une famille, de la délinquance accentuée chez les jeunes, de l'insubordination, de la vie de débauche, les patriarches après constat, décident à la suite d'un besoin exprimée par l'un des pairs, d'initier le rite. Le mal doit donc être constaté et dénoncé. Il peut donc arriver que celui-ci ne soit pas conscient ou qu'il le dissimule de peur de raillerie de la part de ses frères.

Face donc à cette situation très peu appréciée, il est donc de nécessité de convoquer une réunion pour en faire l'examen au sein d'un collège de patriarche qui siégeront et décideront au regard des faits, d'initier le rite. Le rituel aura donc pour première finalité d'asseoir l'ordre. Après validation la décision de pratiquer le rite est prise et pourra être proclamé plus tard dans l'assemblée villageoise.

III.1.2.2. Période et Durée

Quelques temps après cette annonce, la période du rituel est choisie. En effet, le *mbón* pour son exécution, prend en compte des conditions climatiques qui dans l'analyse sont liées au calendrier agricole. La sécheresse constitue la période idoine de réalisation. Ce choix périodique s'inscrit comme une nécessité dans l'atteinte de la finalité rituelle du *mbón*. La sécheresse est donc une période en manque de ressource. Elle correspond avec la période post récolte « *isep* » pendant laquelle les activités champêtres et pastorales auraient ralenties. Le choix de l'« *isep* » prend en compte les conditions d'aridités, de manque de ressource. La durée du rite pour Martin Abega est fixée à neuf jours mais est conditionnée par l'aptitude des néophytes à parfaire les étapes du rituel.

III.1.3. Autres Préparatifs

Comme autres éléments qui entrent dans le cadre des préparatifs figurent des rites préparatoires, la préparation des besoins alimentaires et ingrédients. Mkombo Leonie de dire : « *c'était comme une grande fête, les femmes préparaient les mets de toutes sorte et chacun son candidat au rite* » (Entretien du 11 / 03 / 2021 à Ngoya)

III.1.3.1. Rites préparatoires

Ces rites sont individuels, (limité sur l'individu ou sur l'unité familiale) facultatifs et tiennent sur le besoin exprimer par les commanditaires. Ils ont de manière générale pour finalité d'apporter l'harmonie et les ondes positives durant le rite. Voilà pourquoi Mkombo Leonie affirme que « *dans le Mbón, tout se faisait, on y voyait tout, tous les rites se pratiquaient, même le tso, même le mbabi. Avant de t'envoyer tes parents te benissent, on te lave de sorte à enlever tout ce qui est mauvais au tour de toi. Que si quelque chose de mauvais devait t'arriver que cela s'en aille.* » (Entretien du 11 / 03 / 2021 à Ngoya). Parmi ces rites on aura le *mbabi*, le *tso l'esob nyol*.

Le *mbabi* était donc un rite qui permettait de réchauffer les liens sociaux d'attirer à nouveaux sur soit les grâces. Il prenait donc l'aspect d'une prière que l'on adressait aux ancêtres ou à un parent proche déjà décédé. Ndjomo Joseph nous confie d'ailleurs : « *Puisque ma mère elle-même a « mbab » mon frère (cousin direct) à Essele Nkol Ipoupum. Il était militaire avec leur comportement, il ne gérait personne et sa maman lui avait dit que, si ne lui arrivait pas de changer, demeurera sans enfant.* » (Entretien du 06 / 05 / 2021 à Nkangaha). Le *mbabi* est une prière à travers laquelle un individu courtise la propitiation, exhorte un rétablissement de l'ordre des choses avec l'individu qu'on a affecté. Il a

généralement lieu sur la tombe de la personne offensée ou d'un ancêtre accompagné des personnes choisies à cet effet. La prière peut alors se dérouler de la manière suivante nous dit Ndjomo Joseph : *« Ma sœur ma sœur s'est moi Ngah Nkoa Sidonie ! Parceque ma mère s'appelait ainsi ; c'est moi qui t'appelle ; pardonne ton fils ! Comment tu le laisses mourir ainsi ? Pardonne-le ! »* (Entretien du 06 / 05 / 2021 à Nkangaha).

Après la prière et le bain on asperge sur la tombe de la nourriture venue en offrande et une partie est consommée par les officiant sur la tombe. Sur la tombe on verse du sel de l'huile et du vin en signe de réconciliation mais dont le résultat ne pourrait être visible à l'instant.

L'*esob nyol* signifie littéralement *« laver le corps »*. C'est un rite de purification qui a pour principale visée l'absolution des malédictions contractées. Lorsqu'un individu venait à outre passer un interdit social, et de part cette faute commise, résultait un déséquilibre empêchant tout épanouissement ou bien-être. L'*esob nyol* est donc un bain rituel que reçoit le malade pour apporter une clairvoyance à la maladie qui l'accablait. Maman Nguini allant dans cette optique dit : *« L'esob nyol est que quand quelque chose t'embarrasse, quand tu as une maladie dans le corps qui ne se voit pas ou que tu cherches du travail du ne vois pas ; en fait les choses de l'obscurité ! Ainsi, quand on te fait l'esob nyol, en allant à l'hôpital ça devient alors visible.*

Le bain rituel pour son exécution réunit un certain nombre parmi, lesquels : des œufs, une poule en sacrifice, des plantes, de l'eau ;

Photo 1 : Etok ou la marmite de lavage.



Marmite pour bain rituel faite à base des résidus d'une vieille cuvette remplacement de celle reçue lors de l'initiation du (ritualiste) faite de terre cuite. A l'intérieur on voit des plantes macérées et mélangées à de l'eau.

Source : Marc-aurel Bodo Mai 2021 à Evodoula.

Par ailleurs, plusieurs conditions doivent être réunies pour que le rite d'initiation *mbón* ait lieu et parmi elles, celles directement liées aux candidats. Pour donc y participer le candidat ne devrait en aucun cas subir les affres du « *tso* ». C'est-à-dire ne pas avoir tué, ou être souillé par la mort par le sang. La pratique du Tsogo devient donc un impératif pré-rituel et sans lequel le rite n'aurait lieu. Mama de nous dire :

Le Tsogo est quand quelqu'un meurt de sang, c'est-à-dire, en allant au champ une branche d'arbre peut quitter et tomber sur toi, voilà le tsogo ! Le tsogo c'est, ton frère et toi commencez une dispute et durant tu le frappes d'une machette, voilà le tsogo. Tu vas en voyage et tu fais l'accident tu meurs c'est le tsogo ! (Entretien du 07 / 05 / 2021 à Etok).

La circoncision ou *akèl* figurent aussi comme une condition incontournable, il fallait donc être circoncis pour candidater. Il peut arriver que la plupart des candidats soit déjà circoncis mais de l'être en est une condition inévitable. Durant donc la période de préparation, les candidats passent alors comme tous les jeunes garçons d'ailleurs chez les Eton leur, moment de transformation de son muscle reproducteur. Onomo raconte :

Ce n'est pas comme maintenant, à l'époque des tara l'akel n'était pas un jeu. C'était presque toute une fête. On choisissait tous les jeunes hommes en âge de puberté, à cet âge tu es déjà assez conscient de la

douleur du mal, parceque avant il n'y avait pas d'anesthésie. Cela te pousse donc à te révolter, de sorte à ne plus laisser aucune fille respirer... je me souviens encore de ce moment ! C'était une fête dans le village, mais dans le fond, c'était plus de peur que quiétude que tes proches ne manquaient d'attiser à l'occasion. Le seul réconfort était le gros coq en récompense de ta bravoure. À la veille on se rassurait donc que celui-ci soit capturé bien attaché au coin de la cuisine (Entretien du 10/05/2021 à Tala).

Comme autre conditionnement pré-rituel venant des jeunes hommes éligibles au passage figurent la nécessité de couper tout lien conjugal avec les femmes. Quelques jours avant le départ pour la brousse, les candidats arrêtent tous rapports avec la femme. Pas de rapport sexuel, pas de bain commun etc. Dans certaines situations les néophytes sont déplacés de leur domicile vers un domicile commun ne disposant que des hommes.

III.1.3.2. Nourriture

La nourriture pour la circonstance ne dispose pas de frontière dans le choix des différents mets. Chacun suivant ses capacités et ses préférences choisit d'en faire pour l'occasion. Cependant, tous ces mets ne sont pas à la disposition des futurs initiés. Leur alimentation est réduite à quelques repas en groupes et sélectionnés en raison des interdits alimentaires liés au rite, Abega Martin pense que *« les candidats ne devaient pas consommer n'importe quel aliment, que ce soit avant comme après. Le gombo par exemple, les arachides grillés (...) le gombo, glisse et peut te faire tomber quand tu es confronté à quelqu'un ... »*. Par contre certains (graines de courge, les légumes vert) aliments sont conseillés parce qu'ayant de bon effet sur les candidats.

III.1.3.2.1. Ingrédients

Plusieurs éléments entrent comme ingrédient dans le cours du mbón. Ils découlent du règne animal, végétal et minéral. Ce dont nous présentons sont ceux qui nous ont été dévoilé parce que n'étant pas tenues par le secret initiatique et dont les seuls détenteurs sont les initiés.

III.1.3.2.1.1. Animaux

Ils sont utilisés à titre sacrificiel et peuvent aussi servir de présent. L'animal le plus indiqué est généralement la chèvre. Le choix tient principalement compte de plusieurs paramètres. Pour Bodo Joseph :

Dans le temps tout comme maintenant, l'animal le mieux indiqué chez les Eton que ce soit pour les cérémonies de deuil comme de mariage ou des sacrifices est la chèvre parce que leur flux sanguin serait proche de celui des humains et son alimentation est beaucoup moins souillée (Entretien du 15 / 03 / 2021 à Tala).

Plus loin d'autres animaux sont utilisés comme ingrédients durant le rite. Il s'agit des fourmies à l'instar de : *kokomo, Pom, kèl, le soulouk*.

III.1.3.2.1.2. Végétaux

Les végétaux sont les ingrédients les plus utilisés dans le rituel *mbón*. Plusieurs variétés sont convoquées à cet effet et chacun avec une fonction précise sur le cours du rituel. Ces plantes sont prises sur la base de critères bien définies, et sont utilisées sous formes de feuilles, d'herbes, d'écorces, de fruits et même de racines. Parmi la foulditude, nous pouvons citer :

- *Odjem Zeuil* : c'est une herbe de forêt, et ses feuilles larges sont macérées et mélangées à de l'eau et fait pour boire. Cette plante est plurifonctionnelle dans le rite. Il est utilisé d'abord pour acquitter à l'homme la virilité, et impose de dire la vérité de celui qui la consomme.

Planche 3 : *Odjem zeuil* « langue de la panthere »



Source : cliché Bodo Marc-Aurel Benoit, Février 2022 à Ntomb Lebel.

- *Nkendeh* : ses feuilles aussi bien que ses racines sont utilisées à des fins similaires. Ces feuilles très dures, sont mâchées par les candidats. A côté de la finalité de fertilisants sur le plan reproductif, il donne aux candidats d'être rigide.

Planche 4 : *nkendeh*



Source : Cliché Bodo Marc-Aurel Benoit, Février 2022 à Ntomb Lebel.

- *Ebass ou Lebassant* : les éléments utilisés de cette plante sont ses feuilles et son écorce c'est un arbre duquel on utilise l'écorce ou les feuilles. Ces feuilles sont macérées et les écorces bouillies à de l'eau. Il est utilisé durant la phase de chasse. Il fait partie des savoirs cynégétiques, il a un effet d'attraction sur les animaux. Pendant la phase de chasse, les candidats qui l'auront ingurgité, attireront vers eux toutes sortes d'animaux, des moins intimidants aux plus agressifs.
- *Wondog* : c'est un fruit sauvage consommé par les candidats durant le rite. Le nom de ce fruit dispose en sous-jacente le sens de sa finalité. Il tire sa racine de *woni* qui veut dire endurcir, maturer. Il sert à renforcer les initiés de force à les rendre plus ardu.
- *Oveng* : il est utilisé dans le cadre du *mbón* pour retourner le visage de l'évu. Selon Abouga Marguerite l'évu est bicéphales et l'oveng donne la possibilité de mettre en action le côté positif de l'évu dans le *mbón*.
- *Ogogoan* : par son parfum qu'elle produit dans la nuit, elle permet de repousser les sorciers du lieu de l'initiation et même des environs
- *Issigan* : il fait partie des arbres et est utilisé à des fins répulsifs. Il repousse les faiseurs de mal aussi bien dans le cour du rituel que dans la vie. Les initiés inoculent les propriétés issues de leurs particules par des bains.
- D'autres plantes sont aussi utilisées dans le cours du rituel au bénéfice de guérison des initiés : *Otag zam, ndoé, Gnat iloak*

III.1.3.2.1.3. Minéraux

Ils sont de diverses matières et plus que des ingrédients, ils sont utilisés comme des outils. Ces minéraux sont constitués d'argile, de la cendre et de pierres forgés servant à la cueillette et l'abattage.

Planche 5 : argiles et poudre de bois rouge utilisées pour la parure et le maquillage des initiés



Source : cliché Bodo Marc-Aurel Benoit Février 2022 à Ntomb Lebel

III.2. DÉROULEMENT DU RITE /MBÓN/

Le rituel du *mbón* se résume à une succession d'épreuves et donc l'aboutissement se conclut par une intégration nouvelle dans la sphère sociale des hommes avec consommation des viandes interdites. Elle peut se subdiviser en plusieurs étapes : le départ, les épreuves de bravoure, l'orientation, la purification et la sortie.

III.2.1. Competition *messing*

Le *messing* est une sorte de lutte organisée. Dans le cadre du *mbón*, il prend l'allure d'une compétition qui vise à sélectionner les meilleurs, c'est-à-dire les plus féroces *adjok*. Il est légitime de ce fait la participation au rite ou pas. Ayissi Ambassa insiste lorsqu'il déclare que

C'était quelque chose de fort et feroce réservée uniquement aux hommes. Il fallait être fort pour y participer. Le mbón était quelque chose pour les hommes féroces. On préparait les gens pour aller en guerre (...) c'était comme une fête et cela était comme un « zing ». Toi aussi tu pars avec ton enfant pour voir s'il est fort, virile et feroce. Alors les gens viennent de plusieurs horizons ou on pratique le mbón (kak mbón). Les hommes et les femmes de toutes les concrès se rencontrent sous l'appel d'un patriache. On prépare à manger, on bat les tambours (minkoul et minbey) et les minken. A cette phase on oppose les jeunes un contre un. Comme les messing avec un arbitre qui ne peut qu'être qu'un nkou mbóno et il est aussi assisté d'autres nkou mbóno. Et ces deux personnes mises en opposé sont outillées chacun d'une machette. On ne blesse pas ; chacun avec sa machette frappe sur le haut du dos (meban) de manière organisée chacun l'un après l'autre. Le gagnant sera celui qui ne laissera pas tomber sa machette et l'issue ne sera possiblement déclarée que lorsqu'un des candidats en affront aura capitulé en laissant tomber sa machette. (21 / 06 / 2021 à Elig-Ambassa).

Cet exercice que nous avait pour seul but de faire une sélection naturelle des hommes fort qui seront en mesure de défendre le village. Ce sont eux qu'on envoyait en guerre. Par ailleurs c'était aussi les détenteurs du savoir traditionnel et pour cela ils poursuivaient leur formation ou initiation en brousse pour ceux qui auraient bravé la phase du *messing*. Ayissi Mbessa insiste lorsqu'il déclare : « ils organisaient des luttes pour distinguer les plus forts et après les *messing*, ils avaient d'autres épreuves en brousse » (21 / 06 / 2021 à Elig-Ambassa).

III.2.2. Départ / Arrivée

Quelques jours avant le départ les candidats sont réunis. Ils vivent ensemble dans une concession choisie pour la circonstance en attendant le jour dit. Ce regroupement a pour objectif de couper les candidats des possibles distractions mais aussi de rendre leur départ discret. Ils sont couverts partiellement d'argile blanchâtre (les bras, le visage, le ventre et quelque fois les pieds). Même si pour tous nos informateurs ce départ avait lieu au petit matin, ils ne sont pour autant pas unanime sur l'ambiance régnante à ce moment précis. Abega raconte :

Au petit matin la brume tombant, à l'heure de la cueillette du vin de palme, les nuages s'éclaircissant de plus en plus, je peux dire vers cinq ou quatre moins du matin, quand le village est encore endormi, à l'abri des regards, les jeunes entament leur entrée en forêt guidé par les encadrants. Chacun muni de son arsenal et paré à vivre les épreuves ; ta machette ou une arche, un petit sac fait d'obom» ou de raphia. Juste du nécessaire sans encombrement. Au premier rang les candidats, arpentent les sentiers de la forêt. Comme bagage des aliments préparés au préalable... (Entretien du 07 / 02 / 2022 à Ntomb Lebel).

Pour lui, seules les personnes choisies pour la circonstance, font partie de la troupe. Des chants d'accompagnement peuvent meubler le déplacement de sorte non seulement à détendre l'atmosphère, mais aussi ces chants faisaient office de prière, d'invocation des forces. Le village était presque exclu et ce départ matinal n'avait que pour seul but de soustraire les néophytes des regards. Ces forces étaient sollicitées pour leur soutien, leur accompagnement durant le voyage vers le rite. C'était une invitation des ancêtres à se joindre à leur descendant.

Selon Ndjomo :

C'était une fête dans le village. Le départ, tout le monde était excité intrigué de voir la nouvelle allure et fière à leur avis de leur candidat. On pouvait donc entendre des cris de joie d'ici à là, des repas dans tous les coins de cuisines parce que pour la circonstance s'était un festin. Accompagnée donc de chant, l'équipe pouvait prendre le chemin de la brousse accompagnée de plusieurs patriarches, parrains et initiateurs aguerris. Les candidats entraient donc en brousse avec à leur tête un guide... (Entretien du 06 / 05 / 2021 à Kangaha).

Ndjomo Joseph parle de festin d'un départ communiel avec le village. Le départ prononcé, il semble impossible de faire chemin retour pour les candidats qui seraient découragés.

Du moment où le départ est signalé et que l'on entame le voyage en forêt, il n'est plus question de faire chemin retour avant la fin du rituel. Pour celui qui s'entête, il n'arrivera jamais au village parce qu'il peut même se perdre et sera confronté à des obstacles impossible à surmonter. (Entretien du 06 / 05 / 2021 à avec Kangaha).

Dès leur arrivée, le collectif des initiateurs se réunit au pied de l'arbre mythique qui selon nos informateurs diffère. Pour d'aucun c'est l'*essana* et d'autres *douma*. Autour de celui-ci, les initiateurs redisent le mal qui est à l'origine de ce rituel, tiennent la palabre et s'accordent sur le rétablissement de l'ordre, du *mboaki*. Par la suite un ovin (bouc, chèvre, voir mouton) sera sacrifié et de son sang l'arbre sera aspergé le long et au tour proférant ainsi des paroles de guérison pour le village et le bon déroulement du rite. S'en suit l'allumage du grand feu de bois dans lequel sera brûlé des essences, herbes et écorces dissuasives par leurs effets et leurs odeurs. Dans ce même feu sera préparé une décoction buvable et pour le bain.

III.2.3. Épreuves

Des moments après leur arrivée et leur installation, le rite peut donc proprement commencer. Le passage débute une série avec d'épreuves dont l'ambition est de mettre le

candidat faces aux difficultés. C'est pourquoi parmi celles à surmonter se trouvent des épreuves individuelles et collectives.

III.2.3.1. Épreuves individuelles

Les épreuves dites individuelles sont entre autre l'épreuve de coupe du raphia, celle de la chasse au fauve et l'épreuve de l'arbre à fourmis.

III.2.3.1.1. Coupe du Raphia

L'épreuve du raphia consiste à tailler ou du moins à couper une branche de raphia, généralement la plus jeune. Muni de sa machette, le candidat doit faire preuve d'agilité et de l'art de couper minutieusement les feuilles de raphia. Il ne s'agit pas simplement de grimper sur le raphia et d'en retirer les feuilles de la manière la plus aisée, mais de le faire prudemment. Au préalable, au tour du pied du raphia très vieux et haut, on plante des sagaies pointues en direction du ciel. Elles sont dissuasives et invitent à plus de prudence. Le candidat devra donc de lui-même trouver des conditions meilleures pour y parvenir. Cet exercice ne laisse aucune possibilité d'un essai à plusieurs tours, une fois grimpé, il s'assure de redescendre muni de son butin. Pour les candidats qui se seront démarqués, la suite de l'exercice se verra donc plus ou moins ardue en fonction du candidat. Il devra juste tisser les feuilles en nattes. Il peut être démonstratif pour certains et un apprentissage pour d'autres. Abega Martin raconte :

Il arrivait qu'étant en brousse on vous demande de grimper sur le raphia et au bas on dispose des sagaies au tour de la tige. Etant sur le raphia tu devras couper une branche et redescendre sans toute fois se jeter à meme le sol déjà que c'était impossible à cause des sagaies plantés. Si tu n'es pas prudent tu pouvais laisser la vie. (Entretien du 27/04/2021 à Ntomb Lebel).

III.2.3.1.2. Arbre à fourmis

Plusieurs fourmis sont utilisées pour la circonstance. Chaque candidat devra subir et supporter les morsures très douloureuses de ces fourmis. Cet exercice peut se dérouler au pied d'un arbre qui abrite une colonie de fourmis ou alors sur une fourmilière. Elles seront donc dérangées de sorte à les faire tomber sur le candidat ou à les réveiller. Ainsi réveillées, elles vont se déverser sur le candidat et le couvrir de morsures. Sans crier il devra contenir la douleur et l'intégrer dans sa constitution et ne pas s'en plaindre. Parmi ces fourmis on peut citer *kèl*, *kokomo*, *pum*, *soulouk*. Mbassi ayant fait l'expérience de ces morsures en parle en ces mots :

Dans le temps les parents nous racontaient que cela se faisait nu. Vous vous déshabillez et vous grimpez sur l'arbre à pum et de là vous subissez les affres des morsures. Le pum t-a-t-il déjà mordu ? et imagine que ce soit plusieurs en même temps et avec liberté sur ton corps, cela s'apparente à la mort...Pleurer c'est interdit, rire c'est difficile et voir impossible fasse à la douleur. (12 / 03 / 2021 à Ngoya-Nkolkoura).

Et à Onana d'ajouter :

C'est tel que, on te fait passer ou s'est mauvais ; même si on y trouve du haricot sauvage même si on y trouve du « cam » même le « pum » ou l'« isoan » (variétés de fourmis réputées pour leurs morsures très douloureuse) c'est à cet endroit que l'on passe avec toi, même le « souk » une armé de souk. Un endroit impraticable c'est à cet endroit que tu y devras passer. Donc on te conduit uniquement ou s'est mauvais » (Entretien du 12 / 03 / 2021 à Nkol ngon-Ngoya).

III.2.3.1.3. Brimade corporelle

Le candidat est soumis à un châtiment corporel. Il peut se faire en une plusieurs phases. Il peut allier à la fois le châtiment corporel qu'infligent les aînés par des coups de fouets et le passage dans un sentier perdu. Tsala le souligne par ces propos :

Vous allez dans un sentier comme un couloir, des gens placés des deux côtés et impossible de se tenir debout, seulement courbe. Au-dessus on met le « sass », le « pom » l'« econ » qui se déversent sur toi et tu ne dois pas crier ni gratter, sans un aille ! Et pendant ce temps les aînés te fouettent sur le dos. (Entretien du 11 / 03 / 2021 à Evodoula).

En effet, cette variation dépendait de l'initiateur. Le sentier pouvait être un espace artificiel monté à cet effet. À l'image du sentier naturel, il était construit avec les mêmes éléments qu'on retrouve en forêt. Le sentier pouvait tout juste être un espace naturel très reconnu, avec une végétation dense, un espace généralement impraticable touffu réputé d'être habité par des animaux et plantes très offensives.

Le sentier artificiel est donc celui qui donnait la possibilité d'allier à la fois le passage et le châtiment corporel. Il donnait la possibilité aux initiateurs de se positionner aux abords de ce sentier construit laissant ainsi l'opportunité d'offrir des coups de fouets aux passants. Cette épreuve est encore décrite autrement et donc comporte des variantes pour d'autres c'est un affront entre deux candidats qui se rouent de coup de machette l'un après l'autre ;

Vous êtes tenues debout l'un en face de l'autre et chacun avec une machette large torse nue. Tu t'inclines vers ton semblable en lui présentant la partie haute de ton épaule (mebane) et l'un après l'autre vous vous frappez des

coups de machette dans le sens de son côté plat et ceci sans acquiescer et le vainqueur sera celui qui aura tenue jusqu'à la fin sans crier douleur.

III.2.3.1.4. Chasse au fauve

Dans le temps, il était possible de faire apparaître à sa guise des animaux ou de les attirer vers soit au moyen de plusieurs procédés endogènes et relevant du savoir commun. Parmi ces savoirs, figurait la consommation de l'écorce ou d'une décoction faite de feuille de l'arbre *ebass*. Par ailleurs, il pouvait s'agir aussi des manipulations totémiques. On pouvait donc guider l'esprit d'un fauve vers le candidat pour jauger le caractère de l'individu. Les candidats pouvaient rencontrer au cours de leur périple initiatique un lion, une hyène, un gorille ou un chimpanzé « *bizilgane* ». Face à cela, le candidat qui y est tout seul sera jugé au regard de son attitude. L'attitude attendue était non pas de fuir, parce que possible d'être dévoré mais de trouver une issue très courageuse. Nkombo Leonie l'évoque de la manière suivante : « *Parfois un gros fauve peut arriver devant toi, si tu fuis tu as échoué ! Ou, s'il s'en va, sans rien faire alors on dit que voilà un homme* ». (Entretien du 11 / 04 / 2021 à Ngoya)

Mieux encore, il était demandé aux candidats de ramener la tête du gibier ou la peau. Cette version des faits souligne la nécessité de connaître à la fois des savoir cynégétique et aussi faire preuve de bravoure. Tu devras chasser un sanglier, ou un porc-épic ou alors un fauve quel que soit la catégorie. Il faudra pouvoir mettre à profit son savoir, sa force et sa technicité. Par ailleurs, la connaissance des espaces et pistes créés par ces animaux, leurs excréments et aussi nécessite d'avoir un odora assez raffiné serait un atout pour arriver à ses fins. « *On les envoyait à la chasse avec comme objectif de ramener la tête et la peau d'un fauve, si tu es peureux tu devais être dévoré par ces animaux et il n'y avait pas moyen de fuir.* » (Abega Martin, entretien du 27 / 02 / 2022 à Ntomb Lebel)

Même si pour certain cet exercice paraissait pour la plupart moins difficile, du fait de la disponibilité de plusieurs outils et technique d'attrape, (pièges, lance, machette et autres) il était risqué dans la mesure où il était possible d'en mourir dévoré, ou alors de mettre plus de temps qu'il ne faut pour les non expérimentés à la chasse. Abega nous confia d'ailleurs que « *certaines partaient et ne revenaient plus* ». Plus qu'une partie d'amusement c'était une mise à l'épreuve, face à l'adversité, une situation presque d'impasse. Dans certaines situations le candidat est dépourvu de tout matériel et doit faire usage des richesses de la brousse pour y parvenir. Il pourra donc utiliser des lianes, des morceaux de bois, etc. le point final dans ce cas serait de ramener à l'assemblée tout entière du gibier pour la consommation.

III.2.3.2. Épreuves collectives

Elles réunissent toutes les épreuves nécessitant une action d'équipe. Elles sont entre autre : le passage sous-terrain, l'abatage de l'arbre.

III.2.3.2.1. Tombe

Les avis sont partagés sur la manière qu'elle se déroule. Menounga Ambassa Pierre parle d'un trou à la forme d'un puit sans autres issues fait de boue et de substance qui démangent. Ils y resteront durant 9 jours. Les candidats après avoir été oint de boue sont mis dans un trou qui s'apparente à celui d'un rat palmiste dans lequel on y retrouve plusieurs sorties dont certaines n'en sont pas une.

Par ailleurs pour d'aucun (Ndjomo Joseph, Ayissi Mbessa et Menounga Ambassa) ce trou est sans issues, mieux pas d'issues viable qui demanderait de la part des candidats un travail d'équipe pour qu'elle en soit une. C'est en synergie que les candidats pourront creuser, fouillé afin de percer une sortie.

III.2.3.2.2. Coupe de l'arbre

Les néophytes dans une organisation de groupe devront abattre un arbre d'une épaisseur considérable avec des outils rudimentaires. La réussite de cet exercice devra s'appuyer sur la solidarité du groupe qui, pour l'occasion devra faire preuve d'une meilleure communication et organisation. Comme un travail de relai, ils devront se succéder l'un après l'autre à la coupe. Dans un climat ambiancé par des chants, les néophytes donneront leur effort pour renverser l'arbre dans une direction prédéfinie par les initiateurs et qui selon eux traduirait un retour à l'ordre. Onana clame à ce propos :

Ce n'est pas quelque chose que l'on pouvait faire seul. Même si tu avais la force d'un lion ou d'un éléphant, abattre cet arbre pouvait te prendre un an. Parce qu'il était gros comme le duma, et dur. Il fallait donc même étant en groupe usé de beaucoup de technique et savoir travailler en groupe (Entretien du 25 / 04 / 2021 à Ngoya).

III.2.3.3. Lavage et Blindage

Le rite s'accompagne généralement de moments de lavage à des fins propitiatoires. Ces bains on généralement lieux à la suite des étapes et s'apparente à une sorte de bénédiction pour la nouvelle vie. Onana Boniface l'assimile à une sorte de *mbabi*. L'initiateur réuni des plantes desquels il va produire un mélange pour bain. Onana Boniface suivant ses mots, parle :

...des feuilles, des herbes ; on utilisait les herbes, l'eau on mélange et on vous le fait couler sur tout le corps ; ça c'est le pouvoir ! On peut te donner l'écorce de manger. Il y avait beaucoup de choses, les écorces d'arbres.... Il y avait de l' « oveng, ogogoan, otag zam, ndoé, gnat iloak, issigan » (Entretien du 25 / 04 / 2021 à Ngoya).

Abega Martin embrayant la même voix, reprend lui les paroles proférées sur les candidats : *« mon enfant je te bénie, que ce qui se cache dans ton corps se rende visible, que ce tu es venu chercher ici que tu l'acquires, que tu reçoives de la prospérité, de la réussite. Je te bénie de faire bon usage de ce qui t'a été assigné, vas mon fils, vas et sois libre. (Entretien du 27 / 02 / 2022 à Ntomb Lebel).*

Le blindage par ailleurs nous dit Ndjomo c'était fait de scarifications, et consommation de certaines plantes à des fins de protection. Ils protégeaient donc d'éventuelles attaques comme des morsures de serpents et animaux venimeux, les attaques de sorciers, les sors, les maladies, les poisons etc.

III.3. PHASE POSTE RITUELLE

Après ces étapes en forêt, place au retour au village pour célébrer la victoire. Chaque candidat dispose un sac de ce qu'Abega Martin a appelé le sac de l'initié « *nted mbón* » ou le fardeau de l'initié dans lequel il dispose de tout le nécessaire acquis suivant son orientation durant le rite. Il peut être fait de peau d'animal, en rotin ou alors d'écorce d'obom.

Le rite se clôture aussi par la levée des interdits. Dans un repas communiel entre candidats et initiés, chaque candidat reçoit de son parrain le droit de consommer désormais les viandes qui lui étaient interdites. Il prend donc un morceau de cette viande et lui remet tout en l'ordonnant d'être autorisé de manger par la suite. Cette levée d'interdit fait sur un animal présent durant le festin, généralement la viande de serpent, lève de ce fait les interdits sur toutes les autres viandes.

Photo 2 : nko megan ou « nted mbon » ou sac de l'initié



« *Nted mbón* » ou sac de l'initié fait en rotin et reçu durant son initiation et dans lequel se conserve tous les outils rituels et que nul à part lui-même ne doit s'hasarder se servir.

Source : cliché Bodo Marc-Aurel Benoit, Mai 2021 à Etok.

Le village informé de leur retour, prépare une célébration pour accueillir les nouveaux initiés. Chaque famille s'organise pour célébrer la bravoure de leur fils. Dès le retour il est donc permis aux initiés de consommer dès lors les viandes interdites (vipère, antilope et autres). A l'arrivée on sonne la cloche pour annoncer l'arrivée des nouveaux initiés et elle est aussi l'occasion pour les *mbón* de démontrer leurs pas de danse.

Abega nous a fait l'honneur de clamer en ces mots le chant de sortie des initiés inscrit dans le tableau ci-après :

Tableau 6 : Chant de sortie des initiés et traduction rançaise

<p>Ih i ih iki ii pohgan melo ma se colè Pohgan melo ma se poplan Me nemonyan nkolo logoguè Iih bo alu ma amos Bo a pagla ma atsend Bo be wouéih ma me veuleh Be loum ma me vahsseh Me non doey a yen man lebot Iii de bon a zing I mod lovioh Me tan me mod a dam Me non doéy tawolo bissila</p>	<p>Iih iih iki ouvrez vos oreilles je vais parler Ouvrez bien vos oreilles car je vais être volubile Je suis alors le frère du croqueur de pierre Ils ont la nuit et moi le jour Ils sont derrière la case et moi dans la cour Ils tuent moi je ressuscite Ils lancent les sors moi je soigne On m'appelle celui qui chatouille les gens La haine de l'homme qui aime rire Le regard du propriétaire J'ai pris le non de serviette des femmes</p>
---	---

<p> Ou pimi assou ou pimi a zout Yan bissili bikokomot Ba gon eh ivak i poplan Gue me kolo dji i kom De me ne tag I mot pag inon ayat Wooh, woko ooh minken mimbon Bilegue Fouda minton mi kieh Me kat wo ibouk nken ii Ou be keh a ngon eh mongo Ngoan mongo I ne wal mpala Man ou be keh engone eh mongo Ngoan mongo I ne wal meboune ooh Nyie a djooh wo ntadèh Nyié à bog valeh nteine mpounouk Abam ou ga kak levo Mendene Metila à kak levo ou togo Levo à longo Idjana Mbani à nyebe Indjana Mbani a dep dep mignon man Nyé ne ingebeb ou ga kak levo Ii ingneb ine a nOUNG iki oooh Ken ken ken ken </p>	<p> ménopausées Un jour elles essuient le visage un jour elles essuient aussi les fesses Elles sont toujours en train d'ouvrir les marmites à la cuisine Les jeunes filles et l'entrain au papotage Si je parle qu'est ce qui va m'arriver ? Est-ce-que je vauX un homme de l'autre côté du lit Ooh minken mimbon Elogo Fouda Le cou sa force des épaules La femme de l'homme La tige du plantain de son tuteur Que je te dise les paroles des minken ? Ne couches pas avec une petite fille Les petites filles sont impolies Les petites filles elles sont orgueilleuses À elles le sommeil paisible et à toi l'insomnie Elles laissent échapper le pet sans honte devant toi Les abam avaient organisé une palabre et Ndeme Metila avait organisé une palabre à otoko et Ndjana Mbani s'offusqua et poussa des sanglots Un handicapé peut-il gagner un procès dit-il ? Le handicap est-il à la bouche ? Le handicap est plutôt au bras </p>
---	--

Planche 6 : Danseur des *minken mibón*



(Côté gauche et droite-haut, initié et danseur des *minken mibón* paré de sa tunique de danse. Du côté droit-bas, instruments de musiques minken fait à base de fer forgé).

Source : cliché Bodo Marc-Aurel Benoit, Février 2022 à Ntomb Lebel.

En conclusion, il est à relever que le *mbón* s'opérationnalise chez les Eton en 03 phases : la phase ante-rituelle, le rituel proprement dit et la phase post rituelle. S'agissant de la phase ante-rituelle, il est des préparatifs en termes de logistique et précision statutaire dans le rite. Le rituel en lui-même est fait d'épreuves (individuelles et collectives) et des séances de lavage et de blindage des candidats sans toutefois on ne saurait omettre le sacrifice de chèvre qui ouvre le rite dès l'arrivée sur les lieux réservés au rituel. La phase post rituelle est la sortie des initiés de la forêt encadrée d'une mimique gestuelle dansée et chanté.

**CHAPITRE IV : *MBÓN* COMME FONDEMENT
CULTUREL DU *MBÖHKI* CHEZ LES ETON**

Ce chapitre ambitionne une analyse détaillée du rituel *mbón* dans toute sa composante. Il sera question de ressortir les fondements qui sous-tendent la pratique du *mbón* et leur influence sur l'atteinte du bien-être chez les Eton. Nous examinerons les éléments définitionnels du *mbón*, les motivations et considérations sociales liées au *mbón*, la place des acteurs dans le rite, le conditionnement rituel et les interactions dans le rite.

IV.1. APPROCHE DÉFINITIONNELLE DE LA NOTION DE « MBÓN » : LES DITS ET LES NON-DITS

De prime abord, l'expression *mbón* apparaît ici comme le centre de notre réflexion. Le *mbón* s'appréhende dans notre travail comme étant le nom que l'on assigne au rite d'initiation des jeunes garçons chez les Eton. Abega Martin dira d'ailleurs que « *les femmes avaient leur rite (nkeng) et les hommes le leur. Le mbón était le rite des hommes, le rite d'initiation par excellence des hommes* ». (Entretien à Ntom Lebel le 05 / 06 2022). Partant de la conviction selon laquelle le nom crée des réalités, il semble nécessaire de le disséquer. Nous interrogerons sa suivant sa constitution littérale, son étymologie et aussi proposerons-nous un corpus de sens en tenant compte des différentes autres conceptions qui prêter à confusion à la seule prononciation du mot *mbón* ou *mvón* ceci, si l'on se réclame Beti. À cet effet, plusieurs avis sont évoqués lorsqu'il s'agit d'apporter une précision définitionnelle ou explicative au concept de *mbón* selon les Eton.

IV.1.1. Mbón ou « Esprit-Génie »

Selon Abega Martin, le *mbón* est le nom de l'esprit initiateur ; « *celui qui est connaisseur, qui sait tout, qui fait peur mais ne tue pas* ». Entretien du 25/05 2022 à Nyom Lebel. Cette conception du *mbón* le matérialisant ou du moins lui donnant une forme plus ou moins vivifiée, l'inscrit dans la catégorie des « esprits » et nous plonge véritablement dans le mystère véritable de l'initiation *mbón*. Elle nous conduit aussi à des interrogations qui sont celles de savoir le rôle et l'identité du *mbón* « esprit-génie ». ? Les réponses à ces questions nécessitent que l'on s'intéresse à l'action rituelle qui est qualifiée de / *kou mbono*/ « subir le rite ».

Soulignons d'abord qu'on quittait de *mimind* « non-initié » pour *ngos* « initié ». Le non initié devait donc *ku mbón* pour devenir initié. En empruntant à Laburthe-Tolra la traduction du mot « *ku* », Subir le rite *mbón* se voit donc comme un exercice de mise en relation entre les candidats et les esprits-génies. Celle-ci a pour but d'établir une acceptation

des un par les autres à des fins de soutien, d'accompagnement dans l'éventualité d'une nécessité au quotidien. Mieux, elle permet de construire un caractère au fil de l'initiation inspiré de celui des esprits-génies connaisseurs, et qui fait des initiés des individus à part entière aux attributs et aptitudes comparables à ceux des esprits. Enama dira d'ailleurs : « *Quand on dit que « ou ku mbón » cela signifie que tu deviens quelqu'un de grand, de suprême, tu as traversé toutes les étapes qui pouvaient te nuire, mais non tu es là ! Tu deviens un homme panthère zeuil imod, un homme à craindre à respecter* ». (Entretien du 10 / 02 / 2021 à Tala).

IV.1.2. Représentations du rite *mbón*

Le *mbón* est pour tous nos informateurs, le nom qu'ils donnent au rite d'initiation et de passage des jeunes hommes vers l'âge adulte chez les Eton. Abega souligne : « *les femmes avaient leurs rites et les hommes les leurs et le mbón est le rite d'initiation des hommes* » (Entretien à Ntom Lebel le 05 / 06 / 2022).

Ndjomo Joseph dans la même lancée clame : « *le mbón était la chose des hommes, tout homme qui voulait se réclamer comme tel, devait subir le mbón* » (Entretien du 06 / 05 / 2021 à Nkangaha)

Mbessa emboitant le pas précise que « *le mbón était une formation guerrière des jeunes hommes. Ils deviennent forts, viriles, coriaces et devaient servir la communauté* » (Entretien du 26 / 05 / 2022 à Elig-Ambassa).

Cependant les représentations fusent sur le sens à donner au rite *mbón*. Dans cet ordre d'idée pouvons relever ceux qui l'assimilent à une formation guerrière, d'aucun à une l'élévation sociale, un détachement de soi, le sacrifice et la férocité.

En outre, il existe une autre conception s'appuyant sur l'étymologie du mot « *mbón* ». Elle s'appuie davantage sur la déclinaison du mot *mbón*. Selon Enama, l'expression *mbón* viendrait de « *mbô* » ouvrir, éclore dont les variantes peuvent être *mbóni* créer, enfanter, bâtir etc. On aura les expressions suivantes : *A mbón apup / me ga mbóni apup / a mbón ndah i bod* « Créer un champ » « j'avais créé mon champ » « créer une famille » « bâtir une maison ». Le « *i* » peut être muet dans certaines circonstances cela dépendra de la syntaxe utilisée. Dans cette logique, le rite *mbón* s'aperçoit un exercice de refondation et de recréation culturelle. Il est une conception particulière de l'être le monde. Le *mbón* est enfantement du prototype eton calqué sur les valeurs, les perceptions partagées.

IV.2. MOTIVATIONS ET CONSIDÉRATIONS SOCIALES

La société Eton fonctionne comme un système intimement lié suivant une logique de fonctionnement inscrite comme une information génétique dans la constitution identitaire du groupe et de chaque individu. Chacun s'identifie par l'autre et se sent impliqué face à des questions non directement liées à sa personne. Cette attitude est à relever au cours du rite et est ce qui donne vie à celui-ci. Il encadre les motivations du rite et se traduit comme la ligne directrice au cours du rituel. Le propos de cette partie se veut une exploration dense des mobiles du rituel *mbón*. À cet effet, nous nous intéresserons aux motivations et aux logiques d'implication.

IV.2.1. Motivations

La vie de groupe chez les Eton est régit par des normes et règles. Celles-ci gouvernent les rapports entre individus par des interdits et prescriptions permettant de maintenir le *mbôhki/ le bien-être*. La transgression de ces règles et interdits constitue donc la raison de plusieurs problèmes avec des répercussions imminentes sur l'ordre socio-cosmique. À titre illustratif, nous évoquerons ceux qui donnent lieu à la pratique du *mbón*. Ces infractions sont donc de plusieurs ordres parmi lesquelles l'on peut citer la manducation d'une viande interdite, le mépris sur ascendant et l'exacerbation de la sorcellerie.

IV.2.1.1. Manducation d'une viande interdite

Il n'est pas permis de tout manger chez les Eton. Ces restrictions s'appréhendent comme des interdits alimentaires. La table à manger chez les Eton était faite de *menduga* ou *biki* « interdits alimentaires » en fonction de chaque catégorie sociale qui s'invitait à elle. Ces interdits pouvaient prendre en compte l'âge, le sexe, l'âge, l'état de santé, la période ou le statut social. Ayissi Mbessa précise que : « *comme moi la, j'ai 70 ans et je me mets à manger la vipère, non ! Si on ne m'a pas donné, impossible de manger. Ce n'est pas mes 70 ans qui me donnent le droit non !* ».

On a donc des interdits fait aux femmes, les interdits pour des besoins de procréation, les interdits à des fins de guérison et de virilité pour les nouveaux circoncis. Certains repas qui étaient permis aux hommes âgés ne l'étaient pas forcément aux enfants. Permis aux femmes mais pas aux hommes. Il n'était donc pas conseillé aux jeunes de manger de la viande serpent. La manducation de cette viande avait des répercussions immédiates sur l'individu et sa descendance. On pouvait donc observer des enfants nés couverts de peau ou d'écailles de

serpent ou des jeunes souffrir de manque de vélocité ; des calvitie prématurées et bien d'autres formes de maladie. Mama marquera le constat selon lequel :

Ce n'est pas comme maintenant ou les jeunes discutent les morceaux de vipère à table avec les vieillards ; dans le temps la chair de serpents était réservée à une catégorie de personne bien définie c'est-à-dire les hommes et ne pouvaient consommer sauf si l'on t'en avait levé l'interdit par son parent ou durant l'initiation. (Entretien du 07 / 05 / 2021 à Etok)

La transgression de ces normes alimentaires était considéré comme déviance. Parmi les interdits alimentaires pris davantage en compte dans le mbon, la maduccation du serpent, la consommation des animaux rituels et biens d'autres cas étaient les principaux motifs du mbon. La particularité étant que ces viandes instaurent non seulement à un état de souillure, mais aussi à une sorte de remise en cause de la hiérarchie sociale.

IV.2.1.2. Vol

Le vol se conçoit ici comme le fait de s'acquitter le bien d'autrui sans son accord. S'en accaparer de la propriété de l'autre est un acte reprimé. Que l'on parle de tuer un animal et se l'offrir en festin ou alors récolter le fruit de la chasse au piège de l'un de ses frères, cela est considéré comme étaient un grand danger pour l'harmonie sociale. Cet acte pour la plupart ignoble, attribué aux adeptes de la paresse de la jalousie reste très condamné en communauté beti.

De nos jours, même si face aux difficultés d'accès au pâturage, il a été de bon ton de tenir les animaux dans les enclos ou alors sur une corde, cela n'a pas été le cas pour les animaux de la volaille qui se promènent entre les concessions fouillant ainsi le sol à la collecte des graines. Plus encore, en saison sèche, la végétation presque absente et de ce fait difficile de trouver de quoi nourrir les animaux. La règle des enclos est levée laissant donc tous les animaux domestiques en divagation dans la nature leur donnant le soin de fouiller, parcourir suivant leur limite les fonds et bas-fond du village à la recherche de quoi se nourrir. Dans cette aventure il est donc possible que ces animaux rejoignent les champs les plus proches du village et sèment du dégât. Cela ne tient en rien de sanction à l'endroit des animaux, les propriétaires des champs devraient trouver des solutions pour leur empêcher d'y pénétrer.

En saison pluvieuse le rythme normal reprend son cours et la règle des enclos évolue selon ses restrictions : toutes les bêtes doivent être tenu hors de portée des plantations. Dans ce cas de figures des sanctions peuvent donc être infligé aux propriétaires de ces animaux, en les abattant et comme à Elig-Ambassa nous dit Mbessa ainsi tué tu pouvais t'en offrir toute une jambe.

Cet état de chose laisse à noter que l'animal tué et consommé avec l'aval du groupe, est considéré comme une sanction et un rappel à l'ordre du propriétaire parceque ayant enfreind les règles du groupe. Cependant, il arrive que, sous un faux prétexte de nuisance des bêtes, sans engarde et animé de ce seul besoin de s'acaparer de la chose d'autrui il est possible de voir des gens s'y plaire à ôter la vie à ces êtres vivants. Cette action faussement justifiée, est conçue tout autant que celle non justifiée comme un problème à l'ordre. Dans des situations mis à découvertes, cela pourrait engendrer des querelles entre individus, et se reprendre à l'échelle des familles.

Le cas du gibier ou des voleurs de vin de palme au tronc n'en sont pas des situations toutes différentes de la précédente, ils entrent dans cette même logique. Il n'est permis de s'offrir le gibier d'autrui, de détacher au piège ou alors de retirer la gourde du tronc et boire. Ces actes très sanctionnés dans le commun des hommes avaient aussi en retour des punitions qu'on pourrait attribuer la responsabilité à la fureur des ancêtres.

IV.2.1.3. Mépris sur ascendant

Le respect des aînés est la règle d'or dans les rapports entre aînés cadets, parents et fils. Les cadets et les fils ont devoir de respect et d'écoute. Il n'est pas de conseil pour un cadet de décliner une commission de son père, de porter main sur son ascendant ou de proférer des injures à son égard. Le parent est tout homme de la tranche d'âge que son géniteur biologique ou adoptif et bénéficie autant que les parents biologiques même considération, respect et honneur. À l'image de la bible les parents sont les dieux sur terre pour leurs enfants et ceux-ci gagneraient en bénéfice de leur prendre en considération parce que, nous ayant précédé, ils sont d'autant plus avertis et assagis que les enfants. Le devoir d'obéissance et de respect ne s'inscrit nullement pas dans l'ambition de créer un cortège de serviteurs utilisables à sa guise mais, marque une logique d'enseignement aux valeurs dont ils en sont les détenteurs. C'est donc par souci de transmission et de préparation de la relève sur le plan de la compréhension des rouages de la vie de groupe chez les Eton que les enfants doivent honorer les aînés et attirer vers soit les bénédictions, les grâces et même les privilèges.

IV.2.1.4. Exacerbation de la sorcellerie

La sorcellerie est la mise en action de l'*evu*. Il donne des aptitudes extraordinaires. Elle est connue de toutes les socio-cultures en générale et africaine en particulier. Même si pour d'aucuns il existerait une mauvaise et une bonne sorcellerie, celle évoquée dans le cadre de ce travail est ce que Mallart-Guimera (1975 :36) a qualifié d'« *evu antisocial* ». Il en a répertorié 99 sortes d'*evu* antisocial et avec pour seul but la production de l'infortune. La forme la plus effrayante est l'anthropophagie. À côté de cela, les détenteurs de l'*ivu* maléfique sont souvent à la source des problèmes comme la zizanie entre frères, le colportage, la méchanceté, les coups bas et bien d'autres. Laburthe-Tolra (1985-12) précise d'ailleurs que « *tout ce qui trouble mvove, c'est-à-dire tout ce qui atteint ou compromet le bon ordre, la santé, la paix, l'équilibre social, la prospérité est imputé à l'intervention négative d'un agent du monde invisible.* ».

Cette pratique pour la plupart prend effet dans la nuit et s'opère généralement sous ce silence obscur, à l'abri des regards de peur d'être mis à découvert. Ils complotent, tourmentent, et torturent à la limite de leurs capacités. Son opérationnalisation est intra clanique et les limites sont fixées selon les règles d'appartenance. Cependant il est courant d'entendre qu'un tel serait allé faire la sorcellerie dans une contrée voisine et cela ne peut être possible nous dit Menounga que sauf si les sorciers appartenant à ce village en ont donné l'opportunité. Pour une plus grande action, il serait donc possible que ces malfaiteurs usent des stratagèmes pour contourner les barrières d'appartenance et de s'assurer un champ d'action plus grand. Mkombo Leonie dans le même ordre d'idée souligne que « *un sorcier ne peut venir d'ailleurs et te manger. Il faudrait que ce soit un membre de ta famille qui lui donne l'opportunité* ». (Entretien du 11 / 03 / 2021 à Ngoya). Ces activités ne restent donc pas toujours dans le noir obscur ou elles ont pris effet. Ayissi Mbessa donnant son avis sur le phénomène déclare :

C'est un peu comme cette famille de Bilongo Ongiené de Mvog Nomo, de la grande Famille Eyebe Lessomo où je suis le chef. Et je me mets encore à faire la sorcellerie ? Non pas du tout ! Je serais pris. Et les gens voient, quand tu fais la sorcellerie, on dit que le chef fait la sorcellerie, est-ce que le chef de famille devrait faire la sorcellerie ? (Entretien du 26 / 01 / 2021 à Elig-Ambassa).

Autant il en existe des malfaiteurs aux doubles vus, autant des bienfaiteurs dotés aussi de cette double vue leur permettant de déballer les plans et pièges des sorciers au *evu* antisocial.

IV.2.1.5. Inceste

L'inceste est le fait d'avoir des rapports sexuels avec un parent proche. Il est prohibé dans la plupart des cultures. Bien après Durkheim Emile, Héritier Françoise a largement développé la dimension « *mélange du même et de l'identique* » de l'inceste versus « *la nécessité sociale de fabriquer du différent* ». Pour ce fait l'exogamie est la principale règle sur laquelle s'adosse cette proscription. En outre, Héritier Françoise fait une catégorisation des types d'inceste. Elle parle d'inceste de premier et de second type. L'inceste de premier type établie les rapports sexuels entre père et fille, mère et fils, sœur et frère. Il est basé sur les liens de sang direct que partagent les individus. Par ailleurs, d'après Françoise Héritier, l'inceste de deuxième type naît des relations matrimoniales qui s'établissent entre deux familles et par cet acte, les interdits liés à l'inceste qui étaient siennes deviennent leur. De cette union, les rapports entre époux et la sœur de l'épouse, vice versa sont désormais déconseillés. Selon Françoise Héritier, « *l'identique s'oppose à l'identique* », il ne saurait avoir un partage du même. Le résultat de ces rapports dans les cas échéants est rien d'autre que l'établissement du désordre.

IV.2.1.6. Adultère

L'acte adultérin est le fait d'avoir en des rapports sexuels volontairement avec quelqu'un d'autre que son/sa conjoint(e). Même si les termes d'adresse usités entre frères et sœur du conjoint ou de la conjointe semblent démontrer un certain rapprochement, voir une idée de partage de femme, cela resterait stricto sensu symbolique. Il serait donc courant de voir le frère de l'époux appeler l'épouse mon épouse « *n'ngal wome* » ou encore chérie pour les plus osés. Philippe Laburthe-Tolra (2009 :200) l'exprime si bien :

Qu'elle qu'ait été la forme du mariage, une épouse appelle son mari n'nom et celui-ci appelle sa femme n'ngal (en ajoutant éventuellement le possessif, notamment en cas d'adresse directe). Les jeunes sœurs classificatoires appellent également son mari n'nom ; les frères classificatoires de l'époux appellent également sa femme : n'ngal et réciproquement, chacun des conjoints englobe sous le nom d'époux (ou épouse) les frères (ou sœurs) classificatoires du même sexe que l'autre conjoint.

Bien plus, l'adultère ne saurait se résumer simplement à une situation d'infidélité. Son considéré des relations adultérin deux personnes vivant sous un même toit sans ayant toutefois eu la bénédiction des siens suivant les règles matrimoniales qui régissent l'union entre individus (la dote en est la principale). Pour être précis, la dote constitue alors pour la

communauté eton la preuve même de l'union véritable et donne droit à l'époux d'en disposer de sa femme. La dérobation à de cette exigence sous quelques prétextes que ce soit, provoque la colère de ses pères et par voie de conséquence à la déchéance dans le couple.

IV.2.1.7. Diffusion du secret de l'initiation

Les initiés ou au rituel étaient tenue de garder le secret de l'initiation. Il n'est tenu de le diffuser ni aux non-initiés ni aux femmes. Le secret initiatique constitue la substance, la clé de voute du rituel. Le conserver serait garder l'originalité du rite et préserver cette originalité vis-à-vis des autres groupes. Parce qu'on a subi le mbón, l'on est différent des ewondo, des Vute, des Bassa'a et bien d'autres. Le *mbón* en est donc une culture de création et marquer du sceau de la sacralité gouvernée par le secret. On se sent supérieure. Mbonji Edjenguele (2000 :3) souligne que « *les cultures sont des créations humaines qui en retour recréent l'homme, qui alors en arrive à sacraliser sa création au point de la placer au-dessus de lui-même par l'autre interposé* ».

C'est donc du *mbón* que peut naître cette différence, cet état de grandeur et de supériorité des initiés par rapport aux non-initiés et l'étranger. Le compromettre serait une atteinte à l'hégémonie du groupe à sa grandeur, c'est dévoiler les armes de sa destruction. Mieux encore, c'est ouvrir les portes du sentier secret et fondateur du groupe, c'est e quelque sorte le fragiliser et réduire l'aura glorieuse que détiennent les initiés au sortir à du déjà-vu. Comment prétendre encore être seigneur si les armes et le secret de sa séniorité sont dévoilés au vu et au su de tous. Telle est donc l'ambition de non divulgation du secret initiatique. Aller à l'encontre, c'est s'opposer au groupe tout entier qui allie à la fois le monde invisible des ancêtres et le monde visible des humains. Abega Martin qualifie cet acte de sacrilège et insiste lorsqu'il déclare :

Au sortir de la brousse même si tu pratiques, il était interdit de dévoiler ce que vous avez vu entendu ou fait en brousse ; il y avait des paroles et des actes secrets, parceque vous avez été initié, vous ne devez pas parler ; et celui qui s'aventurait, la seule sanction possible était la mort ; tu meurs (Entretien du 27 / 02 / 2022 à Ntomb Lebel).

Eu égard à cette liste d'infraction *nsem*, le génie eton en a voulu une réparation d'où le *mbón*. Selon Nkombo Leonie, le *mbón* fut le plus grand qui pouvait disposer de tous les autres rites : « *le mbón était quelque chose de fort, de grand, et là-bas on faisait tout sorte de rituel* » (Entretien du 11 / 03 / 2021 à Ngoya).

IV.2.2. Du *Nsem* ou infraction à la cérémonie rituelle

Les infractions suscitées sont quelques raisons qui donnent lieu au mbón. Celles-ci ont des répercussions sur l'ordre cosmique ambiant. Il serait donc possible d'assister à des cas de maladies graves et répétées, des morts inexplicables, la disette, des séances de chasse infructueuses, l'improductivité, l'infertilité des femmes et des sols et des accidents. Autant d'évènement malheureux qui ne sauraient maintenir les membres du groupe dans l'indifférence. Le mal provoqué par l'individu va se transmettre sur le groupe et nécessitera par ce même acte une prise en charge sociale. La prise en charge sociale se veut établissement de la cérémonie rituelle du mbón. Elle est la récupération du problème et tente par la suite d'apporter une solution

IV.2.3. De l'Individu au Groupe (corps social)

Transgresser l'interdit est tout d'abord une affaire personnelle et individuelle. Celui qui en est l'auteur le fait dans la plupart des cas par son seul bon vouloir et son intérêt personnel. Unilatéralement il enfreint une règle et déclenche par ce fait une suite chaotique de malheur. La faute même si elle demeure dissimulée, elle ne pourra rester du moment où les conséquences ne se feront pas voir. Le mal deviendra dès lors objet d'analyse et de questionnement et à des interprétations diverses. Quoi qu'il en soit, c'est la résurgence du mal qui enclenchera la sonnette d'alarme aux questionnements multiples sur le réel motif du désordre perceptible.

En outre, dans bien d'autres situations, le mal ne reste pas vécu par le seul auteur mais affecte la communauté toute entière, mettant ainsi en branle l'ambiance, le bien-être, l'harmonie l'équilibre sociale. La responsabilité devient sociale, le mal en lui-même se socialise et l'infraction devient celui du groupe. Il est donc évident de voir des problèmes qui s'étalent à l'échelle clanique avec effet sur la construction sociale. En lieu et place d'une progression, le groupe regresse, se déconstruit, s'affaiblit et vire vers la déchéance. Pour plus d'une raison, la conscience de groupe est soumise à l'épreuve et s'invite à une prise de responsabilités. Suivant ce besoin Leon Messi explique :

chez les beti disait-il, au cours d'une conférence la seule responsabilité que l'homme ressent du fond des entrailles, c'est sa vie et celle des siens, vie reçue, vie possédée et vie à transmettre en toute fidélité traditionnelle..., le seul sacré pour lui c'est la vie sacré signifiant ici ce à quoi et ce pourquoi il peut sacrifier sa vie (...) selon la vision de nos ancêtres, le clan familial forme un tout, à l'exemple de l'organisme humain qui n'est sain que quand

tous les membres se portent bien, et qui, par contre, est malade quand un de ses membres souffres. Ainsi tous les membres sont solidaires en bien et en mal.

Dès lors, c'est donc le groupe social qui est malade, souffrant. Il souffre de l'égarement de l'un de ses constituants. Il est donc fragilisé et nécessite un examen, une consultation, un questionnement et de fait une prise en soin.

IV.2.4. Co-responsabilité et implication communautaire

L'implication du groupe s'observe à plusieurs niveaux. Deux degrés d'implication font état d'intérêt ici : la coresponsabilité qui s'observe comme un devoir d'encadrer et de dénoncer et l'exigence de participer à la réalisation du rituel et d'un retour à l'ordre.

En tant que membre, l'on est en partie responsable du malheur. La part de responsabilité en tant que membre tient du rôle et de la position sociale assigné à chaque individu. Des aînés aux cadets, des parents aux enfants, des humains en vers les animaux chacun a droit de regard sur son alter et ses sujets. Les aînés ont droit et devoir de regard sur les cadets, les époux sur les épouses, les femmes sur les enfants tous suivant la position et l'orientation indiquée sur la strate sociale. Elle peut être verticale c'est-à-dire de haut en bas et horizontale mutuellement l'un envers l'autre. Dans ces conditions, l'apparition du désordre expliquerait inéluctablement la présence des failles dans le système et remettrait en question l'identité de groupe, la personnalité culturelle, l'unité, la solidarité et le synchronisme entre individus. Comme un jeu de furet, l'unité refilera le *nsem* à l'ensemble. Ainsi, face à une situation problématique, les membres témoins sont autant tenue pour responsable que le véritable concerné. L'on est coresponsable parceque l'on se sent en partie fautif peut importe sous quel angle ; l'on a failli à notre devoir social. À un moment donné l'on a été discret ou alors l'on se serait dérobé du devoir primordial le bien-être du groupe.

IV.3. ACTEURS ET LEURS RÔLES

Les acteurs sont des individus qui interviennent dans le processus rituel et l'influencent. Certains peuvent être figuratif et d'autres disposent d'un rôle primordial dans l'organisation et le déroulement du rite. Dans cet énoncé, nous évoquerons les acteurs dont les actions ont concouru à édifier ou à réaliser le rituel. Dans cet ordre d'idée, l'on évoquera les ritualistes en passant par les hommes et femmes du pays, les candidats, et la communauté elle-même. Le but étant de mettre en exergue le rôle et l'apport de tout un chacun dans la réalisation du rite *mbón*.

IV.3.1. Ritualistes

Ils sont en nombre réduit et sont avant tout des initiés choisis lors de la palabre par le *nya moro à nnam*. Ils sont ceux-dont la droiture est sans faille, irréprochable au sein de la communauté et dont les pouvoirs sont avérés. Le nombre peut varier mais leur nécessité est incontournable et parce que habilité à la chose rituelle. Ils maîtrisent les rouages et contours de l'initiation et sont considérées comme les détenteurs du savoir traditionnelle pour servir aux pratiques. Au-delà de la connaissance des besoins du rite, ils sont les mieux aguerrit pour contrecarrer les forces du mal. Ainsi en synergie, ils travaillent sous la supervision d'un *ntol* s'appuyant aussi sur ses congénères. Les ritualistes jouent le rôle d'ordonnancier du rituel et veillent au respect scrupuleux de celui-ci. Ils sont quelquefois la courroie de transmission des doléances et aussi le canal par lequel les ancêtres expriment leurs avis. Les ritualistes sont ceux qui massèrent les plantes, effectuent les libaions et parlent à des fins de guérison. Au cours du rite mbón, ils ont la responsabilité d'instituer, et le devoir de concrétisation.

IV.3.2. Hommes du pays / « bod be nam »

D'une manière ou d'une autre, chaque rite intègre la participation communautaire au travers des hommes et femmes du pays. La participation de l'une ou l'autre de ces catégories de personnes va dans le sens de manager d'apporter en appui son savoir et son savoir-faire. Ce sont des patriarches et matriarches, les chefs de familles et des chefs traditionnels.

IV.3.2.1. Patriarches / « nya moro »

Ils sont à la fois représentant de la tradition et père du pays. Ce sont des hommes âgés et accomplis socialement. Ils siègent comme des ressources à consulter quand le besoin se présente. Ils jouissent d'une notabilité basée aussi bien sur leurs âges que sur l'expérience qu'ils ont de la vie. Les patriarches sont aussi des personnes ressources en raison de leur sens assez poussé de l'analyse, de la compréhension des phénomènes. Qu'ils aient du prestige en termes de nombre de femme et d'enfant ou de revenus économique (plantation et élevage), cela demeure au second plan laissant la place à son caractère mère homme, « nya moro » c'est-à-dire soucieux de l'épanouissement de ses enfants, du bien-être collectif, qui prend soin de ses enfants telle une maman. Les patriarches dans le cadre du rite assurent le suivie du rituel en examinant toutes les étapes. Ils servent d'accompagnateur et de guide.

IV.3.2.2. Chefs de familles

La société Eton est patriarcale. Cela dit que la parenté s'acquière du côté paternel. Le titre de chef de famille est généralement attribué aux individus de sexe masculin. Le chef de

famille peut être le géniteur et dans des cas d'indisponibilité ou d'incapacité d'assurer ce rôle, l'ainé des garçons ou « *ntol* » remplit pleinement cette fonction. Le chef de famille assure la préparation des impétrants et l'organisation familiale, il sert de modèle, d'exemple, et est une illustration parfaite du devenir des individus. En dehors du choix gouverné par le sexe, les « *mintol* » pluriel de « *ntol* » jouent le rôle de relais administratif au prêt du pouvoir traditionnel et sont chargés de transmettre les décisions. Le chef dans le cadre de l'initiation fait partie de l'équipe des décideurs, ils proposent en accords avec les *nya moro* des modalités pratiques pour la réalisation du rituel, et déterminent les conditions favorables au bon déroulement du rituel.

IV.3.2.3. Parrains ou le « *ntólo* »

Dans le déroulé d'un rite, il arrive quelque fois qu'un participant s'accompagne d'un parrain. Le parrain peut être son père géniteur ou alors tout autre membre de la communauté approuvé par la famille. C'est aussi un père à soi parce que respectant les règles de classification sociales chez les Eton. Il est donc son parrain au cours du rituel et est chargé de l'accompagner, de le soutenir, de le défendre. Sa présence est un appui psychologique face à la dureté du rituel. Avoir un parrain est souvent une nécessité ; car sa présence est dissuasive et limite les possibilités d'atteinte à l'intégrité des initiés. Toute proportion gardée, il faut relever que le choix du parrain est beaucoup plus orienté hors du cadre familial pour éviter que les ressentiments influencent le bon déroulement du rituel.

IV.3.2.4. Femmes du village ou */binga be nam/*

Elles sont d'une importance capitale et sont constituées des *binga*, des *nya binga*. Elles s'organisent en catégorie et chacune ayant un rôle précis bien déterminé. Elles sont généralement au service des *nya binga* ; elles sont plus jeunes, ce sont des femmes qui n'ont pas cessé d'accoucher, elles n'ont pas une réelle maîtrise des réalités communautaires et évoluent encore dans le sens de la maturité. Elles assurent les tâches les moins exigeantes et quelques fois assistent les *nya binga* dans la prise de décision. Elles sont chargées des repas, de la logistique traditionnelle.

Les « *nya binga* » par ailleurs, sont plus accomplies et interviennent dans le sens de décider. Elles assistent les hommes puisque dans certaines situations, elles sont assimilées comme telle. Les *nya binga* ou encore les femmes-mères, pas pour dire que les *binga* ne sont pas mère mais pour exprimer la grandeur de son toit. Mkombo qualifie de « *nya minga* » celle qui aurait déjà sous sa lignée au minimum quatre à cinq paliers de descendants : *Moan* (enfant

pour traduire le fils direct), *ndah* (petit-fils), *ndzié* (arrière petit-fil), *ngok lebon* (arrière arrière petit-fils). Elles sont donc généralement organisées en groupement et administrent des rituels quelques fois qui proviennent de leur capacité et de leur savoir entourant à la fois les techniques d'enfantement et la connaissance traditionnelle de divers ordres.

IV.3.2.5. Communauté

Nous nous représentons la communauté ici au clan. Elle se conçoit comme un ensemble d'individus liés par des liens de descendance à un ancêtre proche ou éloigné commun et se revendiquant l'appartenance à un groupe commun. On peut parler de « mvog » pour faire allusion au descendant d'un individu, ou onalors d'« *atan* » qui constitue le regroupement de plusieurs familles. Le groupe dans le cadre du rite apparaît comme une entité homogène dotée d'une logique, d'une pensée, d'une même ambition même si quelque fois il est représenté par un patriarche ou le chef du village, il n'en demeure pas moins vrai que dans certaines situations la présence de tous ses membres est indispensable. Cette homogénéité est souvent convoquée et mise en avant lors des prises de décision avant et pendant le rituel. Avant le rituel ce sont des concertations avec les représentants de chaque famille et pendant par ailleurs, elles sont très expressives parce que face à une question rhétorique l'individu qui fait parti de l'ensemble peut être libre d'exprimer son approbation ou non.

IV.3.2.6. Ancêtres

Plusieurs critères entrent dans la désignation d'un ancêtre. Les Ancêtres des individus qui ont quitté le monde des vivants pour celui des morts. Nous retiendrons juste ici l'intérêt de leur présence dans le déroulé initiatique. Philippe Laburthe-Tolra (1985 – 53) a su les résumer en imputant sur la capacité de rétablir l'ordre ou le malheur qui s'abat sur le groupe preuve de leur mécontentement. Il dira à ce propos que

La puissance de ces ancêtres ne fait pas de doute, par ailleurs : c'est eux que l'on invoque pour les récoltes, c'est à eux que l'on impute la fertilité ou la stérilité, le bon ordre (mvog) ou les divers maux : maladies, famines, etc. qu'ils imposent aux vivants comme preuves de leurs colères, dues surtout à la transgression des interdits.

Les Ancêtres sont donc les décideurs finaux. Ils sont consultés pour leurs intercessions pour de meilleurs résultats. C'est vers eux que sont adressées les prières. L'invocation des ancêtres est bâtie sur la croyance à ce monde après la vie qui soit inter-liés et donc l'un dépendrait de l'autre. Dieudonné Watio (1994 :15) pontifie :

Le fondement sur lequel repose cette croyance que l'ancêtre continue dans l'au-delà à s'intéresser à sa famille et au besoin, de lui dicter sa volonté est le suivant. On croit généralement que l'existence des trépassés est conditionnée par celle de leurs membres vivants en ce monde, à tel point que si jamais, pour l'une ou l'autre raison, la famille, le clan ou la tribu dont ils font partie venait à d'éteindre ici-là-bas, ils tomberaient eux-mêmes dans l'oubli. Dès lors l'ancêtre ne peut dans un tel contexte, tolérer qu'un de ces descendants ou quelqu'un d'autre de moins puissant que lui, nuise gravement aux intérêts de la famille, du clan de la tribu dont il est, en définitive, le premier bénéficiaire, c'est à eux et leur demande de neutraliser les influences maléfiques, d'éloigner l'ennemie et de faire tout ce qui est en leur pouvoir pour que la famille dont ils restent membre à part entière, prospère et connaisse la paix la joie.

IV.4. CONDITIONNEMENT RITUEL ET INTERACTIONS RITUELLES

Plusieurs actions sont entreprises au cours du rituel qui laissent à apprécier le bénéfice à gagner au cours du rituel et qui s'inscrivent dans une logique constructive. Elles entrent donc dans le sillage des conditions exigibles pour sa bonne réalisation et la suite des interactions durant le rite.

IV.4.1. Conditionnement rituel

Le conditionnement rituel est un aspect très indispensable dans le déroulé initiatique. Il consiste à se soumettre à des conditions adaptées à l'aboutissement du processus. Il concerne à la fois les ritualistes et les individus.

IV.4.1.1. Conditionnement avant-rite vis-à-vis des initiés

Le conditionnement ante-rituel pour les futurs initiés s'appréhende comme un stage préparatoire. L'impétrant se doit non seulement de maintenir son style de vie faits d'interdits mais aussi d'éviter d'autres actions qui le fragiliser. Abega Martin ne manquera pas de dire à ce propos que : « *les candidats devaient se défaire de tout rapport avec les femmes d'au moins cinq jours avant le début du rituel parce les femmes sont porteuses de malchance.* » (Entretien du 27 / 02 / 2022 à Ntom Lebel). Les interdits alimentaires sont en ce moment assurés à ne pas les enfreindre. Les néophytes sont généralement mis à l'écart ceci dans le but de les coupés des regards et particulièrement de ceux des personnes mal intentionnées. Bien plus, le conditionnement a aussi comme objectif d'évader les candidats, de les déstresser par ce que pour d'aucun il constitue une pression déstabilisante pour le candidat.

Les ritualistes aussi ont besoin d'une phase préliminaire de préparation. Dans cette phase et en fonction du statut du ritualiste il est nécessaire de s'abstenir d'un certain nombre de chose. Dans cet ordre nous avons les rapports sexuels, l'usage de son pouvoir ivou.

IV.4.2. Interactions Rituelles

Bon nombres d'actions sont observés durant l'initiation parmi lesquelles : la palabre, la mise en scène de la parole, le pouvoir mis en jeu, la mort rituelle, les chants et danses.

IV.4.2.1. Palabre et la Parole

Nous avons choisi de différencier la palabre, assise visant à mettre en action la parole et la parole qui résume entre autre le code, le canal et le contenu corconstanciellemeent adaptée suivant la portée. Chacun donne du sens à l'autre ; une palabre sans parole n'en ait pas une et parole sans l'aval d'une palabre peut être vide et sans effet.

En effet nous dit Mumpini Ongom (1985-3-9)

La palabre est une structure sociale et culturelle. Tout conflit, tout problème, tout évènement heureux ou malheureux, toute décision importante, bref tout ce qui regarde la vie de la communauté ou de l'un de ses membres appelle la tenue de la palabre quel que soit son objet. Elle comporte toujours cinq étapes, 1. la convocation et le rassemblement du peuple au tour du conseil des anciens, 2. L'exposée du motif de ce rassemblement, 3. Le temps de l'expression libre de ses participants, 4. La délibération en conseil restreint et la communication publique de la décision finale, 5. Le repas sacrificiel, l'expression de la joie et de la communion. La palabre africaine se fonde sur cette sagesse des anciens ainsi exprimée : « osoe onga kodobo, amu onga wulu étam » (le fleuve a eu des méandres parce qu'il marchait seul). Les problèmes du clan concernent tous ses membres. La participation de chacun aux décisions et aux échanges s'avère donc nécessaire. Accepter la convocation, c'est dire non à la violence, au mal sous toutes ses formes, c'est rechercher le bien. Par ailleurs, la palabre elle-même exerce un attrait sur un peuple en quête de sagesse et pour lequel la parole est une valeur. Elle constitue justement un des lieux privilégiés d'enseignement de cette sagesse et de l'art oratoire pahouin.

Ainsi dit, la parole est force puise sa légitimité de la palabre. Elle est donc celle que le ritualiste profère contre le mal ou celle que déclare le malade de couper tous liens avec le mal. Elle est la volonté commune qui s'échappe du discours de ses membres.

En outre, la parole est le canal par lequel se déroule l'initiation, et sert d'interface entre le monde des vivants et celui des devins. Elle peut être audible ou non. Elle est au centre des interactions entre les différents acteurs et est utilisée pour différents usages. Elle permet d'interroger, d'expliquer, de dire les phénomènes. La parole dans le rituel est donc une action chargée de sens, d'intentionnalité et même de pouvoir. Mieux, elle influence le déroulement

du rituel et le moteur de l'initiation. Elle s'opérationnalise au travers des mots, des gestes, des silences, mais orienté à forte portée symbolique et institutionnalisante. Cette parole chargée est ce dont le ritualiste prononce sur l'individu en terme de prière ou d'injonction ou alors sur les plantes ou les animaux qu'il emploie en sacrifice. La parole apparaît porteuse de pouvoir ou alors déclencheur de pouvoir, elle est ce que Mayi Matip appelle « *le pouvoir de la parole et la parole de pouvoir* ». Elle est donc faite pour attirer les grâces, éloigner les malheurs annihiler les paroles mal intentionnées, elle restaure l'ordre, conjure les malheurs.

La parole dans le rite est « *audible, sentie et vue* ». Certes elle est audible parce que le ritualiste profère des paroles perceptibles par les sens. Elles sont sous forme de prière, de bénédiction, d'injonction de questionnement et de réponse, de chant. Elle est l'expression du ressenti individuel. Cependant, elle ne relève toujours pas d'une interprétation nécessitant une capacité spécifique. La parole peut aussi être sentie et vue mais celle-ci d'une autre dimension allant au-delà de la simple expression de ses sens et perceptions mais, relève d'une capacité et aptitude dotée aux ritualistes lors de leurs initiations.

IV.4.2.2. Pouvoir mis en jeu

Les éléments de pouvoir mis en jeu durant le rite font état d'une approche particulière au *mbón*. Il est ajonction des procédés et éléments de pouvoir et dotation du pouvoir sous toutes ses formes. À cet effet, La finalité de l'initiation nous disait déjà Mkombo Leonie est la transmission du pouvoir :

Quand tu vois tous ces éléments utilisés, qu'il s'agit des feuilles ou tout autre chose qu'on aura choisi, tout cela la finalité est de te préparer à recevoir des forces, parfois on te donne même l'ivou ; et cet ivou la si on ne t'a pas préparé tu ne pourras pas supporter, et tout comme moi tu connais que ceux qui ont l'ivou ne sont pas comme toi ni moi. (Entretien du 12 / 03 / 2021 à Nkol ngon-Ngoya).

Le pouvoir prend donc en compte des éléments matériels reconnus dans la nature comme des canaux ou des facilitateurs de domiciliation du pouvoir. Ces éléments proviennent à la fois du règne animal et végétal. Le pouvoir est mis en jeu dans le choix des espaces en lien avec le sacré (tombe d'un ancêtre, arbre mythique, forêt). Ces lieux domicilient le sacré et confèrent donc à l'initiation un corps de sens habilitant les officiants à user ou à actualiser leur potentiel. En d'autres termes, ils sont des sources et des canaux facilitants certaines actions en liens avec le pouvoir.

En plus, le rituel procède à une imbrication de différentes actions, les unes étant des formulations et les autres un conditionnement. Notons aussi que les occurrences ou la durée des actions et le nombre dans le choix des ingrédients, ne sont pas fortuite ; ils sont une inscription dans la conception bété du pouvoir. À titre d'exemple, la répétition numérale des chiffres 9 pour certains et 18 pour d'autres, indique la durée de l'épisode initiatique. Ils regroupent aussi des données de temps et de nombre dans le choix des ingrédients, dans la fréquence des actions, la durée de l'épisode initiatique (18 jours) et nous convoient à une appréciation numérale de ces mages de temps et de nombre auxquelles s'insère l'initiation.

Abouna Paul (2017) démontrait déjà la nécessité de prendre en compte les données chiffrées à la même hauteur que les concepts parce que porteuses autant que les concepts du savoir culturelle enfuie dans leur occurrence et leurs inscriptions sur la durée. En effet nous dit Abouna Paul (2017 : 206) « *la nature horizontale des chiffres, leur progression unidirectionnelle vers 9 et la prépondérance de ce dernier chiffre rappellent les récits étiologiques de la création du monde dans les négro-cultures.* ». Et à Philippe Laburthe-Tolra (1985-42) d'ajouter que « *dans tout système numérique clos, il existe un nombre symbolique pour désigner l'infini* » ; mieux encore « *le « neuf » intervient dès qu'il y a volonté d'accéder à la plénitude, de viser l'absolu, dans une perspective magique ou religieuse ; il évoque la totalité.* ».

Le *mbón* par ailleurs ne déroge pas à la règle du 9 comme expression du rapport à la création, à l'absolu.

IV.4.2.3. Mort rituelle

Plusieurs actions sont observées dans le déroulé de l'initiation s'apparente à une mort pour une renaissance. L'initiation à laquelle sont soumis les novices est pour la plupart une mise en cause par des motifs de désordre, de trouble de l'ordre social et même cosmique qui pour le rétablir procède d'une nouvelle renaissance de la société toute entière. Durant le rite il est de jeux de procédé donc à une mort symbolique de ou des individus porteurs de mal. La mort dans le rituel devient donc une mort purificatoire. Elle s'effectue par des sacrifices d'animaux principalement (chèvre) dont la relation avec l'homme n'est pas assez révélée. Bodo Joseph s'est lancé à une analyse que nous ne manquerons pas de porter notre intérêt :

Dans le temps nos papas ont toujours eu à utiliser la chèvre en sacrifice et quelques fois le coq ! Voilà ce que j'ai toujours vu ! On choisit toujours les animaux très proches de l'homme et dont le flux d'énergie est semblable à

celui de l'humain, mais sauf le porc ou le bœuf que je n'ai jamais vu !
(Entretien du 22 / 06 / 2021 à Tala).

La mort devient donc un passage, une étape à braver. Bien qu'elle soit symbolique et exprimée sur d'autres corps, elle exige l'immolation d'un corps avec écoulement de sang, symbole de vie. La mort peut encore être, une expérience que le protagoniste vit et qui requiert de lui sa propre rémanence par le biais de ses efforts de survie. Le passage souterrain dans le mbón est un exemple assez illustratif que note Menouga Ambassa : « *Dans ce trou souterrain, on dirait que tu es dans une tombe ! Là, il ne fait que de l'obscurité, quand tu es dans cette fosse, on t'oublie d'abord pour plusieurs jours parce que pas sur de ressortir* » (Entretien du 25 / 04 / 2021 à Evodoula).

IV.4.2.4. Contraintes physiques

Il arrive qu'au cours de l'initiation qu'on fasse usage de torture physique. Il peut s'agir des privations de liberté de repas ou d'une bastonnade à proprement parler. La violence n'est pas un élément anodin elle est faite d'une intentionnalité et dont le sens ne saurait se comprendre hors de son contexte d'exécution.

Dans le rite *mbón* la violence entre dans le cadre de l'endurance. La bastonnade et autres sont donc des tortures visant à intégrer dans la conception de la vie des jeunes garçons la réalité de la violence, de la dureté des épreuves qui peuvent dans certains cas se traduire en de véritables combats. Le *mbón* prépare donc les initiés à être combatif, endurant et résistant face aux douleurs physiques ou aux privations. C'est un conditionnement corporel agissant comme des blindages, un entraînement à d'éventuelles souffrances. Les supplices sont donc de l'ordre du renforcement de la force vitale. Elles s'expriment sur le plan psychologique et même physique incorporant les réalités de difficulté, de tourment, de souffrance, en un mot le mal qui s'opposerait au bien.

IV.4.2.5. Chants et Danses

Le rituel *mbón* est accompagné de chants et de danses qui laissent voir une atmosphère festive. Toutefois ces chants et danses dans la même circonstance ont tout un autre intérêt. On peut ainsi relever qu'au cours du cérémonial, ils n'interviennent pas à n'importe quel moment et ne sont pas un impératif entré dans l'organigramme du rituel. Aussi, Ils peuvent survenir d'une manière inattendue et traduire le degré de satisfaction de l'assistance. On pourra entendre par exemple des cris de joie, des youyous, des chansonnettes accompagnées de

quelques pas de danses. Il arrive bien souvent d'observer dans le déroulé de véritable séance de chant et danse invitant toute l'assemblée à s'y joindre.

Pour aller plus loin dans l'analyse, le chant et la danse sont aperçus comme une prière chantée pendant laquelle se déclinent les intentions du rituel. Le chant devient donc l'occasion pour étaler ses vœux, attirer sur soi et son entourage les faveurs de celui vers qui est orienté la prière. On ne chante donc pas uniquement pour le simple plaisir, on ne chante pas n'importe quoi et à n'importe quel moment. Tel un culte liturgique le chant et la danse s'organise selon les nécessités. On aura donc des chants et des danses relevant de la profanité et ceux de la sacralité.

IV.4.2.5.1. « Miken mibón »

Le *minken* est un instrument de communication fait de fer forgé et *mibón* pluriel de *mbón*. Le *minken mibón* est la danse des initiés. Chanté et dansé à la fin du rituel et au sortir de la brousse. Il est exécuté uniquement par les initiés. Il traduit l'enthousiasme et signe de victoire de la vie sur la mort du bien sur le mal, de l'ensemble sur l'unique. Il est le symbole de la dont glorification du lien social source de tout épanouissement. Dans un rythme cadencé, ils dansent synchronisé tout en chantant. Martin Abega grand danseur et initié raconte :

C'est un instrument soit pour appeler soit pour communiquer. Si une personne se trouvait à une distance lointaine ; comme vous êtes venue la et que vous m'avez absenté, je laisse les baguettes là et avec mon ndan, mon hymne, vous tapez en disant : un tel, je suis déjà là, tu m'as laissé rendez-vous, je suis déjà là, nous sommes déjà dans ta concession. (Entretien du 27 / 02 / 2022).

Dans d'autres situations, comme la sortie des initiés, le *minkeng* était utilisé comme instrument de musique et avait une fonction festive, de manifestation d'un moment de réjouissance de célébration. Martin Abega d'ajouter :

*Coté manifestation, le noir a utilisé cela pour se réjouir, la fin des récoltes, la fin de l'année ou n'importe quelle fête que ce soit. Parfois on pouvait circoncire, on rassemblait beaucoup de gens et pendant cette cérémonie on tape le *minkeng* pour exprimer la joie d'être transformé en homme. Dans le temps, quand on préparait la guerre, parce qu'il y a en avait des guerres inter-claniques, (...) quand on gagnait une guerre on tapait le *minkeng* en signe de victoire du groupe. (Entretien du 27 / 02 / 2022).*

En outre, les paroles chantées et dansées, seraient inspirées d'un oiseau de la forêt du nom de *koudouk* et par imitation et suivant le jeu de son bec produit du son. À ce son fut joint des paroles qui selon Elogo Metomo traduirait la philosophie du groupe. Quelle appréciation pouvons-nous en faire ?

Nous retenons que le *mbón* se construit sur des bases diverses et variées qui caractérisent son implication sur le plan de l'influence ou de l'agir. Le *mbón* comme fondements culturelle du bien-être se conçoit ainsi en prenant en compte les rapports entre individus et le groupe, entre l'individu et la tradition, entre le monde m des vivants et celui des morts ou des ancêtres, suivant le rite et la finalité convoitée. Le rituel s'organise sur des mobiles bien solides prenant en compte le niveau de conscience et d'engagement de ces participants. Le sens du rituel ne saurait donc tirer sa substance de ce rapport à lui, au groupe et au sacré.

CHAPITRE V : DÉTERMINANTS DU BIEN-ÊTRE

« MBÖHKI » CHEZ LES ETON

L'objectif de ce chapitre est de préciser la conception eton du bien-être. A coté de cela, il sied de mettre en valeur les conditions à remplir pour y parvenir. Ainsi, dans une approche exégétique, nous nous intéresserons d'abord au chant des initiés, ensuite, nous établirons le rapport du mbón au bien-être, enfin nous montrerons les raisons du déclin du *mbón* chez les Eton en précisant l'état actuel des choses.

V.1. CHANT DES INITIÉS : UNE APPROCHE MÉTAPHORIQUE DE LA FINALITÉ DU MBÓN

Le chant des initiés est celui qui accompagne la danse initiatique produit par le battement de l'instrument *minken* accompagné d'une mélodie que nous estimons judicieux de s'y attarder. En effet, rappelons tout d'abord les paroles des *minken* traduites par Elogo Metomo.

*Iih iih iki ouvrez vos oreilles je vais parler
Ouvrez bien vos oreilles car je vais être volubile
Je suis alors le frère du croqueur de pierre
Ils ont la nuit et moi le jour
Ils sont derrière la case et moi dans la cours
Ils tuent moi je ressuscite
Ils lancent les sors moi je soigne
Des noms, j'en ai reçu ; et des hommes, tu en découvriras
On m'appelle celui qui chatouille les gens
La haine de l'homme qui aime rire
Le regard du propriétaire
J'ai pris le nom de serviette des femmes ménopausées
Un jour elles essuient le visage un jour elles essuient aussi les fesses
Elles sont toujours en train d'ouvrir les marmites à la cuisine
Les jeunes filles et l'entrain au papotage
Si je parle qu'est-ce qui va m'arriver ?
Est-ce-que je vaux un homme de l'autre côté du lit
Oooh minken mimbon Elogo Poura
Le cou tient sa force des épaules
La femme de l'homme
La tige de plantain de son tuteur
Que je te dise les paroles des minken ?
Ne couche pas avec une petite fille
Les petites filles sont impolies
Les petites filles elles sont orgueilleuses
À elles le sommeil paisible et à toi l'insomnie
Elles laissent échapper le pet sans honte devant toi
Les Abam avaient organisé une palabre et
Ndeme Metila avait organisé une palabre à otoko et
Ndjana Mbani s'offusqua et poussa des sanglots
Un handicapé peut-il gagner un procès dit-il ?*

*Le handicap est-il à la bouche ?
Le handicap est plutôt au bras
Nken ken ken ken*

Nous examinerons toutes les paroles ou vers de ce chant afin de comprendre le sens qu'il véhicule.

V.1.1. Consentir de valeur chanté, intériorisé et à transmettre

De ce champ des initiés, découlent plusieurs valeurs dont nous decrypterons le sens caché et les sous-entendus. À l'aide de son *minken*, le batteur et chanteur fait usage de ce canal pour exprimer son attachement au groupe. Entre autres valeurs nous pouvons citer : la solidarité, l'auto-détermination, le bien, la dévotion sociale, l'intégrité, la tolérance, sympathie, le travail, l'effort, l'honneur, la solidarité, la responsabilité, la justice et l'humanité.

V.1.1.1. Auto-détermination : « Je suis alors le frère du croqueur de pierre »

Il découle de cette affirmation deux questions majeures : la première est de savoir si un humain peut croquer une pierre. Mieux comment le peut-il ? Comme réponse, à l'évidence non ! Cela ne relèverait pas de l'orthodoxie humaine et ne pourrait être attribué qu'à un esprit doté d'une force hors du commun.

La seconde question qui est presque la résultante de la première, est de savoir la représentation que l'on se fait de la pierre si l'on en transpose dans le vécu des humains ? La pierre représente quelque chose d'ardue, de difficile à déconstruire, à explorer, à broyer. Elle peut donc se rapporter aux difficultés de la vie, aux problèmes, aux maladies, aux situations d'impasse et d'inconfort. Dès lors, croquer la pierre reviendrait à affronter l'ensemble de difficultés et les vaincre. Mieux, il s'agit de les résoudre, de savoir les surmonter. Suivant ces perspectives, l'initié au *mbón* (que représente le *je*) peut révéler un individu aux aptitudes au-delà de l'entendement du non initié capable de braver toutes les difficultés qui s'opposeraient au bien-être.

V.1.1.2. Bien opposé au mal : « Ils ont la nuit et moi le jour ... Ils sont derrière la case et moi dans la cours »

Le bien que nous opposons au mal, est suivant la conception négro africaine à relever de ces deux variables : le jour et la nuit. Le jour est appréhendé comme étant le moment des bonnes œuvres parce qu'il n'est pas dissimulé, observable et apprécié de tous. Par contre, la nuit traduit le moment du secret, de l'œuvre cachée, à une portée réduite. Philippe Laburthe-

Tolra (1985 : 7) l'exprime ainsi qu'il suit : « *la nuit, alù, est pour les Beti le temps où l'on œuvre en secret, dérobé au regard d'autrui. C'est donc par excellence le temps ou le lieu symbolique de « l'œuvre au noir » des sorciers criminels* » nous dit Laburthe-Tolra (1985 :7). Prosaiquement, le jour duquel se représente le *ngos*, est celle qui s'oppose foncièrement à la nuit dissimulatrice de l'œuvre du mal, des pièges, des coups bas en gros la réalisation des « *fantasmes de la nuit* ».

Les expressions *derriere la case* et *dans la cours derriere* sont toutes aussi vehicules de sens representant les notions de bien et de mal. Le derriere est l'espace dissimulé, cachées et coupées du regard. Il n'est rien d'autre que le côté réservé à ce qu'on n'expose pas, parceque ne relevant pas du beau mais de l'affreux, ou soupçonneux. Par contre, la cours ou le devant, est tout le contraire. Elle s'apprehende à ce qui est présentable, l'exposable et le magnifiable. Être dans la cours c'est être du bon côté, celui de la justice, celui du visible, celui du bien. Telle est la position de l'initié au *mbón*.

V.1.1.3. Dévotion sociale : « *Ils tuent moi je ressuscite/ ils lancent moi j'enlève* »

Ce passage nous invite à reinterroger la conception de la mort et par ricochet celle de la vie. La mort la cessation de la vie sur terre. Mieux, l'on parle de mort quand le souffle de vie n'y est plus. Cette conception qui se veut une approche généralisée de la mort de semble pas s'alligner à la vision beti de la mort encore moins de la vie. Selon les Beti, tuer c'est aussi ôter la vie, ceci suivant les considerations diverses. Se concidere mort celui ou celle qui d'une manière ou d'une autre a perdu la raison de vivre, ou alors quand un individu ou un groupe est coupé de ses moyens. Pour cause, nous pouvons faire allusion aux maladies graves sans espoir de vie, un accident grave ou une limitation de ses possibilités. Dans les faits, l'on relevera des situations de désarroi, lorsque quelqu'un a été l'objet d'un festin cannibaliste dans le monde de la nuit, en gros, lorsque la joie de vivre n'y est plus. Ressusciter serait donc rétablir cette vie, transformer le désespoir en espoir, la tristesse en joie de vivre. C'est passer de la maladie à la guérison, la santé au bien-être, la stérilité à l'enfantement, du manque à l'abondance. Les variables lancer et jeter pourraient dans le même ordre d'idées traduire pour l'un l'acte de jeter un sort, une maladie ou faire blocage et pour l'autre l'exercice de resoption du sort jeté.

V.1.1.4. Tolérance, Sympathie et Considération

Les valeurs de tolérance, de sympathie ou de considération sont traduit dans le passage ci après : « *On m'appelle celui qui chatouille les gens ; la haine de l'homme qui aime rire ; le regard du propriétaire* »

Selon le dictionnaire Larousse, « Chatouiller » signifie « *produire des attouchements légers et répétés, une excitation de la peau ou des muscles, parfois agréable, parfois irritante, qui peut s'accompagner d'un rire convulsif* ». Deux expressions retiennent notre attention dans cette définition car elles contiennent toutes le sens que nous recherchons : il s'agit de « *attouchements légers* » et « *parfois agréable et parfois irritante* ». Ces groupes de mots contiennent tous le sens du mot chatouiller. Ainsi, chatouiller c'est donner du sourire, de la satisfaction, de la confiance ou de l'intérêt ; oui, si l'on s'en tient à parfois agréable. Cependant que traduit l'expression « *parfois irritante* » ? En fait, irriter peut induire l'idée de ce qui rend nerveux, de ce qui désole et contrarie ; Ce qui interpelle, réprimande, conseille, remet en cause et averti. Le groupe de mot « *attouchements légers* » évoque par conséquent la manière de le faire. Qu'on y va de l'agréable ou de l'irritable, cela se fait de manière non frustrante, sous un ton jovial, familial, tempéré. Chatouiller c'est donc dénoncer sans heurter les concernés.

Aimer rire va dans le sens de la jovialité, de la tolérance. Aime donc rire celui qui est simpliste, qui blâme sans toutefois heurter, puni pas au premier égarement. Conséquemment, quand ce sourire se transforme en colère ou en contrariété, cela se justifie en par les actes posés à répétitions au point d'en être débordants, abusifs, récidivistes, persistants. Alors, le rire cède la place à la haine suivant la même intensité et peut-être plus. En un mot, elle consiste à un redressement ou à une remise à l'ordre rigoureuse et justifié.

Le regard du propriétaire, la première question est de savoir comment est ce regard ? Ce regard est à l'endroit de qui ou quoi ? De quoi se sent-il propriétaire ? Lorsqu'on sait qu'on est propriétaire d'une maison, d'un champ, d'une voiture, d'une femme, d'un enfant, d'une famille ou d'un village dans le sens de responsable, ce regard se doit d'être attentionné, maternel, vigilant, éveillé, averti, dissuasif, protecteur, veillant, encadrant. Tel est celui de l'initié à l'égard de la communauté dans laquelle il vit et dont il se réclame propriétaire et responsable.

V.1.1.5. Intégrité et Acceptation de tous

En s'intéressant au passage suivant « *J'ai pris le nom de serviette des femmes ménopausées / un jour elles essuient le visage, un jour elles essuient les fesses* », il est évident

de constaté que le chant des initiés prône une intégrité contribuant à accepter tous le monde quelque soit son statut.

En effet, la femme ménopausée est celle qui ne voit plus la lune. Son cycle menstruel ayant pris fin, elle peut désormais dormir sous son oreiller sans crainte de laisser passer des écoulements et sécrétions vaginales. Contrairement à la jeune fille, la femme ménopausée est plus zène, elle ne prend aucune précaution (serviettes de récupération) ; le choix des couleurs est même de préférence pour la toilettes intime de ses parties basses. Elle peut donc se nettoyer avec commodité, et en profondeur de ses orifices sans crainte d'en ressortir toute trempée de sang. C'est donc cette image que semble nous transmettre ce passage de : *je suis la serviette des femmes ménopausées*. Par ailleurs, l'auteur précise encore, un jour elles essuient le visage un jour elles essuient les fesses.

Les fesses de manière connotée représentent l'orifice arrière de l'être humain duquel s'échappent les déchets alimentaires sous forme de scelles. Ce faisant, nul besoin de préciser la sensation gênante au simple contact avec l'odorat. Ce déversoir n'est donc pas objet à beaucoup de familiarité en termes de soins, si oui, dispose d'un système d'arrangement à lui. Essuyer ou être serviette à essuyer le devant (vagin qui demande beaucoup de délicatesse et de considération) et le derrière (anus) peut donc se concevoir comme une mission à double envolées. Dans un premier sens c'est s'intéresser au merveilleux représenter dans une transposition à la vie active à celui qui progresse, obéit, respecte, pardonne, aide du point de vue social. Le deuxième moment s'attarde sur le désagréable, le stable, l'improductivité, l'amorphe, le régressif, le contagieux, le paresseux, le dubitatif, l'insoucieux... dont la représentation est le postérieur. Le *mbón* donne donc aux initiés cette acceptation à porter leur dévolu non pas seulement sur les bons grains mais aussi sur les égarés.

V.1.1.6. Travail, Effort et Honneur

Nous nous intéresserons à expliquer le passage ci après : « *Elles sont toujours en train d'ouvrir les marmites à la cuisine/ les jeunes filles et l'enclin au papotage ; si je parle qu'est-ce qui va m'arriver ? / Est-ce que je vau un homme de l'autre côté du lit ?* » Ce passage sonne comme une interpellation, un cri d'assurance vis-à-vis de sa personne et un rappel de sa position sur le plan des bénéfices de la vie. Il dénonce, tout en réaffirmant son engagement et son infaillibilité sous un ton sarcastique et désintéressé : si je parle qu'est-ce qui va m'arriver ? L'homme de l'autre côté du lit n'est que celui qui bénéficie d'un doux repos au prêt d'une femme, mais dans une position d'inconfort sur le plan de la conception anthropologique de la chambre à coucher chez les Béti. Selon les Beti, l'homme dort en avant

et la femme à l'arrière. De l'autre côté du lit sous-entend le côté pas habituel et qui met de ce fait la femme en avant. Suivant cette position la femme prend la place de protectrice, de chef, or dans l'organisation traditionnelle beti en général et eton en particulier, c'est la femme qui supplée l'homme. Cette position décriée, n'est pas recommandée pour un initié ou pour un homme. Cette situation se ramène en quelques sortes à la conception de l'homme *ntobo*. Un homme vivant au dépend de son épouse et selon ses exigences. Il n'est donc plus homme parce qu'il aurait cédé ces attributs et sa masculinité au profit des privilèges et des facilités déshonorantes pour la gente masculine.

V.1.1.7. Solidarité : « *Le cou tient sa force des épaules/ la femme de l'homme / la force de la tige de plantain de son tuteur* »

La solidarité est l'élément central évoqué dans cette suite. La force du cou, soutenu de ces épaules et sans lesquelles il serait fragilisé. La force de la femme de son conjoint et la métaphore de la tige de Plantain soutenue par son tuteur. Il s'agit concrètement d'une interpellation à la vie de groupe, à l'entraide, et au soutien mutuel si lorsqu'on aspire à non seulement à plus de force, mais de bonne vie.

V.1.1.8. Désirs et plaisirs versus pudeur et responsabilité sociale

Citons : « *Ne couches pas avec une petite fille / les petites filles sont orgueilleuses/ à elles le sommeil à toi l'insomnie. Elles laissent échapper le pèt sans honte devant toi* ». Ce passage est une invitation à la dignité. On doit être jaloux de soi-même et de ce fait, marqué d'une déontologie sans pareil. Ne pas avoir des rapports avec des petites filles, est simplement une invitation à la retenue, au respect de soi et de ceux qui sont fragiles, naïfs, inconscients. Pour faire bref, disons qu'il ne faut pas faire usage de sa position sociale pour abuser de son semblable. Les initiés marqués du *je*, mais qui dans un sens plus large représentent la communauté, sont tenus d'encadrer et non de détourner. Il leur est interdit de pervertir, ou d'encourager la déperdition sans relâche. Mieux un vagabondage sexuel sans contrôle ou une vie de débauche qui gangrènerait la société. A quoi s'attendons-nous si ceux qui sont pris expressément pour des repères ou des modèles, se transforment en des séducteurs effrénés avec comme seul et unique but la vente des plaisirs et des services sexuels à la jeune génération. Le modèle en terme de normes morales deviendra de ce fait le modèle en terme de normalisation des rapports sexuels entre lui et cette jeunesse, parce que toute ouïe en tout état de cause reste modèle tout de même susceptible d'influencer les choix. A quoi donc s'attendre dans ce cas de figure, juste de l'orgueil et la mise à découvert de ces rapports antisociaux.

En outre, du moment où il existe des relations non recommandées entre individus, il est possible d'avoir des débordements de comportement de l'un vis-à-vis de l'autre. L'orgueil souligné dans le passage traduit à suffisance cette atmosphère. La nudité mis réciproquement à découvert peut ouvrir le flanc à ces rapports pernicieux, dissimulés et honteux. L'odeur pourrait donc s'échapper. Cette odeur que nous assimilons ici à cet état anormal des rapports. C'est donc tout naturellement que les jeunes filles, laisseront donc échapper le pet devant l'homme. Elles ne se reprochent de rien, toute naïve, elles se targueront d'avoir été l'« *heureuse élue* », la privilégié, la bénéficiaire.

Ce passage comme nous l'avons dit plus haut se veut rappel d'une valeur morale. Elle est celle qui invite encore les aînés à faire preuve de retenue et de dignité. C'est aussi une invitation au respect entre cadets et aînés. Dans la même lancée, il prescrit une rectitude morale sans pareille et une mise en garde face aux séductions de la vie.

V.1.1.9. Justice et Humanité : « *Les Abam avaient organisé une palabre et Ndeme Metila avait organisé une palabre à Otoko* »

Il est évident de constater l'occurrence du mot *Palabre*. Ce passage, qui nous intéresse à plus d'un titre, met en évidence les différentes conceptions du vocable « *palabre* ». Suivant les trois occurrences, le mot palabre change de signification et nous expose à tout une autre réalité. En nous référant au dictionnaire Larousse, nous en avons pu relever trois différentes :

- « *Échange oral, discussion ou conversation d'une durée considérée comme interminable entre deux ou plusieurs personnes ; synonyme de papotage, discussion, en Anglais : endless discussion* ».
- « *Un procès en Afrique devant un tribunal coutumier*
- « *Assemblée ou réunion en Afrique où les membres d'une communauté discutent, font circuler des infos et prennent des décisions* »

La première définition dévoile l'idée d'une discussion qui peut être vide de sens, sans intérêt, dérisoire ou qui ne sert à rien. C'est un échange non organisé de mots heurtants s'apparentant à une dispute ou aux chamailleries avec pour seul objectif l'atteinte de son alter ego, lequel est considéré comme un adversaire. Bref on parlera d'une discussion interminable et oiseuse.

La deuxième quant à elle, relève du cadre juridique. C'est un procès que les Eton appréhendent sous le vocable d'*èvo*. Nanga Mvogo (octobre 2015 : 3) soulignait déjà, parlant du procès ou de l'*èvo*, que : « *en général, tous les procès (mevo) revêtent une configuration*

tripartite à travers laquelle l'accusateur et l'accusé sont arbitrés par un juge tsig ntol. Il s'agit donc pour ce dernier de trancher à tort ou à raison, à la faveur d'une partie, et surtout dans une dynamique de compensation et de réconciliation. ».

Par contre la troisième, correspond à ce que nous avons évoqué plus haut dans le cadre du *mbón* établissant une palabre pré-rituel, une réunion de concertation entre les anciens (généralement les hommes « *nya moro* »). En quoi la déclinaison des trois sens du vocable constituerait un véhicule de savoir ?

Pour comprendre la palabre au travers son aboutissement dans le contexte du chant, il faut certainement interroger sa suite, laquelle serait à l'évidence logique : « *un handicapé peut-il gagner un procès ? Le handicap est-il à la bouche ? Le handicap est plutôt au bras.* » Les deux premières questions sont intimement liées ; la deuxième étant la résultante de la première. Seulement, la première question est alors que la seconde est rhétorique dans la mesure où elle s'apparente à une interrogation qui n'attend pas forcément de réponse. En fait, elle permet d'éveiller la curiosité, le débat. Quand à la dernière phrase, elle veut affirmation suivant le débat posé en sus. Cependant, comment établir le lien avec le vocable palabre ?

L'handicapé peut-il gagné un procès ? (Procès qui équivaut à palabre dans le contexte africain) On dira oui si l'on prend en compte l'affirmation selon laquelle le handicap est plutôt au bras. De ce fait, le procès mettra en relief les accusés et les accusateurs. Il s'agira d'établir les preuves d'infraction ou non visant à établir la culpabilité des uns ou des autres. Tant que le mental jouit de toute sa lucidité et de son état de conscience, l'handicapé peut autant perdre que gagner un procès. Ainsi donc, l'handicapé peut effectivement gagner un procès.

Le handicap est-il à la bouche ? Cette interrogation nous conduit à s'intéresser dans un sens à la classification des handicaps et dans un autre sens la conception du handicap bucale. Le handicap à la bouche est à classer ici dans la catégorie du handicap mental pour la raison qui suit. Le handicap à la bouche à l'analyse n'est pas physique parce que « *la bouche* » traduit ici l'art oratoire, le savoir discourir et communiquer. Elle devient donc handicap quand elle nuit à l'ordre, à la paix ; quand la parole est utilisée à des fins contre-productives, futiles. La bouche, pour sa part, devient handicap quand la parole qu'elle laisse échapper est décousue dans la forme et dans le fond : « *c'est parler n'importe comment* » (Mbonji Edjenguèlè 2000). Peut donc être qualifié d'handicapé celui dont le langage est qualifié d'*ekokobo* (parler interminablement) que nous opposons à « *Belobolobo : ceux qui parlent n'importe comment, ceux qui parlent des langues incompréhensibles, comme s'ils avaient de l'eau dans la bouche.* ». Il en résulte que l'handicap évoqué ici ne relève pas d'un

manque de maîtrise d'une langue. Notons néanmoins que ces deux formes de handicap (moteur et mental) n'influent en rien sur l'établissement de la justice. Mais pourquoi une mise en évidence de « la palabre » et du « handicap » ? C'est que celle-ci remet simplement les thèmes de justice et d'humanité. Elle nous enseigne qu'au détriment de nos capacités, de nos avoirs, l'humanité doit primer sur les avoirs, et la justice sur les faits ; la vérité guidée par les valeurs et normes morales du groupe.

En conclusion, le chant des minken est l'exaltation de la gloire du groupe tout entier qui, jubilant de son triomphe sur le désordre et le mal a su ériger des normes et des valeurs. Du haut de leurs façonnages, les initiés incarnent les valeurs sociales du groupe et leur mission serait de les appliquer et les faire appliquer afin de maintenir le bien-être groupal. D'où le cadrage en terme de quoi à faire et à ne pas faire.

V.1.2. Rapport *mbón* et bien-être

Les analyses précédentes (chapitre 4) nous ont permis de parcourir plus en détails les contours initiatiques du rite *mbón*. Dans cet exercice qui ressort les sens cachés et visibles que véhicule le *mbón*, il serait presque évident de résumer l'essentialité du cérémonial rituel en terme d'apport, du plus à gagner, de contribution ou de bénéfice. Dès lors, le rite apparaît comme forme conventionnelle d'expression. Victor Turner, citant Monica Wilson (1990 : 15), allant dans le même sens indique que :

Les rituels révèlent les valeurs à leur niveau le plus profond. (...) les hommes expriment dans le rituel ce qui les touche le plus et puisque la forme de l'expression est conventionnelle et obligatoire, ce sont des valeurs du groupe qui y sont révélées. Je vois dans l'étude du rituel la clé pour comprendre l'essence de la constitution des sociétés humaines.

Le *mbón* chez les Eton n'est pas en reste. De son étude, se dévoilent les valeurs constitutives du groupe, selon que certaines peuvent être considérées comme des accomplissements au sortir du rite et d'autres comme des commandements ou recommandations à y tenir au mérite de la prospérité, de la stabilité ou du développement de l'ensemble. Denis Jeffrey (2003 :45) précise corobore

D'une façon générale, le rite donne à vivre des symboles passablement codifiés par une culture qui ont du sens pour un individu ou une collectivité. Ils sont relatifs à des moments de vie qui rappellent aux hommes leur jardin intérieur, leur identité et leurs conduites vis-à-vis des forces qui les débordent. Le rite se répète au besoin et retrouve son efficacité dans une

logique symbolique fondée sur ce qu'elle rapporte en termes existentiels : apaisement, assurance, protection, paix de l'esprit, sécurisation, participation, libération, remémoration, purification intérieure, guérison, autorisation, passage, maîtrise de soi, transformation, différenciation, reconnaissance, identification, reliance, appartenance à un groupe, surplus d'énergie, enchantement, etc.

V.1.2.1. Mbón : entre renforcement du lien social et construction de la personnalité sociale

Rappelons tout d'abord qu'il ne peut avoir de *mbón* hors du groupe. Pour ce faire, il faut que celui-ci exprime le vœu. Pour le rendre effectif, il faudrait l'existence d'un lien social conscient entre ses membres, lesquels qui se déterminent par lui et se le réclament. De ce fait, le *mbón* pourra tirer tout son sens et son érection en tant que tel. Cette réalité révèle aussi la fragilité du groupe et l'unicité du groupe mis en branle. Le *mbón* devient donc un questionnement social dont les prémisses sont le malheur ou la disgrâce qui chapeaute la communauté. Par des actes antisociaux, l'unité est attaquée ; il y a dislocation d'une partie de l'ensemble. Le vivre ensemble est boiteux et semble être réduit à un vain mot dont la substance ne tient que de l'agencement de ces mots très évocateurs pourtant dénué de sens dans la pratique et dans sa transposition au fait réel. Comment « vivre » dans un monde où la vie en elle-même est relégué au second plan, où la vie peu à peu cède le flanc à la mort, où la vie n'est que rumination des aigreurs, des peines, des efforts sans rendements, de la douleur sans accompagnement ? Le regard crispé, car déconcerté ! Vivre « ensemble » ! Quel ensemble si la fraternité est trahie, si la solidarité rivalise avec les intérêts égoïstes ? Le *mbón* se présente dès lors comme l'exercice de renforcement du lien social souffle de vie. C'est à travers le rite *mbón* que se ravive la flamme ; la chaleur fraternelle, le regard martel de l'un vis-à-vis de l'autre ; que l'on reconnaît son tord et accepte d'en faire table rase au profit du collectif. La participation communautaire, les repas communiels, la palabre, l'aveu sont autant d'éléments qui rendent visible de prime à bord, la volonté du rite et l'engagement à la reconstruction du lien social.

En outre, au-delà du renforcement ou de la reconstruction du lien social, le rite *mbón* procède aussi de la construction de la personnalité sociale. Novice à double titre sur le plan de l'intégration réel dans la sphère privilégiée des prérogatives sociales et, novice sur l'axe de la connaissance des valeurs chez les Eton. Le *mbón* devient alors un enseignement, une phase d'imprégnation, d'intégration d'édification en « eton ». Une pédagogie d'éducation à la vie

sociale ; comment s'en tenir ? Qu'est ce qui est permis ? Inversement qu'est ce qui ne l'est pas ? Quelle considération faire de mon semblable ?

V.1.2.2. Mbón : de l'être au savoir être et faire

Le *mbón* est avant tout initiatique. De ce fait, participe de la formation des initiés, de leur remplissage et de leur apprentissage. C'est dans le *mbón* que se détermine le contenu à inculquer en termes d'aptitudes et de savoir-faire. À côté des qualités s'inscrivant dans le sillage de l'accomplissement personnel, figurent celles entendues comme des conduites à tenir. Autant elles sont valables pour les nouveaux initiés, autant elles s'appliquent à la communauté. Pour ce qui est des initiés, et en termes d'apprentissage, l'initiation au *mbón* s'aperçoit comme une orientation à un savoir-faire. Il est accompagnement vers le dévoilement des génies enfuis, les talents cachés des dons initiés. Par le *mbón*, des aptitudes entre autres, pour la chasse, la pêche, l'artisanat, la guérison, la musique, le pouvoir sont mis à découvert. Au sortir de là, chacun découvre son don et peut désormais en faire usage au profit de ses semblables. Abega Martin soulignait déjà cet état des choses en déclarant, au cours de notre entretien, que : « *dans la brousse on te donne un fardeau 'nted mbón' « le fardeau de l'initié » un sac, si tu as opté pour la guérison, ton sac est plein de matériel de guérison ; si tu as choisi d'être chasseur, on te donnait tout le nécessaire pour être un très grand chasseur... »* (Entretien du 27 / 02 / 2022 à Ntom lebel).

En plus de cette orientation, le *mbón* est aussi une période d'enseignement. Un enseignement au respect ; respect vis-à-vis des aînés, le respect de la chose d'autrui, respect de la personne humaine ou encore le respect de la chose sacrée. A la limite de leur pouvoir de guérison ou de leur savoir cynégétique, se situent l'humanité et le sacré ; et à Jaulin Robert (1999 :43) de dire : « *la valeur humaine est la valeur du jeu de vivre, elle conditionne la manipulation du reste.* » Ces deux points, résument le monde des vivants et celui des morts et constituent le fondement axiologique de la vie conçue et vécue chez les Eton. Sans l'homme, on ne parle de vie et sans le sacré, la vie est dénuée de sens. Aller à l'encontre c'est s'ériger en barrière à l'édification de la vie, c'est couper le sens de la vie à la vie. L'homme et les ancêtres constituent une totalité. L'un étant l'entame et l'autre le prolongement et dont l'aboutissement ne tient qu'à revigorer l'énergie vitale. Faire ombrage c'est s'opposer à la vie en tant que telle.

V.1.2.3. *Mbón* : le passage à la maturité

Le passage durant le rituel s'exprime comme un moment d'échellonnage. L'étape initiale, sans fonction sur le plan social, est celle des neophythes. Durant le rite, les candidats migrent vers un statut plus ancré dans la construction sociale. Ce passage s'appréhende à un procédé de maturation sociale. Maturation du point de vue des attitudes, des prérogatives, la position sociale et du rôle sur le plan communautaire. La maturité conçue comme acceptation sociale, dotation sociale d'un charisme relevant de l'accumulation des savoirs, de la maîtrise des rouages de l'interface culturelle. Accumulant des savoirs endogènes sous le prisme d'un acquis à transmettre. L'initié au *mbón* marqué du sceau de la maturité devient à la fois un repère, un conseiller et un modèle pour la jeune génération. Il maîtrise l'ordonnement social et peut parler par son savoir discourir, sa maîtrise des contours de la culture traditionnelle, au nom de l'ensemble. Il a connaissance des interdits, des exigences culturelles concernant par exemple la matrimonialité, la cérémonie funèbre, la naissance ou l'intégration sociale. Il a la responsabilité d'encadrer, de conseiller, de corriger, de redresser, de dénoncer, de mater de soutenir, de bénir, d'élever, d'introniser, de rabaisser, de punir et même de bannir si le besoin le demande. C'est alors un homme éclairé.

Par le *mbón*, l'initié est averti. Les initiés disposent désormais d'un sens aigu du discernement, de la patience et de la compréhension. Le *mbón* révèle les sens cachés, le double vu. La responsabilité tient au surpassement des désirs charnels, des pulsions, des positions déloyales, du faux. En un mot, gros être la référence en termes de mirage du groupe. Le texte des *minken* *mibón* le dit lorsqu'on y lit ce qui suit :

Ils ont la nuit et moi le jour
Ils sont derrière la case et moi dans la cours
Ils tuent moi je ressuscite
Ils lancent les sors moi je soigne
Des noms, j'en ai reçu et des hummes, tu en découvriras
On m'appelle celui qui chatouille les gens
La haine de l'homme qui aime rire
Le regard du propriétaire
J'ai pris le nom de serviette des femmes ménopausées
Un jour elles essuient le visage un jour elles essuient aussi les fesses
Elles sont toujours en train d'ouvrir les marmites à la cuisine
Les jeunes filles et l'entraîn au papotage
Si je parle qu'est ce qui va m'arriver ?
Est-ce que je vaux un homme de l'autre côté du lit
Ooh minken mimbon Elogo Pouda
Que je te dise les paroles des minken ?

*Ne couche pas avec une petite fille
 Les petites filles sont impolies
 Les petites filles elles sont orgueilleuses
 À elles le sommeil paisible et à toi l'insomnie*

V.1.2.4. Mbón : l'intrépidité dans l'humilité

L'initiation au *mbón* ne fut un exercice aisé du point de vue pratique. Au regard des différentes épreuves auxquelles sont soumis les candidats durant le rituel, ceux-ci doivent jouir des atouts tels que la force, le courage et l'endurance pour les braver. Par le sacrifice, le candidat endure la souffrance qui fera de lui plus tard un homme. Ayissi Mbessa ne dit-il pas que : « *la finalité du mbon était d'un, de voir si ton enfant est feroce, de deux, préparer ceux qui allaient en guerre et choisir ceux qui vont garder la tradition* ». (Entretien du à Elig-Ambassa). De la coupe des branches de palmier au puit souterrain en passant par l'arbre à fourmi, l'on se croit dans un réel parcours du combattant. Des efforts, de la force, de la résistance, l'acceptation de la souffrance font de l'initié au final un vrai « homme panthère », *zeuil i mod*. Fort, rigide et intrépide, il subit au mépris des malheurs sociaux qui accablent le groupe qui en son sens sont plus difficile à accepter. Ce n'est donc pas chose aisée quoique participant de la suite de valeurs à inculquer. L'initié par ces actes se forge de ces douleurs qu'il intériorise, se familiarise et au bout du compte deviennent banale, simplifiable, dominable. Tout comme le monde, la vie chez les Eton intègre la bipolarité des éléments constitutifs. Elle contient à la fois le chaud et le froid, le bien et le mal, le jour et la nuit, aussi cette dimension des choses. Au final, les efforts, la force et l'endurance font de l'initié un vrai homme.

En outre, la vie sans le *mbón* n'est faite que de plaisirs que traduisent l'enfance. Cette dualité tant recherchée ne semble pas se limiter à découvrir le goût amer des écorces, à affronter la densité des forêts pour les rendre viables, mais à vivre des atrocités les plus insoupçonnées donnant le goût d'une avant mort. Suivant cette logique, le puit souterrain traduit le besoin de transcender la mort, étape ultime (même si certains y voient une libération) de la souffrance pour atteindre la vie. La vraie vie est donc celle qui n'est plus à découverte ou surprise mais s'inscrit instinctivement dans la conscience en quête de bien-être. Toute cette atmosphère, infernal pour d'aucun, demeure acceptée, subit non pas parce qu'ils sont tenus de le faire mais, par simple humilité et parce qu'ils sont frappés de compassion.

V.1.2.5. *Mbón* : un état de santé physique parfait

L'initiation constitue non seulement une séance de cure d'apprentissage à la médication ethnique, mais aussi une immunisation aux maladies. Au cours du rituel, plusieurs actions sont à noter, car participant de la guérison du corps pour un état de santé qu'on qualifierait de parfait à entendre Ngah Awono Gertrude : « *Quand tu subissais le mbón c'était comme si on t'avait fait le « mebanga¹» ; tu pouvais y rester là, tu vieilles mais tu ne meurs pas, tu tombes même malade du genre à être incapable de se tenir debout sur soit, et tout le monde se dit que c'est la mort mais rien, tu ne meurs pas. Parceque qu'on t'a blindé durant l'initiation.* » (Entretien du 16/04/2021 à Essong).

Subir le *mbón* chez les Eton faisait des initiés l'incarnation du bien-être sur le plan physique parce qu'il est ablation des maladies, blindage corporel. Suivant les représentations, collectées ici et là, l'initié au *mbón* est à l'image d'un corps sain à l'abri de toute maladie, c'est un état de « bonne santé » et d'équilibre organique. Au travers de son initiation, au cours de laquelle il a été soumis à des pratiques curatives et préventives telles que des blindages, des bains purificateurs, des décoctions buvables et des renforcements physiques. L'initié se rapproche de cet état de bien-être physique et mental. C'est aussi durant l'initiation que l'on découvre les vertus thérapeutiques des essences et les procédés d'administration.

Bien plus, le blindage se fait par des scarifications ou le port de certains objets de protection qui éloignent les possibilités d'une éventuelle attaque extérieure. Par l'usage de plante et d'éléments indiqués à cet effet, le ritualiste blinde l'individu. Ce dispositif protège des éventuels attaques. Le blindage peut se faire par inhalation d'un produit, consommation d'un aliment ou alors après scarification on introduit des matières protectrices dans la chaire.

V.1.2.6. *Mbón* : une ouverture à la prospérité

Parler du *mbón* sans faire allusion à la prospérité semble véhiculer l'idée de tacitude, d'inchangeabilité, de stabilité de la communauté eton. Le *mbón* procède lui aussi à raviver, redynamiser, favoriser les possibilités d'une prospérité dans le sens du développement. La culture eton n'est pas de ce que Lévi-Strauss a qualifié de « *sociétés froides* », proches du zéro de température historique opposées aux « *sociétés chaudes* », doté d'une dimension historique. Cependant la prospérité ne se conçoit pas comme la rupture radicale à l'ancienneté mais redynamisation des acquis. Ayissi Mbessa embreillant la conception qu'il propose du bien-être évoque dévoile sa conception de la prospérité de manière sous-jacente :

¹ Nous préférons utiliser l'expression « mebannga » sans le traduire pour garder son sens exact. « mebannga » viendrait de « a bann » appuyer, bloquer, envouter. C'est donc une sorte de blocage ou de blindage.

« *La bonne vie c'est celui qui garde les interdits ! On croit que la bonne vie c'est celui qui mange toujours la viande, non ! Ce n'est pas tout le monde qui mange la viande qui est en bonne santé* » (Entretien du 21 / 06 / 2022 à Elig-Ambassa)

Cette position, peu expressive, s'oppose de celle soulignée par Biloa Atangana (2017) qui dit « *l'objectif recherché de ces pratiques antérieures ou actuelles est la protection, l'ascension sociale, la santé, le développement en terme d'acquisition des biens.* ». Par ailleurs il est à souligner que, l'on se peut parler de prospérité ou de développement si l'intérêt générale est relegué au second plan. Le développement ou l'acquisition des biens traduit dans ce sens un concept dénué de substances pour les Eton.

Toutefois, le *mbón* pour parvenir à la prospérité, procède d'une courtisasson des richesses et des biens pour le mieux-être de sa population. Il participe donc à l'amélioration des conditions de vie, par le développement des infrastructures nécessaires à l'épanouissement du collectif. La prospérité même si elle est ascension de l'initié, elle l'est d'abord au bénéfice du groupe. A la suite de ce constat, nous sommes tentés de s'intéresser au déclin du *mbón*. Si de nos jours, les traces de son passé traduisent une son integration profonde dans les habitudes, il nous est permis d'interroger ce qui constitue de nos jours un reel marquage historique.

V.2. DÉCLIN DU *MBÓN* ET SES SURVIVANCES

Il est indéniable, que le *mbón* fait partie de nos jours de ce qu'Eboussi Boulaga a qualifié de « *paradis perdu des aïeux* ». Non loin de sombrer dans une nostalgie veine et sans espoir, nous gardons le bénéfice qui est le notre. Cette étude s'apparente comme une « *mémoire vigilante* ». Mémoire parce que qu'au-delà de la découverte de ce qu'a été le *mbón* pour les Eton, elle constitue le creuset identificateur pour la nouvelle génération en terme de leçon à prendre et d'attitude à adopter vis-à-vis des intempéries qui ont secouées et continuent de secouer les sociétés. Elle est donc un appel à la vigilance, savoir prendre du recul et de la grandeur tout en émettant des choix louables au bénéfice de l'élévation de l'Afrique en général et du Cameroun en particulier. Ce passage n'est pas un procès mais, établit un questionnement, une analyse des rapports de forces et de la dynamique sociale à l'épreuve de l'évolution et de la modernité. Abega Martin soulignait de ce fait que : « *si nous perdons la danse, le peuple Eton et Menguissa ne vaut plus rien* » (Entretien du 27/02/2022 à Ntomb lebel).

V.2.1. Déclin du *mbón*

Il est très difficile de dater le déclin du rite *mbón* chez les Eton. Il est possible néanmoins de le situer ou l'associer à la période durant laquelle tous les grands rites et rituels beti ont été interdits. Sous l'égide des Allemands, ces rites ont été taxés de sataniques. Laburthe-Tolra (1985 :203) raconte à cet effet que : « À partir de 1907-1910, l'influence grandissante de Charles Atangana, pour qui la destruction du rite était urgente comme pour tous les autres jeunes évolués non-initiés, fut explicite et décisive : fort de l'exécution des vieux notables de Yaoundé (accusés de complot anti-allemand) - avril 1907 – il envoya des messagers annoncer partout, à la stupeur des vieillards, que le So devait finir. »

Fort de cela, le pays entama sa période sombre, dont les conséquences foisonnent encore et font état d'un vide au plan de la teneur culturelle. Dès lors nous nous attellerons à mettre en exègue les facteurs du déclin brusque du *mbón* chez les Eton.

V.2.1.1. Causes du déclin

On les regroupe en deux catégories suivant leurs origines : les causes externes et les causes internes.

V.2.1.1.1. Causes externes

Dans la liste des facteurs externes, nous pouvons relever les mouvements de colonisation, l'influence de l'église et l'instauration de la politique.

V.2.1.1.1.1. Mouvements de colonisation

La colonisation a été sans ambage l'un des principaux facteurs qui ont conduit l'Afrique toute entière dans cet état d'acculturation. L'histoire nous enseigne que la présence des européens en Afrique avait pour ambition la conquête de nouveaux espaces afin d'assurer leur expansion au besoin de gagner de nouveaux marchés et espaces. Cette ambition ne fut pas aisée, a pris du dessus sur l'innocence et la relative faiblesse des peuples africains. Dès leurs arrivées, ces européens usèrent de toutes formes de stratagèmes, diplomatiques ou non. Et dans cette ordre d'idée, ils établirent un rapprochement progressif avec ceux qui présidaient aux destinées de la communauté. Ils gagnèrent du terrain, de la crédibilité en contrepartie d'un échange inégalé ou sur des supposés dons pour la plupart puérils, mais qui attisaient tout de même la curiosité de nos chefs. Durant des mois, voire des années, ces étrangers, qui désormais faisaient partie des nôtres, se sont progressivement intéressés'intéressaient aux

réalités culturelles constitutives, du moins pour certains d'un réel frein à leur entreprise de baratine.

De l'hypocrisie à l'intégration, de l'intégration à la ruse, et de la ruse à la mise à découvert de leur ambition, les bourreaux des Africains ont su entirer profit en faisant usage de leurs forces et leurs faiblesses. De fait, une longue période de navigation à vue s'ensuit, laquelle s'étend à nos jours, au point où certains n'arrivent en s'en défaire au prétexte de la modernité. Pourtant, vouloir « *Aménager un territoire en faisant fi de l'identité des populations qu'y trouvent ou doivent s'y installer revient à le déménager, à l'expulser de lui-même, et, dans cette foulée, soit à le stériliser progressivement ou non, en arguant d'une mythologie technicienne et au nom, le plus souvent, de bénéfices à court termes, soit à en faire fuir les populations et à les transformer en prolétaires urbains, soit encore à vider ces populations de leur propre substance ; à introduire en elles un mélange d'hébétude et de rage, de violence.* » (Jaulin Robert, 2000 :43).

Comment donc s'en défaire si de nos jours cette ambition se prolonge prenant appui sur le crédit qu'a su se construire les églises importées avec en ligne de mire l'église catholique Romaine.

V.2.1.1.1.2. Influence de l'église

L'influence de l'église sur le déclin du *mbón* n'est pas trop éloignée de celle qu'a eu la colonisation encore qu'elle en faisait partie. Les églises, qui apparaissent de nos jours comme un legs, poursuivent leur influence sur la population eton. Ces religions exogènes, à l'instar du christianisme, de l'islam et du judaïsme ont eu pour effet de diaboliser des pratiques culturelles et proposer des services et facilités de prospérité, de guérison et de salut. De telles participations pour la plupart au désintéressement et au désenchantement des populations autochtones. Celles-ci trouvaient gain de cause face aux différentes personnes en passe aux problèmes qui échappaient à la prise en charge culturelle. Ces églises trouvèrent donc accès assez facile au prêt des populations animées par le besoin frustré d'accéder à la prospérité.

De nos jours encore, elles semblent plus présentes et constituent véritablement l'opium du peuple. Par les nouveaux mouvements religieux, les Eton se détachent de plus en plus de cette flamme espoir d'un réveil de conscience. Ces nouvelles églises prônent le réveil spirituel, traduisant pour la plupart l'espoir d'une prospérité matérielle. (Ludovic Lado, 2008.).

V.2.1.1.1.3. Influence de l'école

L'école au Cameroun est aussi vieille que l'arrivée des premiers étrangers dans ce pays, même si son installation s'est faite progressivement suivant le degré de considération que lui accordaient les populations locales. Elle prend réellement son envol concomitamment avec les mouvements de colonisation et constituait un réel moyen de domination. L'école devint alors un projet ambitieux fait de beaucoup d'intérêt pour l'avenir des européens au Cameroun. Des écoles (missionnaires comme publiques) furent créées sous l'égide des allemands, des anglais et des français, ceci par centaines accueillant de ce fait un nombre de plus en grand d'élèves. Le système éducatif était foncièrement basé sur les modèles occidentaux avec comme langue de base le français et l'anglais (excepté quelques-unes à Douala faites en langue locales). Emile Durkheim (1950) décrit cette dynamique d'instauration étrangère précisément par le biais de l'école. Il relève de ce fait que la fonction de l'école qu'est « *développer chez l'enfant un certain nombre d'états physiques, intellectuels et moraux que réclament de lui la société politique dans son ensemble et le milieu auquel il est particulièrement destiné* ».

Soulignons aussi que dans cette dynamique, il ambitionne aussi d'instaurer de nouveaux systèmes civilisationnels fondés sur la conception d'une société globale et étatique. Par conséquent les structures sociales existantes deviennent de véritable frein à l'implantation idéologique.

Au Cameroun comme partout ailleurs, elle ne s'est pas faite spontanément ou de manière aisée, même si la philosophie qui soutenait ce projet était noyée et proliférée dans la logique suivant laquelle « *celui qui a l'école a l'avenir* ». Levi-Straus (1961) déclare à ce propos que :

On commencera à remarquer que cette adhésion au genre de vie occidental, ou à certains de ces aspects, est loin d'être aussi spontanée que les Occidentaux aimeraient le croire. Elle résulte moins d'une décision libre que d'une absence de choix. La civilisation occidentale a établi ses soldats, ses comptoirs, ses plantations et ses missionnaires dans le monde entier ; elle est directement ou indirectement intervenue dans la vie des populations de couleur ; elle a bouleversé de fond en comble leur mode traditionnel d'existence, soit en imposant le sien soit en instaurant des conditions qui engendraient l'effondrement des cadres existants sans les remplacer par autre chose. Les peuples subjugués ou désorganisés ne pouvaient donc qu'accepter les solutions de remplacement qu'on leur offrait, ou, s'ils n'y étaient pas disposés, espérer s'en rapprocher suffisamment pour être en mesure de les combattre sur le même terrain. En l'absence de cette inégalité dans le rapport des forces, les sociétés ne se livrent pas avec une telle facilité.

Le pouvoir de l'école était donc accompagné d'un appui armé. Néanmoins, elle en a eu raison des cultures et traditions camerounaises, à l'instar des beti en général et eton en particulier. Les structures et systèmes qui furent jadis se sont convertis en musées dans l'esprit de quelques personnes. L'effet de l'école a été de lessiver les mémoires vives de la civilisation eton. De nos jours, elle continue de battre de pleines ailes au premier plan faisant des non scolarisés des analphabètes. Elle constitue aussi le cheval de bataille des hommes politiques, des organismes nationaux et internationaux or, l'analphabétisme culturel devient de plus en plus épidémique.

V.2.1.1.2. Causes internes

Les facteurs internes sont ceux qui découlent directement des défaillances inhérentes au système. Elles traduisent l'influence négative qu'auraient jouée ces failles au déclin du mbón. De ces facteurs, l'on peut citer : la violation des interdits, l'abandon des rôles par les gardiens de la tradition, l'hospitalité excessive

V.2.1.1.2.1. Violation des interdits

Un vent de liberté aurait soufflé sur la culture beti en générale et Eton en particulier. Liberté à l'égard des traditions liberté vis-à-vis du sacré. On serait entré dans une phase de désenchantement sans relâche, laquelle conduit à ce que nous nommons violation des interdits : Violation des espaces et lieux (lieux sacrés, forêt sacrée, arbre mythique, tombe ancêtre), violation des normes et règles sociales (respect des aînés, de la chose d'autrui, de la vie humaine), légitimation des tabou (tabou alimentaires, langagiers etc), violation de la connaissance (le secret initiatique et thérapeutique), violation de l'intégrité. Cette liste non exhaustive résume la largesse que se sont permis au fil du temps les membres du groupe. La consommation des viandes interdites au motif qu'elles furent un choix soutenu par des préférences égoïstes et gourmandes de la part des vieillards, est devenu un plat populaire duquel tout le monde se permet désormais d'en tirer morceau. De la mise à découvert du secret initiatique, en passant par la consommation des viandes interdites, la pratique du mbón est devenue un acte banal, vide de toute substance. Les heures de gloire qui jadis émanaient d'une simple annonce se sont dissipées. Plus d'intérêt, plus d'engouement, car le secret de l'initiation relève désormais du connu et du déjà vu. Il a perdu de sa sacralité. L'aîné n'est plus ce modèle d'antan, il a été érigé en rival, en concurrent. C'est pourquoi, le style langagier à son égard est désormais sans contrôle et peut friser le mépris, l'arrogance. Les individus qui faisaient offices de repère sont devenus des contre-repères. Cette réalité des aurait créé une

relation de cause à effet entre la déconsidération culturelle et le déclin croissant et définitif du *mbón*.

V.2.1.1.2.2. Déformations structurelles internes

La principale déformation est celle opérée sur le système politique des Eton. L'instauration de la chefferie traditionnelle, qualifiée d'auxiliaire de l'administration, a eu un effet de désordre et d'embrouille sur la pratique du *mbón*.

En effet avec l'avènement de la chefferie traditionnelle, le pouvoir décisionnel autrefois collégial, est remis à un individu qui a droit d'autorité sur l'ensemble. Ce dernier peut donc bâtir son autorité, entouré d'un conglomérat de personnes ne répondant qu'à ses aspirations. Le chef symbolise alors le pouvoir central. À côté de la palabre mettant en échange les hommes, il procède par un conseil très proche. C'est à lui que sont remises les responsabilités de gardiens de la tradition sans toutefois tenir compte de la titularité du pouvoir. À sa guise il pourra donner non pas toujours à qui de droit, mais par complaisance, par affinité. Cette situation aura donc conduit de fait, à un désengagement des véritables gardiens de la tradition et des symboles. La structuration sociale faisant désormais office de norme place le chef au-dessus des *nya moro*. Cet ordre n'aura donc pas permis de mieux organiser les séances d'initiations parce qu'il ne laissant plus l'occasion de palabrer librement et ouvertement. Cette palabre qui était aussi tribune de dénonciation a donc sombré dans une hypocrisie.

V.3. RÉSURGENCE DU MBÓN ?

Il est impossible de parler d'une résurgence du *mbón* en raison de sa non pratique dans l'un ou l'autre des arrondissements du département de la Lekie. Cependant, des traces de son existence subsistent encore, quoiqu'elles soient considérées comme des survivances. Elles constituent néanmoins une lueur d'espoir ; Celle d'une possible reconsidération adaptée aux besoins et au contexte actuel.

V.3.1. Survivances

En guise de survivances, le chant et la danse des initiés nous font encore l'honneur et la joie d'être comptés parmi le patrimoine immatériel Camerounais. À côté de cela, subsistent différents artefacts usuels dans le rite et quelques procédés thérapeutiques. Les *minken* sont tantôt représentés dans plusieurs circonstances festives locales, régionales voire même nationales. En exécutant les pas et le rythme, les danseurs créent une synchronie sans pareille. Lewosso les ayant approchés au Fenac à Bertoua me confia

Ils m'ont dit, quand ils dansent dans cette sorte de cercle, du regard extérieur c'est une danse simpliste comme toutes les autres. Pourtant c'est interdit d'approcher parce que relevant d'une autre dimension. Entre eux, c'est comme un vent qui souffle très fort et possible que tu sois emporté et même balancé très loin. A vu d'œil, on ne voit ni ne ressent ce vent. C'est ces pas coordonnés aux paroles et à la musique qui créé cette atmosphère coupée des sens. (Entretien à Monatélé).

Eu égard à cette apparition et considération données au *mbón*, il est évident que sur le plan national le mbon reste et demeure une richesse pour le patrimoine immatériel du Cameroun. Qu'il s'agit des instruments, des paroles ou de leur tenue d'apara, les danseurs et les pas de danse exécutés traduisent une impregnation traditionnelle de cet item culturel. Nous nous sommes amusés à cette exercice d'apprentissage qui nous a permis de capitaliser quelques frappés et paroles que nous croyons audible et sensible à l'oreille du point de vue de la redondance et de la musicalité.

V.3.2. Entraves du retour aux sources

Il est bien d'exprimer le vœu d'un retour aux sources, mais cela le serait davantage si l'on se donnait les moyens de la politique en considération des difficultés y afférentes. Le désir y ait, la conviction de sa nécessité s'invite aussi, mais comment y parvenir si les clés de la réalisation vont au-delà des attentes ; si la grandeur du besoin reste non mesurable en raison de l'immensité de la tâche ? Pour arriver au *mbón*, il faudrait prendre en compte et au préalable des paramètres souvent invendus, contraignants et complexes qui ne demanderaient pas l'effort solitaire, mais solidaire. La première tâche serait donc de convaincre, de persuader, de partager cette vision de la chose. C'est donc un projet de toute une vie, car il demande sacrifice, dévotion et détachement de soi. À l'image du candidat au rite, c'est clairement une invitation au sacrifice.

En outre, quand bien-même cette ambition essaie de gagner de la place, il se heurte à l'épineux problème des esprits malveillants animés par leur *evu*. Elle se sent de ce fait menacée, répulsée. Tout individu s'invitant à un séjour au village ou alors à la recherche de repère est exposé au risque frapper aux mauvaises portes. Les patriarches et matriarches sont nombreux qui souffrent du manque de relai à des fins de transmettre ces savoirs traditionnels. Abega Martin ne marquait-il pas déjà sa joie et l'intérêt qu'il porte à notre étude, quoique sous un ton plaintif. Plainte en raison du désintérêt qu'on les jeunes et membres de sa communauté, mais joie parce que la considération que nous avons fait sienne va au-delà de son carcan villageois. Face à ces difficultés, comment penser le problème du retour aux sources ?

Au terme de ce chapitre, fort est de constater que le bien-être /mbohki/ est déterminé par des attitudes, considérées comme des valeurs (l'auto-détermination, le bien, dévotion sociale, tolérance, sympathie, intégrité, travail effort, honneur, la solidarité, la responsabilité, la justice et l'humanité) qui sont véhiculées dans sa pratique et chantées en hymne par les initiés.

**CHAPITRE VI : ESSAI D'INTERPRÉTATION
ANTHROPOLOGIQUE**

Le chapitre développé précédemment nous a permis d'explorer quelques aspects majeurs du bien-être chez les Eton. De manière concrète, nous avons questionné les déterminants du bien-être chez les Eton inspirés du *mbón*. Dans ce chapitre nous nous prononcerons dans un exercice de production de sens à l'aide de notre cadre théorique élaboré autour de l'ethno-perspective, de l'épistémologie africaine et de l'Anthropologie dynamique. À cet effet, il sera constitué de trois parties majeures : l'Ethnanalyse du *mbón*, le Regard épistémique africain du *mbón* et le *Mbón* dans sa dynamique socio-culturelle.

VI.1. Ethnanalyse du /mbón/

Faire l'ethnanalyse du *mbón* revient à l'aborder suivant trois axes : la contextualité, la globalité ou l'holisticité et l'endosémie. La contextualité ramène le *mbón* dans les circonstances aussi bien spatio-temporelles que contextuelles possible de son institution. La globalité quant à elle, ressort la prise en charge totale par l'ensemble du groupe. L'endosémie cependant s'intéresse au sens de groupe communément partagé chez les Eton autour du *mbón*.

VI.1.1. Considérations contextuelles

Il serait presque inconcevable de parler du *mbón* en omettant délibérément de s'intéresser aux conditions environnementales de son institution. Celles-ci regroupent le cadre spatio-temporel et structural.

VI.1.1.1. Espace et le temps dans le /mbón/

L'espace et le temps sont deux modalités non négligeables dans la production de sens sur le *mbón*. Ils retracent l'environnement favorable à son institution et sa période et sont ce que Mbonji Edjenguèlè (2005 :22) considère comme « *Le lieu de production de l'institution culturelle, le moment historique qui la rythme, la géographie qui lui a servi de scène dans la mesure où elle a quelque influence sur la société en procès de création culturelle et d'effort d'adaptation à un biotope donné eu égard à son génie propre.* »

S'agissant de l'espace, il prend en compte plusieurs modalités objectivées de la pratique rituelle *mbón*. Ce faisant, rappelons tout d'abord que le *mbón*, s'appréhende comme un passage à la vie d'adulte et de ce fait nécessite une initiation à cette vie. Au-delà de l'initiation, le *mbón* prend sa raison des troubles présents au sein de la communauté. Le choix de l'espace rituel s'appuyant sur ces mobiles, ne peut donc être que celui qui est propice à sa réalisation, permet de mieux conjurer le mal et par voie de conséquence courtiser le bien et endurer l'initiation. L'espace et lieux de mise en scène des actions et interactions devra donc

être celui qui conjugue les éléments nécessaires et favorables à apprivoiser l'ordre recherché et à l'intégrer dans l'armature culturelle du groupe. Ce sont généralement des espaces neutres à l'abri de toute influence sociale et naturellement constitués. L'on s'assure qu'ils ne disposent d'aucun agent contraire à la finalité. Le lieu est pluriel, suivant que le rituel dispose de plusieurs épreuves qui sollicitent un encadrement spatial précis. Le sacrifice propitiatoire et purificateur se fait autour d'un arbre mythique (essani ou douma) ou alors sur la tombe d'un ancêtre de référence. Dans la même lancée, il est évident d'y retrouver tout élément susceptible d'imposer de l'effort, de la résistance et de la sagesse pour passer outre les pièges, les embûches disponibles.

De plus, le choix du lieu n'est pas anodin, il prend aussi en compte les aspects liés au sacré puisque le *mbón* dans une dimension autre que le physique incarne l'ordre et conforte aussi les liens avec les ancêtres. C'est donc à travers eux que se sacralise la forêt et bien d'autres espaces choisis. La propitiation recherchée procède par des sacrifices. Le sacrifice fait sur la tombe de l'ancêtre, est offrande, communication, négociation entre les ancêtres et les vivants. Par l'acte rituel, il soumet le vœu et exprime la volonté du besoin d'un retour à l'ordre.

Les prémices rituelles bien que s'établissant en collaboration avec l'ensemble sur l'échelle clanique, ne retirent pas au *mbón* sa valeur. La volonté exprimée en forêt sur la tombe ou par libation autour de l'arbre, est l'expression de la volonté commune déjà martelée en amont de la phase rituelle en elle-même. Le *mbón* tire donc les clés de sa compréhension de l'espace-lieux de sa réalisation.

Par ailleurs, le temps apparaît comme une autre modalité non négligeable. Il se conçoit en deux sous modalités : la période et la durée. La période qui sied avec la pratique du *mbón* est celle qui se situe entre la fin de la saison des pluies et la saison sèche. Elle correspond généralement avec la fin des récoltes et le début de la sécheresse période pendant laquelle les populations sont moins enclins aux travaux champêtres et disposées aux cérémonies rituelles. Certains (Abega Martin et Ndjomo Joseph) informateurs sont encore plus précis et la situe exactement au cœur de la grande saison sèche période pendant laquelle l'aridité des forêts est de choix à la soumission des candidats à un conditionnement idoine selon leur conception du processus initiatique.

En outre, Le *mbón* s'institutionnalise suivant une durée précise qui apparaît ici comme un cycle durant lequel s'enchaînent plusieurs événements sanctionnés par une marge de temps bien organisée. Neuf jours dans des cas pouvant représenter le cycle de la conception suivant

les considérations numériques liées à celles-ci. Le temps suivant cette logique apparaît ici comme l'expression de la renaissance. Le candidat durant cette période est conçu tel un embryon qui doit évoluer et grandir afin de devenir un fœtus et plus tard un nourrisson. C'est donc durant ce segment de temps que se réalise l'initiation. A contrario, la durée en moins ou en plus constitue un échec, une faille un non accomplissement et toujours à l'image de la gestation il est possible de parler des prématurés, des mort-nés et dont les conséquences peuvent se lister en terme de non accomplissement, de manque dans l'être ou des retards en un mot, un échec.

VI.1.1.2. Circonstances

Le *mbón* est soumission à la ritualité. Par le rite la communauté s'organise dans le but de proposer un modèle de solution face aux problèmes auxquels elle fait face. Parmi les circonstances instituant le *mbón* figurent l'initiation. Dans le cadre de l'initiation, le *mbón* prend en compte les critères d'inclusions et de pleine participation suivant l'étape du rite.

La participation féminine est d'un ordre figuratif et se joint aux hommes dans les besoins primaires du rite. Elles participent aux préparations post-rituelles mais sont totalement épargnées des séances en elles-mêmes. Les critères d'inclusions cependant se fondent sur les liens de filiation au sein du groupe.

Les séances par ailleurs, sont encadrées par des secrets à ne dévoiler sous risque d'être frappé d'une maladie ou de perdre l'usage de la parole. Qu'il s'agisse des initiateurs ou des initiés, nuls n'est tenus de livrer ces secrets. Ces critères d'inclusions se réaffirment davantage par cette sélection et l'initiation se fait à l'abri des regards indiscrets des troubles extérieurs. Le but visé ici est d'établir un passage entre deux étapes de la vie sociale et vise la préparation de l'individu pour une meilleure adhésion au sein de la nouvelle cellule sociale. Elle procède donc par un enseignement à de nouvelles valeurs, à une conception nouvelle de l'existence et de la vie en société. C'est une éducation, une formation culturellement régularisée par des règles d'adhésion. L'initiation est commencement mieux un recommencement à la vie.

Le besoin de purification apparaît aussi comme une condition rituelle opérante durant l'initiation. La purification est question d'attirer à nouveau vers soit les chances. Par des interactions bien structurées, le ritualiste débarrasse la communauté du mal contracté. Le processus rituel dépendra donc éventuellement de l'impureté qui sévit, de la grandeur ou de l'ampleur des répercussions. Selon le degré, l'officiant qui est aussi choisi en fonction de sa capacité à pouvoir résorber le mal articulera par des bains et autres.

En outre, l'initiation se veut réparatrice et formatrice. On répare le tort observé et forme pour l'avenir en le préparant à des éventuelles occurrences de la souillure trouble. C'est donc une séance de protection recherchant à attribuer une meilleure résistance face à l'attaque. Le *Mbón* permet d'arborer une armure protectrice contre les maladies, les accidents, les morsures de serpent et les attaques de sorcier.

VI.1.2. Dimension englobante du /mbón/

L'holisticité est à noter ici dans la participation communautaire et dans l'intégration de toutes les composantes culturelles.

VI.1.2.1. Reconnaissance sociale

L'appartenance clanique se conçoit comme le lien à une confédération des individus se réclamant un ancêtre commun proche ou lointain et dont le lien établit entre les individus va au-delà de cette simple reconnaissance et implique une consubstantialité de vie qui justifie « *l'unité d'essence, l'unité d'origine et de nom.* » Abouna Paul (2011 :72). Dans le *mbón*, la sphère de l'agir s'appuie sur le clan et établie de ce fait les passerelles unificatrices entre les individus. Le *mbón* dans son application tient donc de ces exigences. En tant que membre d'un clan, la souillure dans la plupart des cas qui met en avant le rite est aussi partagée par ces individus se réclamant de ce groupe « *...car, il suffit qu'un seul membre du groupe soit contaminé pour que tous les autres le soient à l'instant même, aux différents endroits où ils se trouvent.* ». Abouna Paul (2011 :86). La souillure devient donc un acte communautairement partagé et donc le nettoyage impliquera par ce fait « *qu'elle ait un sens pour que les hommes puissent espérer la maîtriser* ».

Durant le processus rituel, plusieurs acteurs interviennent d'une manière ou d'une autre sur le déroulé. Chacun apporte sa pierre à l'édifice. Il y a des composantes de la famille nucléaire restreinte représentée par les parents dont le rôle se résume ici à fournir les éléments matériels nécessaires au bon déroulement. La famille élargie par ailleurs, se propose en soutien à la famille nucléaire et de ce fait, évolue en synergie pour l'encadrement de leur progéniture. Aussi, la globalité n'est pas justifiée uniquement au niveau de la strate familiale. Elle englobe la communauté intégrant par-delà les membres autres que ceux de la famille. Les « *gna moro* », les « *gna binga* », les « *ntolo* » ou parrains, les ancêtres et autres membres sont autant d'individus qui constituent la totalité. Elle ne se réduit pas à une circonscription discriminante, mais prend plutôt en compte cette considération selon laquelle le fils est le fils

du village et a pour père, tous les hommes de la tranche d'âge que son géniteur et pareil pour la mère.

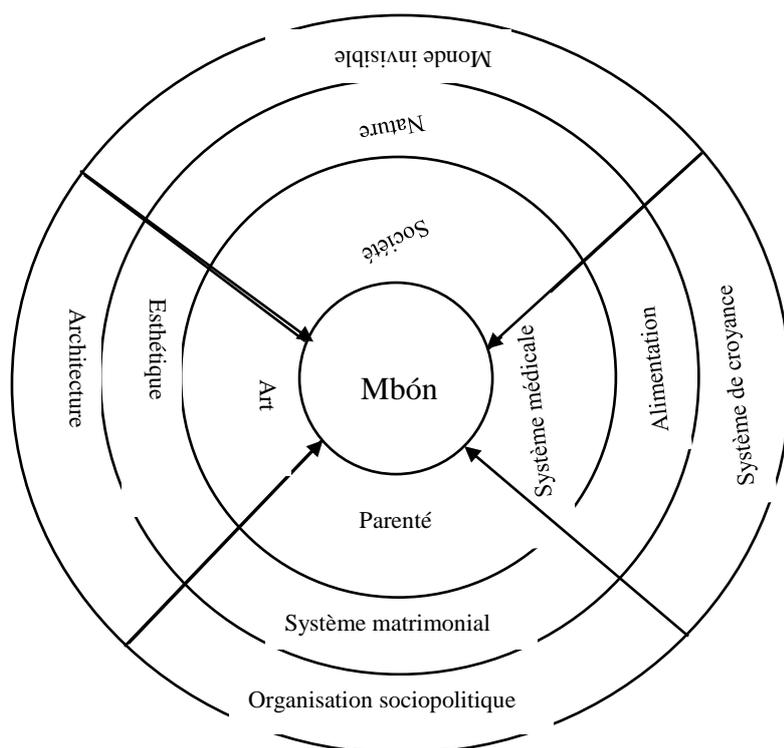
VI.1.2.2. Holisme culturel

La globalité s'entrevoit ici dans l'intégration culturelle de toutes ses composantes. Elle résume le *mbón* à ce « *tout complexe* » pour parler comme Edward Burnet Tylor, à la culture totale et constitue la moelle de la compréhension de l'holisme culturel. Mbonji Edjenguèlè (2005 : 92) déclare à ce propos que, la globalité :

...procède ou participe de la conception et de la définition ethnographique de la culture comme totalité comprenant l'ensemble des institutions sociales en tant qu'elles sont indépendantes et « interreliées » ; il s'agit de manière extensive, de l'ensemble incluant l'histoire d'origine d'un peuple, son système de parenté, de mariage, ses croyances religieuses, ses activités de production, ses pratiques alimentaires, son organisation du pouvoir politique et ses moyens de résolutions des conflits, sa conception de l'espace et son architecture, son système vestimentaire, sa musique et ses danses, son traitement des maladies et de la mort, ses idées sur l'au-delà, etc...

Le *mbón* procède par cette réunion de ces dimensions culturelles que l'on inscrit pour être spécifique dans le cadre du religieux, parceque la référence aux Ancêtres constitue pour les Eton un lien entre les hommes et les Ancêtres ; du politique en raison de la prise en compte les pouvoir des patriarches ; la parenté suivant les conditions d'adhésions et de reconnaissance sociale, l'espace, le temps ; l'alimentation, l'ethnomédecine, les interdits, l'esthétique, la justice, la morale, l'art l'organisation sociale etc. Cette liste qui ne saurait être exhaustive, fait du *mbón* selon la conception Maussienne, un *fait social total*. (Marcel Mauss 1968).

Figure 1 : Schéma illustratif de la globalité mise en œuvre



Les flèches dans leurs sens vers le centre indiquent leur intégration dans le mbón et traduisent une matrice illustrative de cette globalité

Source : Bodo Marc, 2022.

Toutes les dimensions sociales sont prises en compte dans le mbón et chacune s'intègre dans celui-ci. Le mbón convoque à la fois les éléments de la parenté, le système decroyance et matrimonial, l'organisation sociopolitique, l'art, l'esthétique, l'architecture, le système médical, l'alimentation, le monde invisible et invisible pour ne citer que ceux-la

VI.1.3. Endosémie ou le sens du dedans

Les Eton disposent d'un construit de sens s'articulant autour du *mbón* qui permet de le définir ou alors de saisir le fond de sens qu'il véhicule. Au-delà de le concevoir nommément comme le rite d'initiation des garçons chez les Eton, il serait judicieux de s'intéresser à ce qui coulisse entre les descriptifs et les représentations en terme de contenus sémiques. Le *Mbón* procède donc d'une polysémie articulée autour des mots de : la maturité, la formation, l'« Homme » et l'élévation.

VI.1.3.1. Formation

La formation, mieux, « *une formation guerrière* » est l'image qui découle du rite mbón. Cette endosémie préfigure un conditionnement durant laquelle les futurs initiés acquièrent les aptitudes assimilables à celles des guerriers. Déjà, tous (informateurs) se justifient lorsqu'ils

affirment que les initiés avaient pour ambitions de protéger la communauté des possibles attaques. Cet exercice de protection ou de défense exige donc de fait, une maîtrise des savoirs endogènes de protection et même de défense. Le contenu rituel confirme cette conception des choses au regard des différentes épreuves que dispose le rite. Il est formation au sens de mettre à disposition des candidats du savoir pratique. Dieudonné Watio (1994 :13) soulignait déjà dans ses écrits que : « *Le but principal de l'éducation et surtout de l'initiation n'est donc pas seulement de provoquer l'habileté manuelle, mais surtout d'apprendre les paroles rituelles (...) de créer une chaîne gestuelle ou verbale efficace, c'est-à-dire qui sache provoquer la résonance des forces adéquates* ».

VI.1.3.2. Maturité/ Homme

Le terme de maturité s'entrevoyait ici sous une maturité dite sociale. La maturité étant considéré comme une adéquation de comportement et attitudes d'un individu et ceci du haut de son âge. Il est comme le miroir des situations empiriques vécues ou à vivre et les mesures idoines à adoptées. C'est donc une position louable qui résume un schème de caractères ou de valeurs dont la plus attendue est la responsabilité. Le *Mbón* est donc la finalisation d'un processus de maturation sur le plan des prérogatives et des considérations socioculturelles. La maturité que vise l'initiation révèle ou impose aux initiés une posture ou attitudes donnant lieu à une assignation des choix de vie guidé par un cortège de valeurs et de normes. Ambassadeur clamera d'ailleurs que : « *quand tu subis le mbón, tu deviens un grand et tout le monde te respecte parce que toi-même déjà il ne t'est plus permis de faire n'importe quoi* ».

Être mature c'est savoir différencier le bien et le mal, l'utile et l'agréable, le nécessaire et l'accessoire, le dispensable et l'indispensable, l'éphémère et l'éternel, la vacuité et le plein, le pédagogique et l'anti pédagogique ou le profane et le sacré. Cette distinction est donc à s'établir tout au long de la vie autant individuelle que collective. La maturité exprime donc ce dépassement de soi et une discipline de vie en communauté au regard des choix et valeurs à promouvoir.

De même, Le sens que nous avons voulu donné au vocable de « Homme » naît des situations anecdotiques desquelles nous avons été témoins et dont l'usage du vocable « *ku mbón* » dans cette usage, véhicule une vision qui tend à rendre Homme. Le *Mbón* conduit à une sorte d'acquisition des caractères de masculinité. Enama réitère à ce titre : *quand on dit de ku mbón, cela voudrait dire que tu es un véritable homme ; un suprême, ce que l'on appelle*

en langue Beti que mod ; je peux même dire quelqu'un qui a déjà tout vue et que rien ne peut le surprendre... ». (Entretien du 24/06/2021 à Tala).

Précisons-le, le mot *Homme* révèle ici le besoin pour le rituel *mbón* de produire des hommes fondamentalement bien constitués sur le plan morale, sociale et même culturel. C'est pourquoi l'anecdote de la fourmi qui a piqué le dénommé Yanick lors des travaux champêtres, fut appréciée par les grands parents de ce Yanick comme un bénéfice plus qu'une situation malencontreuse : « *ke ou kou mbón iih, ou mogo mot* », *n'est ce pas tu as subi le Mbon ? Tu es déjà un Homme !* disait le grand-père de ce Yanick. Ndjomo Joseph corrobore cette vision et s'exclamait déjà en ces mots :

Si tu es paresseux, incapable de supporter les travaux rudes, ou alors tu ne maîtrises même pas comment chasser un rat ou un écureuil, comment feras-tu face à une hyène, un tigre ou un lion ? Si tu es là, une fourmi te pique et tu te déshabilles et te mets à hurler dans tous les sens ! Que feras-tu quand il s'agira de plusieurs ? » (Entretien du 06 / 05 / 2021 à Kangaha).

La masculinité en terme d'intégration de la douleur, de la souffrance, de la force, de la témérité et de la vérité ce veut aussi renforcement de la force du phallus. C'est donc non seulement acquisition et renforcement des caractères sexuels mâles, mais aussi des prérogatives masculines communautaires qui tendent plus à parler de responsabilité.

VI.1.3.3. Élévation

L'image qui transcende les dires lorsqu'il s'agit de faire allusion au rite *mbón*, est qu'il permet d'atteindre le sommet. Abega Martin ne manquera-t-il pas d'établir comparaison lorsqu'il déclarait que : « *l'initiation mbón était comme une formation militaire, et au sortir de là, les initiés étaient comme des généraux d'armées ; il n'y avait plus personne au-dessus ; c'est le sommet.* » Le *Mbón* est donc un positionnement au plus haut niveau de l'estrade social.

VI.2. CADRAGE ÉPISTÉMOLOGIQUE AFRICAIN

Dans cette rubrique nous avons convoqué deux principes : Le principe de plein de sens et de puissance et le principe de l'actualisation potentialisation.

VI.2.1. Refondation sociale : une nécessité structurale et structurelle

Le *mbón* est d'abord initiatique au sens de fournir les bases, les fondements et fonctions sociales des individus. Il permet de préciser la structuration qui est initiale et fondatrice de la vie sociale comme cela est de mise chez les Eton. Le sens du *mbón* rejoint sa finalité. Le désordre donne la raison d'être au *mbón* et celui-ci devient en quelque sorte l'expression d'une nécessité d'action. Il requestionne l'équilibre fonctionnel et interpelle à une restructuration sociale. Dans cette partie, nous examinerons le sens du désordre et les mesurent de resorbition de ce desordre.

VI.2.1.1. Désordre : sens et contre-sens

Le désordre qui se rend visible dans le quotidien de la communauté soutient un bouleversement, une modification brusque de la vie communautaire. Il affecte le quotidien sur le plan des rapports interpersonnels. Les formes de désordre sont plurielles et sont toutes conçues comme des entraves sociales. S'intéressant à la maladie comme forme d'expression du désordre, Marc Augé (1945 :22) précise qu'elle,

Demeure toujours un évènement malheureux exigeant une interprétation qui n'est jamais purement individuelle : interprétation collective partagée par les membres d'un même groupe social, mais aussi interprétation qui au sens propre, met en cause la société et parle de notre rapport au social (Marc Augé 1945 : 22).

Cette précision de Marc Augé nous amène à nous intéresser aux implications observable du désordre. En effet, s'attarder sur le désordre c'est chercher à comprendre ses fondements et les interprétations qui en suivent. Notons avant tout que, le désordre se pose aussi comme la raison du déroulement du rituel *mbón*. L'infortune apparaît donc comme la raison sans laquelle l'initiation n'aurait lieu.

VI.2.1.1.1. Désordre : une déconstruction structurelle

Le désordre fait office d'axiome au rite et constitue le motif par lequel la culture eton entre dans une phase dysfonctionnelle lui ôtant de fait le sens de l'ordonnement structurel. Il remet en cause les relations établies et les positions sociales de toutes les constituantes sociales. Même si ce sens à donner au mal, à la transgression, à la stérilité proviendrait d'une explication qui s'imbrique au méta-humain, il confirme néanmoins la portée que celui-ci a sur l'édifice sociale. En s'intéressant au sens du mal, Marc Augé (1945 : 35) table sur l'interprétation sociale du désordre opérant.

Du rôle important joué par l'interprétation de la maladie et du malheur dans la vie des sociétés lignagères, et des mises en cause sociales (...) font en effet de tout désordre biologique le signe d'un désordre social tel que l'agression en sorcellerie, l'adultère, la rupture d'un interdit, etc. Dans le monde lagunaire, ces mises en cause peuvent très naturellement susciter des affrontements entre groupe ou à l'intérieur des groupes ; ces affrontements font une bonne part du jeu social villageois ou intervillageois et ils participent d'une certaine manière à la définition des unités ou des sous-unités sociales qu'ils opposent.

C'est donc l'armature structurelle sociale et même culturelle qui est réinterrogée ; réinterrogée parce que le panel de sens qu'elle véhicule au vu des multiples interrogations et questionnements, communique une fragilité interne qui invite à une redynamisation. Le *Mbón* affirme donc la présence des failles, des faiblesses, de la fragilité, de l'insuffisance et appelle au renforcement. De manière contrainte, le désordre apparent anéantit les rapports, aînés/cadets, sacré/profane, prescriptions et interdits... et inscrit une situation d'égarement. L'écart social n'est plus un fait vulgarisé, mais une donnée rare à rechercher dans les habitudes. Ce sens que l'on assigne au désordre relève logiquement du commun partageant un véhicule de valeurs communes. C'est par ce système réflexif que les Eton peuvent prendre conscience du déboire et s'interroger sur l'origine, la portée et les éléments mis en cause qui auraient engrainé ce système pollutif, deconstructif qui dénature le modèle socioculturel de fonctionnement.

VI.2.1.1.2. *Mbón* une volonté sociale

Le *Mbón* s'exprime comme une volonté sociale. En d'autres termes il est une volonté dans le sens où il outre passe l'orthodoxie qui s'accroche sur l'alibi de l'apparition du désordre pour donner effet au rite. Le *mbón* au vu de la place qu'occupent les initiés, s'inscrit comme une nécessité incontournable pour les Eton de passer l'initiation. La nécessité de faire subir aux jeunes garçons le rite est fonctionnelle et incontournable dans le sens où, c'est à travers le *mbón* que se fonde la société des adultes, plus enclin aux prérogatives sociales et conscientes des responsabilités sur le plan de la conquête du bien-être et la perpétuation de la culture et de la tradition

Toutefois et dans ce même sillage, sans vouloir se jeter dans une analyse superflue et superficielle, il est de bon ton de relever que l'implication et la participation au rite tiennent de cette volonté commune et culturelle de faire subir ou de subir le rite. Elle y va du sens commun assigné aux variations d'improductibilités et de stérilités (qui relèvent du sens caché

ou partagé et vu comme dysfonctionnement) de la prise en charge sociale à la soumission au procédé rituel.

VI.2.1.1.3. Mbón une nécessité structurale

Comment se passer du mbón si à la base il s'intéresse à ce qui est de fondamentale pour le groupe tout entier. Le Mbón construit, modèle l'individu suivant qu'il représente un prototype eton. Il est donc un creuset de valeurs, d'attitudes et de fonctionnalité dans l'ensemble. Le rite n'est pas une vaine ambition s'articulant à un simple désir d'affronter les épreuves du rite. C'est l'inscription à une idéologie de vie qui exige le dépassement de soi pour s'inscrire au service de l'ensemble. Le Mbón est élévation des valeurs au-dessus des contres valeurs proscrites. Le sens de la vie est collectif, l'ambition est communautaire et l'action l'est aussi. C'est la force et l'intelligence au service de la société. Le « *Je suis* » se confond à nous sommes.

VI.2.1.2. Plenipotence de l'initiation

Nous ne reviendrons plus sur la finalité du rite mbón. Nous nous pencherons d'ores et déjà sur le processus qui encadre le rituel dont la volonté et l'action manifeste, sont pleine de puissance. Le but étant de retrouver un relatif équilibre et une harmonisation des liens sociaux. Ces actions sont entre autres saisissable entre les mots et paroles qui construisent la palabre et accompagnent le sacrifice rituel, les applications diverses et les sens à donner aux épreuves durant le rite.

VI.2.1.2.1. Palabre et le sacrifice

La palabre qui est post rituelle est la mise sur pied d'un tribunal de concertation entre les membres indiqués d'une communauté. Son but est d'apprécier l'état de la situation conflictuelle. Elle n'est pas procès à proprement parler mais une concertation guidée par les membres constitutifs de celle-ci tendant à comprendre la situation problème, la nécessité d'action et la manière de la porter. Ses membres sont en quelques sortes les responsables en chef du groupe si l'on s'en tient au sens littéraire du groupe de mot *nya moro* « homme mère ». Ce sont donc des patriarches, des sages, des responsables de familles, des initiés et même des *nya binga* siégeant au seul but d'asseoir un corpus de sens qui découle des faits. Durant la séance de palabre, il s'agira de desseller les failles, la situation problème. Qui ? Quoi ? En vue de quoi ? Comment ? Sont des questions à l'ordre du jour.

En outre, la palabre est tribune de mise au point et choix des officiants du rite, le cadre spatio-temporel. On délimite la période, le jour et les différents intervenants. Le choix de ces éléments encadrants le rituel se fait dans une volonté communuelle et la préséance accorde davantage du crédit aux aînés et aux patriarches considérés comme des mentors. La réussite de la palabre est en prémice un facteur déterminant de la réussite du rite qui est la suite.

Le sacrifice qui est immolation et aspersion du sang de l'animal, relève d'une nécessité de rédemption. Elle permet de rendre propice les échange entre les deux mondes en interface. Ndjomo Joseph de préciser que :

Les animaux utilisés en sacrifices ont pour seul et unique but la purification, parce qu'il ya des rites que si l'on ne verse pas du sang, rien de bon ne peut avoir lieu, quoi qu'on fasse, c'est une action veine, la guérison peut uniquement survenir par cet acte, et cela dépend de l'ampleur du problème. » (Entretien du 06 / 05 / 2021 à Nkangaha).

VI.2.1.2.2. Applications diverses

Le rituel mbón procède aussi par des applications diverses sur les candidats et celles-ci s'inscrivent comme plénipotence ou éléments d'effets. Ces applications en dehors du sacrifice d'animal, sont sacrifices de végétaux qui contiennent en elles de la puissance revigorante. C'est donc des bains de purification qui débarrassent et écartent la souillure, libèrent l'individu de son attachement au non productif. C'est aussi des inoculations sous diverses formes (maché, buvable) qui donnent des forces, soignent. C'est un renforcement du caractère masculin de l'individu.

VI.2.1.2.3. Sens des épreuves

Chaque épreuve dans le rituel a une finalité. Elles nécessitent pour la plupart une disposition particulière qui donne aux candidats les aptitudes physiques morales et même psychologiques adaptées à la teneur de ces épreuves. Elles s'inscrivent dans une logique de production de la douleur imprégnée de dureté. C'est une accommodation à ces réalités sociales. Les candidats s'imprègnent de ses situations et les incorporent désormais comme des faits du quotidien. Elle donne donc au mbón le sens d'un véhicule de valeurs à intégrer par les candidats en cours d'initiation. Ces valeurs qui s'opposent foncièrement à celles reçus dans l'enfance par accommodation sur le poids des habitudes, se substituent à celles qui semblent s'imposer en filigrane dans le rite. Ce sont donc des exercices d'imprégnation et d'intégration de ces valeurs qui les accompagneront durant leurs choix au quotidien.

Le sens des épreuves réside aussi dans son expression et selon leurs opérationnalisations. Prendre en compte cette atmosphère de vie, de mise au point constitue dans une logique initiatique, une préparation, une familiarisation à ce règne. Cette conception du sens des relations entre individus. Ils sont initiatiques parce qu'ils sont au commencement du système de valeurs et sont ce qui fondent, déterminent, caractérisent et particularisent la société beti en générale et éton en particulier.

VI.2.2. Actualisation potentialisation dans le /mbón/

L'actualisation potentialisation opère un mouvement dialectique entre une actualisation des caractères culturels et une potentialisation des caractères naturels et marginaux. C'est le passage d'un état à un autre ou d'un statut à un autre. Ils s'opérationnalisent par le mbón et interviennent dans plusieurs aspects de la vie de l'individu et ceci dans tous les circonstances et lieux de la quotidienneté.

VI.2.2.1. Ordre actualisé et potentialisation du mal / désordre

Comme une action de va et vient, le mal concède la possibilité d'un retour à l'ordre. Cette réalité est d'autant plus vérifiée et expressive dans le rituel. En effet, le Mbón prend effet à partir des troubles inhérents dans la collectivité. De ces troubles, la communauté se lance dans une entreprise de retour à l'ordre. Ce retour lui aussi étant conditionné par la maîtrise des moyens ou des procédés de ce retour. Le Mbón fait donc partie de ces multiples façons mise sur pieds pour actualiser le bien. Cette actualisation est une action circonstancielle suivant le besoin. Sans toutefois totalement anéantir le mal, le Mbón vise à atteindre un état complet de bien-être sur tous les plans : physique, mental et social.

Durant le rituel et par le jeu des manipulations médicinales, appuyé par la parole et relevant de l'ordinaire et de l'extraordinaire culturel, l'impétrant se voit absoudre de ses malheurs et de ses malaises ou de ses maladies. Le mal est donc mis en berne ou en retrait par ces multiples usages. En effet, l'actualisation de la santé à proprement parler, est une nécessité dans la construction et la diffusion de la valeur de l'individu à proposer. C'est un système d'expiation et de purification par des actions diverses. L'actualisation de la santé sur le plan physique est donc mise à l'écart des troubles corporels, des imperfections déstabilisantes. La potentialisation ici va de soit avec la guérison orchestrée ; elle apostrophe tous les processus visant à contrecarrer le bien-être.

VI.2.2.2. Harmonisation des fonctions socioculturelles pour une nouvelle socialisation

Le Mbón actualise les aptitudes, les attributs et les prérogatives sociales de chaque membre tout en potentialisant ceux dont il en bénéficiait déjà. Le rite mbón appelle à une ré-harmonisation mieux, une actualisation de l'édifice structurale et relationnel qui fait office de modèle référentiel. Les fonctions sociales qui ont été dépeintes se précisent et s'actualisent. Les « *garçons* » sans fonction viable, deviennent désormais les responsables du bien-être de leur semblable. Le changement de statut induit aussi une nouvelle capacitation qui s'adaptent à la fonction que la société leur attribut et vue comme la plus indiquée. Marc Auge (1945 : 40) précisera d'ailleurs que : « *l'individu ne s'est pas vu naître, il n'assiste pas à son enterrement mais c'est précisément au moment où il émerge du néant ou y disparaît qu'il est l'objet de la socialisation la plus intense, celle qui marque les temps forts de la vie collective des adultes vivants.* »

Comme une route à double sens, l'actualisation entraîne la potentialisation. Elle s'effectue au cours du rituel en imprégnant les néophytes de nouveau savoir-faire et savoir être (en termes de valeurs). Il passe de la classe des jeunes moins matures, non expérimentés, faibles, coupés de toute responsabilité pour rejoindre celle des aînés, des preneurs de décisions. Le Mbón est donc l'enfance potentialisée et la maturité actualisée. C'est aussi l'admission à une classe sociale supérieure avec les prérogatives et privilèges qui s'y joignent. Pour illustrer ce propos, Otabela Jean Daniel affirme que :

Quand tu n'es pas initié, même s'il t'arrive de tuer un serpent ou de le prendre au piège, tu n'es pas autorisé à le consommer. C'est uniquement après votre retour de la brousse que ton père, ou ton parrain pouvait ainsi te donner la viande de vipère à consommer ; et à partir de ce moment tu pouvais désormais te joindre à l'assemblée pour consommer ; déjà que cette viande ne se consomme pas seul. (Entretien du 30 / 04 / 2021).

Par cet acte donnant une place au sein de la *palabre*, il est désormais autorisé aux nouveaux initiés de siéger avec les aînés. L'initiation constitue ainsi pour la société eton, une maturation sociale avec au bénéfice, une maîtrise du langage tant dans l'art oratoire beti que dans le « pouvoir de la parole ». C'est donc une nouvelle socialisation qui se substitue à la précédente.

VI.2.2.3. Actualisation de la vie et potentialisation de la mort

La vie et la mort sont deux réalités inscrites dans le quotidien des Eton. Bien qu'étant opposées, toutes s'invitent dans le rituel et chacun dévoile son utilité suivant les circonstances. Dans le cadre du Mbón, la vie est l'élément à conquérir et la mort, à se détacher. La mort s'aprehende par le desordre qui met la société dans une situation morbide. Elle limite les possibilités des uns et des autres et entraîne vers une situation de stagnation. La société n'évolue pas ; elle regrese, plane donnant ainsi lieu à une mort certaine. La pratique du mbón devient de fait, une nécessité indéniable. Son objectif est de renouveler les possibilités et les moyens, de construire une atmosphère viable permettant de se reconecter à l'énergie cosmique. Cette redynamisation peut se faire suivant différentes articulations observées dans le rituel mbón. On citera par exemple le renforcement physique, la transmission du pouvoir, la mort rituelle pour une renaissance. Parlant de ces formes de l'évènement, Marc Augé (1945 : 39) relève que :

Le parallèle avec les formes symbolisées de l'évènement (l'initiation, l'intronisation) semble non seulement possible mais évident, et l'on nous dit souvent de ces institutions qu'elles sont l'occasion pour l'individu d'une mort à son existence ancienne ou d'une renaissance à sa vie nouvelle, pour les sociétés l'occasion d'un retour aux sources et d'un rajeunissement. A la limite, le rapport entre formes élémentaires et formes symbolisées semble pouvoir se lire indifféremment dans les deux sens, comme une relation métaphorique réciproque : la naissance et la mort sont en quelque sorte des épreuves initiatiques, l'occasion de rites de passage d'un état à un autre.

Le renforcement physique s'effectue par le jeu des actes de tortures corporelles, les lavages et les blindages tout en prenant en compte les considérations selon lesquelles le corps « est le premier et le plus naturel instrument de l'homme ou plus exactement, sans parler d'instrument, le premier et le plus naturel objet technique et en même temps, moyen technique de l'homme, c'est son corps. » Ce renforcement vise non seulement à rendre le corps inviolable, résistant à toutes attaques susceptibles de porter atteinte à son intégrité, mais aussi de capitaliser la vie. Ce renforcement peut donc se faire suivant deux axes : l'une articule des actions particulièrement techniques par une manipulation des éléments de la nature recueillis sur les plantes les arbres ou les animaux ; et l'autre relevant du méta technique et renvoyant au monde invisible. Abanda Essama Joseph (2015 :144) s'intéressant au so, rite d'initiation chez les Mvog Ntsung Mballa cite Jean Marc Ela en ces mots :

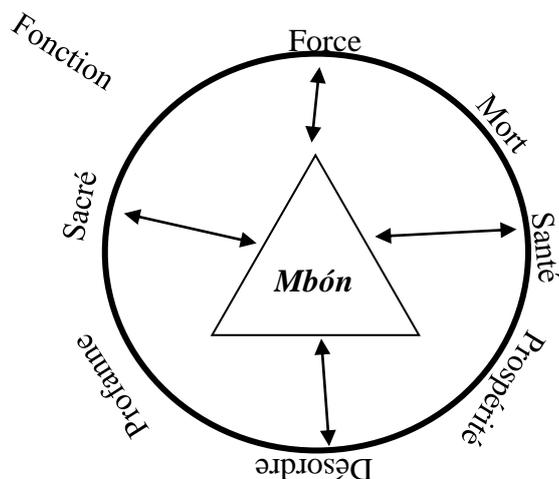
Ce rituel initiatique résume à la fois le rituel de la naissance et celui des funérailles, car à travers ce rite, se joue le drame de la vie et de la mort. S'initier, c'est à la fois mourir ici-bas et renaître. Ainsi, dans l'instant où l'initié passe de la nature à la culture, dans la mesure où il reçoit les secrets de l'ethnie et devient apte à procréer, il quitte la forêt (nature) et réintègre le village (culture). Il revit en même temps les grands mythes de la création de l'homme et du monde. Le temps de l'initiation lui permet de revivre la genèse de l'univers et de devenir contemporain de la gestation du monde : tous les événements du monde s'actualisent en ce rituel par quoi l'homme participe au drame de la victoire de la vie sur la mort.

C'est suivant cette même logique que le mbón s'invite. Il est rituel de la naissance parce qu'il est enfantement de l'individu et de la communauté des hommes par le passage.

VI.2.2.4. Caractère sacré du /mbón/

Le caractère sacré à attribuer au *mbón* survient ici dans le processus rituel. C'est une mise en relief des éléments en lien avec le sacré qui donne cet aspect à l'initiation. Le mbón intègre les éléments sacrés comme les espaces, les Ancêtres, la communauté, les patriarches... Cette convocation du sacré s'aperçoit comme une nécessité rituel liée au mbón ou à l'initiation à proprement parler. L'initiation parce que étant réservée à une catégorie sociale, conçoit cette sacralité par le secret initiatique. Louis-Vincent Thomas explique ce retour au sacré de la manière qui suit : « *donner accès au sacré, c'est établir les correspondances entre les réalités mythiques ou rituelles et le monde social en temps rétrospectifs, réel et prospectif* ». Le *mbón* est donc sacré, l'initiation et le résultat de cette initiation aussi. La sacralisation nécessite la réunion des éléments réels et observables marqués du sceau de la distinction, des éléments mythiques réels et non observable (esprits et ancêtres).

Figure 2 : Actualisation potentialisation dans le mbón



Les flèches en double sens traduisent l'action de vas et viens s'intégrant dans le mbón.

Source : Bodo Marc, 2022.

Cette figure convoit l'idée suivant laquelle, le Mbón se situe au centre ou constitue le centre des préoccupations chez les Eton. Sa mise au point vise à capitaliser tous les éléments jugés utiles pour l'équilibre social. Le déroulement du rituel opère par une mise à profil de ces éléments parmi la multiplicité observable. Le Mbón se conçoit donc comme une opération de sélection de ceux-ci et dont la réussite dépend du niveau de prise en charge sociale du mal. Les flèches en double sens traduisent cette action de résorption du malheur. Elles traduisent une situation intégrant les aspects favorables à l'ordre recherché.

VI.3. DYNAMIQUE CULTURELLE ET RAPPORT AU RITE MBÓN

Toutes les cultures sont appelées à changer et cette dynamique s'effectue par le jeu d'influence des forces endogènes et exogènes à elle-même. Chez les Eton elle s'est faite présente et le constat est plus qu'évident au regard des profondes modifications qu'a subi la culture eton en générale et le rite mbón en particulier.

VI.3.1. Mouvements exogènes

Parmi les facteurs externes à la culture eton qui auraient été à la base d'une transformation profonde contribuant au déclin significatif du Mbón, figurent la pression coloniale et dans une juste mesure l'influence religieuse.

VI.3.1.1. Action coloniale

La colonisation reste une situation déplorable dans tous les univers où elle s'est établie et elle a établi un rapport conflictogène entre les peuples étrangers qu'ils étaient et les autochtones. Elle a été ethnocidaire entraînant avec elle la chute de plusieurs systèmes endogènes de connaissances. S'étalant sur des décennies, elle a eu le temps d'effacer des actions quotidiennes, des pratiques qui jadis gouvernaient le quotidien non seulement en termes de savoir-faire, mais aussi sur le plan cognitif. Cette situation est encore d'autant plus visible dans ce travail au regard des difficultés de retrouver des informateurs en même d'expliquer le rituel *mbón*. La colonisation a donné du ton et les habitudes avec le temps en ont pris chair. C'est déjà plus qu'un miracle si l'on ose ou arrive même encore à se rappeler ce qu'est ou a été le *mbón*.

Ce système d'influence traduirait à juste mesure l'ampleur de l'action coloniale, la supériorité des forces exogènes qui auraient eu gain de cause sur les insuffisances du groupe. Il n'a pas été d'un contact mollement entamé mais s'est fait pas un jeu de rapport de force brutale sur les populations eton. Le *mbón* comme tous les grands rituels chez les Beti, fut le principal facteur ombrageant leurs actions sur le terrain. Il fallait donc créer des stratagèmes adaptés aux réalités et aux possibilités d'affront. Le *mbón* perdait alors tout son sens et sa place.

VI.3.1.2. Intégration religieuse

Le phénomène religieux s'inscrit continuellement dans le temps ; le temps présent, le temps passé et peut-être sur le futur. L'intégration des religions endogènes s'est faite tout du moins plus pacifiquement que la colonisation. Même si pour d'aucun elle fut le bras séculier des colons, elle a différé par son approche. Elle visait davantage les systèmes de croyances et de penser qui étaient au centre des pratiques et des échanges chez les Beti. Le *mbón* rappelons-le est un fait social total ; sa pratique touchait tous les aspects de la culture et de la vie de groupe et apportait un précis en terme de comment se tenir, et comment faire. C'est aussi un véhicule de valeur ponctué d'un sens de redynamisation de ces valeurs. La mission des religions exogènes n'avait donc pour seul ambition de stopper cette envolé. La pratique religieuse nouvelle agissait donc par une décrédibilisation de ces systèmes endogènes eton.

L'instauration s'est faite par la création des églises en masse et la conversion des populations aux croyances chrétiennes, islamiques, judaïques et par la suite gagner du crédit au prêt des politiques gouvernantes. Le discours le plus en vue était que ces pratiques

culturelles étaient maléfiques, diaboliques, réservées au sorciers. Progressivement le *mbón* perdait du crédit et passait aux oubliettes pour céder le pas à ces mouvements doctrinaux gouvernés par la rationalité religieuse donc la manifestation du libre arbitre des adhérents à son égard se résumait simplement à confirmer son adhésion par un *amen* et la récitation des passages et versets indiqués profitable au maintien de la mission de ces hommes d'églises. Martin Abega dans ses propos soulignait déjà cette attitude des pretres catholiques vis-à-vis des Eton. Pour eux toutes les pratiques culturelles étaient maléfique et vouées à la destruction. Or par la confession, ils prenaient connaissance de ces savoir et faisait leur propriété : « *zamba n'aime pas ces choses là ! Donnes les mois et il te benira* » Ainsi était leur formule selon Abega. Il recuperait donc plusieurs richesses comme des totems, des plantes, des secrets initiatiques. Avec le temps le peuple eton perdait tous liens à sa tradition et disposait désormais d'éléments de substitution de cette tradition.

VI.3.2. Dynamiques internes

Des facteurs qui auraient contribué au déclin du *mbón*, figurent ceux que Balandier a qualifiés de dynamique du dedans. Elles proviennent des manquements endogènes. Elles sont de l'ordre du Désenchantement vis-à-vis de la tradition

VI.3.2.1. Désenchantement vis-à-vis de la tradition

Les séductions de la mondialisation couplées aux vicissitudes économique et politiques ont détournées les populatons eton de la tradition. Elle touche dans cette dynamique autant les gardiens de la tradition que les populations locales. En effet, le désenchantement se nourrit davantage des manques et malhaises qui accompagnent le quotidien. Le pouvoir politico-religieux qui donnait de la primauté aux gardiens de la tradition est relegué au second plan pour ceder la place au nouveau système politique inspiré de la colonisation. Or la mise en pratique de mbon nécessite une mise en action de ce pouvoir. Ces depositaires sont les seuls à avoir des connaissances sur la manipulation des éléments du règne animal et végétal. Leur absence crée ainsi une situation de non lieu, de vide et sans laquelle la pratique rituelle ne peut avoir lieu.

Par ailleurs, le désenchantement est aussi un jeu d'influence indirect sur les comportements. Cette influence est nourrit de curiosité sur l'exterieur et donc l'expression s'observait par un abandon volontiers des fonctions traditionnelles pour ce qui concerne les gardiens de la tradition et, une transgression avouée et inavouée des règles et normes sociales pour la génération croissante.

Avec le temps la succession à la fonctionnalité sociale comme celui de la garde des symboles traditionnels (le sac du pays, la canne de commandement, la marmite sacré) et la perpétuation des valeurs auraient reçu d'un coup en raison d'une mauvaise transition mal préparée. Les aînés qui jadis devaient céder le flanc n'ont pas su préparer la relève. C'est dès ces instants de négligence que plusieurs actions dans le sens de violation des interdits, mauvaise utilisation des armoiries traditionnelles sacrées, que c'est engrené une phase de désenchantement.

VI.3.2.2. Crises générationnelles

Le désengagement généralisé autour des choses du village a créé un état d'abandon des fonctions sociales et un dépérissement des valeurs ancestrales endogènes. Cette situation s'observe spécifiquement chez les Eton par cette crise entre les aînés et cadets. En effet, l'influence extérieure par les valeurs issues du mode de vie occidentale a créé une situation de révolte mal gérée par les dépositaires du pouvoir. La gestion des hommes et des terres était régulée par les pères. Ils avaient autorité et décidaient de ceux qui pouvaient en bénéficier. Cette réalité se heurte à la vision occidentale de la vie sociale. Les jeunes qui étaient soumis à l'autorité paternelle se voient désormais révoltés face celle-ci. La pratique du *mbón* tiens donc à cette soumission à cette autorité.

Au terme de ce chapitre qui portait sur l'*essai d'interprétation Anthropologique* du *mbón*, il est à relever que, du cadre théorique construit à partir de l'*ethnanalyse*, des principes de l'épistémologie africaine et de l'anthropologie dynamique, la pratique du *mbón* en a pris sens au regard des interprétations qui ont suivi. L'*ethnanalyse* pris sous le prisme de l'holisticité, la contextualité et l'endosemie s'est voulu lunette de lecture expliquant l'implication sociale dans la pratique du *mbón*, la situation suivant le contexte de prédilection et le sens que les Eton donnent au *mbón*. Les principes de l'épistémologie africaine au travers du principe de plein de sens et de puissance c'est voulu un cadrage de lecture de contenu de sens et de puissance inhérent aux conditions donnant lieu au *mbón* et aux pratiques rituels objets de puissance. L'actualisation potentialisation résumerait entre autres les ambitions en sous-pape de la pratique rituelle organisées. L'anthropologie dynamique par ailleurs retrace les facteurs endogènes et exogènes qui auraient contribué au déclin du *mbón*.

CONCLUSION

Le Mémoire de Master en Anthropologie intitulé *LE RITE / MBÓN / « Esprit-Génie » ET LE BIEN-ÊTRE « mbohki » CHEZ LES ETON DE LA LEKIE, REGION DU CENTRE CAMEROUN*, s'est assigné de présenter la conception Eton du bien-être telle que véhiculé dans la pratique du *mbón* chez les Eton. En effet, le *mbón* malgré son inscription dans ce qui relève du passé, et ceci du fait de son abandon dans la pratique, ne cesse d'avoir de l'effet sur les individus de par les valeurs qu'il véhicule et en dépit de la prépondérance des nouveaux systèmes enculturateurs qui foisonnent, et s'inscrivent en substituts.

De ce constat découle un ensemble de questions :

- ❖ *Quelle est la conception eton du bien-être tel que véhiculé dans la pratique du mbón ?*
- ❖ *Quelles sont les représentations culturelles du bien-être chez les Eton ?*
- ❖ *Quelles sont les modalités que convoque le /mbón/ ?*
- ❖ *Quelle est la finalité du /mbón/ chez les Eton ?*

À ces questions de recherches ont été adossées les hypothèses suivantes :

- ❖ *Les Eton conçoivent le bien-être en une vie ancrée dans le renforcement des liens socio-cosmiques et une harmonie avec soi-même.*
- ❖ *Les représentations culturelles du bien-être se résumeraient à la virilité, l'intrepidité, l'entraide, la solidarité, le respect de la chose sacrée, l'harmonisation des relations socio-cosmiques.*
- ❖ *Le /mbón/ prend en compte les modalités endogènes de rétablissement de l'ordre*
- ❖ *Le /mbón/ serait l'élément de finalisation du bien-être chez les Eton.*

Les objectifs que nous nous sommes assignés sont les suivants :

- ❖ Présenter la conception *eton* du bien-être.
- ❖ Expliquer les représentations culturelles du /*mbón*/ et du bien-être chez les Eton.
- ❖ Examiner les modalités prises en compte dans la pratique du /*mbón*/ chez les Eton.
- ❖ Ressortir la finalité du /*mbón*/ chez les Eton.

La vérification de ces hypothèses a été assujettie à une double approche à savoir la *recherche documentaire* et la *recherche de terrain*. La recherche documentaire, elle a consisté tout d'abord à parcourir les bibliothèques et espaces de documentation entre autres : les bibliothèques du CPPSA, de la FALSH, l'UCAC, UPAC, le CERDOTOLA, Paul ENGOUE ELA, du Musée Ethnographique d'Histoire et des Civilisations Africaines ; les bibliothèques électroniques, personnelles et celles des proches et électroniques. Le procédé dans cette phase

a consisté à l'élaboration d'une fiche bibliographique des ouvrages, en précisant les lieux, cotes, les noms d'auteurs, les titres de documents, les sources, les maisons d'éditions et années de publications voire d'éditions.

Ensuite, s'ensuit le besoin de mettre main sur ces documents proprement dits afin de produire une fiche de lecture. Après lecture et relecture la fiche de lecture produite permet de ressortir les éléments substantifs du dit document (auteur, titre, énoncé et brève explication, pages etc.). Enfin, la construction d'un énoncé mettant en confrontation les auteurs et leurs idées recensées.

La recherche de terrain quant à elle s'est effectuée en 3 phases. La première phase dans la Lekie Ouest, précisément dans les localités d'Evodoula (10 au 30 Avril 2021) d'Etok (06 et 07 mai 2021) et Kangaha (06 au 10 Mai 2021) ; la seconde quant à elle s'est déroulée dans la Lekie Est notamment dans les localités d'Essong (du 15 au 17 Avril 2021), Ngoya (02 au 12 mars 2021) ; la troisième dans l'arrondissement de Sa'a précisément dans les localités de Sa'a et Ntomb lebel (21 / 06 au 10 / 07 : 2022). La collecte des données proprement a été rendu possible à partir des techniques de collectes mobilisées qui s'articulent autour de l'entretien individuel approfondi, des récits de vie, et l'observation. Nous avons interrogé 20 informateurs soit 14 hommes et 6 femmes réparties sur les catégories d'informateurs cibles repartis suivant la critériologie de sélection initialement prédéfini ci-apres ; les initiés, les ritualistes, les témoins au rite, les gardiens de la tradition, les patriarches.

L'analyse et l'interprétation des données se sont effectuées à partir de l'analyse de contenu et d'un cadre théorique construit de : l'Ethno-Perspective, (holisticité, contextualité et endosemie) les principes de l'épistémologie africaine (principe de plein de sens et de puissance, principe d'actualisation potentialisation) et l'Anthropologie Dynamiste (Dynamique du dehors, Dynamique du dedans). Dans l'ethnoperspective ou ethnanalyse nous avons fait usage de l'holisticité pour démontré le caractère englobant du rite, la contextualité nous a permit de relever son inscription dans une mage temporelle spatiale et contextuelle précise ; l'endosemie souligne le sens à donner au bon. Les principes épistémiques Africain ont permit d'apporter un regard Africain du mbon. L'anthropologie dynamique a montré les effets des facteurs externes et internes qui ont induit une dynamique dans la pratique du mbon.

De cette phase d'intelligibilisation, nous sommes parvenus aux constats selon lesquels :

Le *Mbón* est un rituel qui assemble à la fois un versant initiatique et de sanation et est encadré de plusieurs représentations visant à consigner la finalité sociale recherchée. Il s'assimile tout d'abord comme l'*Esprit-Génie* et traduit l'idée d'un conditionnement rituel durant lequel, les candidats sont appelés à intégrer les attitudes et aptitudes de cet esprit. Les représentations du *mbón* s'articulent autour des idées de maturité, de responsabilité, de formation, d'élévation et d'Homme dans le sens d'un processus de masculinisation.

Les raisons qui donnent lieu à la pratique du *mbón* chez les Eton sont tributaires de l'apparition d'un système trouble qui gangrène la société, les rapports entre individus et entre le monde des vivants et des ancêtres. Ces situations troubles peuvent donc provenir de plusieurs actions dysfonctionnelles à l'instar de la transgression des interdits de tout genre (consommation des viandes interdites, vole, adultère, divulgation du secret de l'initiation). Pour donc parvenir à restituer le bien-être. Il exige une implication totale de ses membres parce que le mal étant généralisé, la purification devra être aussi générale et par le même fait l'initiation, du moins dans les limites de l'agir. Cette généralisation est donc de mise dès les prémices qui organisent le rituel (palabre) jusqu'à la fin du cérémonial.

Le rituel débute par un sacrifice visant à propitier les ancêtres eu égard les sollicitations du groupe. S'en suit une série d'épreuve qui frise la brimade, et la torture mais aussi une pédagogie de vie. Le rituel s'achève par des phases de lavages et le retour au village en chant et en danse (chanté et dansé uniquement par les initiés) et donc le contenu n'est pas profane. Durant le rite il est à noter que les ritualistes joignent au pouvoir de la parole les propriétés des plantes (feuilles, écorces, racines) non seulement pour renforcer les candidats durant le rituel mais à des fins de guérison, de protection et de renforcement pour la suite. A partir de ce constat on peut souligner que, le plein de sens que détient le *Mbón* dépend du sens que la société se donne des rapports conflictuels ou non et du sens à donner au *mbón*. De ce sens, le plenipotence opère par la mise en action des éléments de puissance indiqués et adaptés à la restitution de l'ordre. Le *Mbón* au regard, se veut donc actualisation des valeurs considérées comme bonne et une potentialisation des contres valeurs. Plus concrètement, c'est actualisation de l'ordre et potentialisation du désordre, harmonisation des fonctions socio-culturelles pour une nouvelle socialisation, actualisation de la force *vitale et potentialisation de la mort.

Des facteurs endogènes et exogènes ont eu un effet destructif entraînant de ce fait sa disparition presque totale. Ces facteurs sont entre autre les mouvements de colonisation,

l'influence des églises classiques, le désenchantement vis-à-vis de la tradition, la violation des interdits et les déformations structurelles.

En définitive, nous pouvons après examen des résultats sus évoqués, dire que les hypothèses préalablement posées ont été vérifiées. Toute œuvre humaine n'étant pas parfaite, il existe sans doute des aspects peu développés qui pourront bénéficier grâce à des travaux ultérieurs d'une plus grande attention et permettront d'enrichir davantage le corpus de connaissance autour du *mbón*. Nous réitérons tout de même que l'intérêt de cette étude est d'apporter notre modeste contribution dans le corpus de connaissance sur les rites et rituels chez les Eton et sur le bien-être.

SOURCES

I. SOURCES ÉCRITES

A. Ouvrages généraux

- Abega, S.C.,** 1987, *L'Essana chez les Beti, étude et documents africains, Editions clé, Yaoundé.*
- Aboua, P.,** 2017, *Introduction à l'Anthropologie Numérale, Paris Harmattan.*
- Anne, Rose, L.,** 1997, *Rites et organisation sociale : codes sociaux et puissances du mystère, Paris.*
- Claude, Rivière,** 1999, *Introduction à l'anthropologie, 2^e édition, Paris, Hachette.*
- Dika Akwa Nya Bonambela,** 1982, *Les Problèmes de l'Anthropologie et de l'histoire africaines, Yaoundé, Edition CLE, collection études et documents africains.*
- Dupre, G.,** 1960, *Un ordre et sa destruction, Paris, ORSTOM.*
- Durkheim, E.,** 1950, *Les Règles de la méthode sociologique, PUF.*
- Ela, J. M.,** 1985, *Ma foi d'africain, Paris Karthala.*
- Engama, C.,** 1990, *La Grande invitation aux valeurs créatives, morales et spirituelles de nos traditions, Editions Idenou, Yaoundé.*
- Georges, Balandier,** 1971, *Sens et puissance, Paris, PUF.*

- Goldsmith, E. et Mander, F.,** 2001, *Le Procès de la mondialisation*, Edition traduite de l'anglais par Thierry PIELAT Fayard, Paris.
- Héritier, Françoise, J.** 1994, *Les Sœurs et leurs mères*, Paris, éd Odile Jacob.
- 2005, *Hommes, femmes, la construction de la différence*, Paris, Editions, Le pommier-Cité des sciences et de l'industrie.
- Herskovits, Merville, J.,** 1967, *Les Bases de l'Anthropologie culturelle*, Paris, Payot.
- Huxley, J.,** 1971, *Le Comportement rituel chez l'homme et l'animal*, Paris, Gallimard.
- Jean-Loup, A. et Elikia, M'bokolo,** 1999, *Au cœur de l'ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, Editions la Découverte et Syros, Paris.
- Jean-Yves, Martin,** 1971, *L'Ecole et les sociétés traditionnelles au Cameroun septentrional*, ORSTOM, Ser.Sci.hum, vol.VIII, n°3
- Linton, Ralph.** 1967, *Le Fondement culturel de la personnalité*, Paris, Dunod.
- Levi-strauss** 1961, *Race et histoire*, UNESCO.
- Massenzio, M.,** 1994, *Sacré et identité ethnique : frontière et ordre du monde*, Paris.
- Marc, Augé, et Claudine Herzlich,** 1945, *Le Sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, édition des archives contemporaines.
- 2000, *Les Cultures-vérité. Le Soi et l'Autre. Ethnologie d'une relation d'exclusion*, Yaoundé, Editions Etoile.
- Mbonji Edjenguèlè,** 2001, *La Science de sciences humaines. L'Anthropologie au Péril des cultures ?* Yaoundé, Editions Etoile et MIC.
- 2006, *Morts et vivants en négro-culture : culte ou entraide ?* Yaoundé PUY.

- MC Luhan,** 1977, *Pour comprendre le média, les prolongements technologiques de l'homme*, Paris, Seuil.
- Mead, M.,** 1966, *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon.
- Muchielli, A.,** 1985, *Les Mentalités*, Paris, PUF.
- Robert, Jaulin,** 1999, *Exercices d'ethnologie*, PUF.
- Toukam, D.,** 2008, *Histoire et Anthropologie du peuple Bamiléké*, Harmattan.

B. Ouvrages spécifiques

- Claude, Rivière,** 1995, *Les Rites profanes*, PUF.
- Delpech, B.** 1978, *Du village au quartier : les origines de la Lékié à Yaoundé*, CSES,
- Cazeneuve, Jean** 1971, *Sociologie du rite*, Paris, PUF, collection SUP.
- 1959, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Gallimard.
- Eliade, Mircea,** 1965, *Le Sacré et le profane*, Edition française, Gallimard, collection Idées.
- Fouda, Etoundi,** 2012, *Les Traditions Beti et la pratique de ses rites*, Yaoundé, Ed SOPECAM.
- Gwanfoghbe, M-J, et al.** 1989, *Géographie du Cameroun*, CEPER, Yaoundé
- Hubert Jacques,** 2002, *Rites traditionnels d'Afrique*, L'Harmattan Editions Ndzé.
- Laburthe-Tolra, P.,** 1982, *Les Seigneurs de la forêt. Essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes ethniques des anciens Béti du Sud Cameroun*, Paris, L'Harmattan, collection Racines du présent.
- Mace, Gordon,** 1999, *Guide d'élaboration d'un projet de recherche*, Québec, Presses de l'Université Laval.

- Maisonneuve, Jean,** 1950, *Les Rituels*, PUF.
- Marmoz, Louis,** 2008 *L'Entretien de recherche dans les sciences sociales et humaines : la place du secret*, Paris, L'Harmattan.
- Massenzio, M.,** 1994, *Sacré et identité ethnique : frontière et ordre du monde*, Paris.
- Mircea, Eliade,** 1959, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Gallimard.
- Mviena, Pierre,** 1970, *L'Univers culturel et religieux du peuple Beti*, Yaoundé, Saint-Paul.
- Mbonji Edjenguèlè,** 2005, *L'Ethno-Perspective ou la Méthode du Discours de l'Ethno-Anthropologie Culturelle*, Yaoundé, PUY.
- N'da, P.,** 2007, *Méthodologie et guide pratique du Mémoire de recherche et de la thèse de doctorat*, Paris, L'Harmattan.
- N'da, P.,** 2015, *Recherche et Méthodologie en sciences sociales et humaines. Réussir sa thèse son mémoire de master ou Professionnel et son article*, L'Harmattan.
- Olivier L., et al.,** 2005, *L'Elaboration d'une problématique de recherche. Source, outils et méthode*, Paris, L'Harmattan.
- Ombolo, J.-P.,** 1886, *Essai sur l'histoire, les clans et les regroupements claniques des Eton du Cameroun*, Yaoundé.
- Pinto, Roger et Grawitz, Madeleine,** 1969, *Méthodes des sciences sociales*, Paris, Dalloz.
- Raponda-Walker, A., et Schwartz, Alfred,** 1975, *La Vie quotidienne dans un village Guéré*, Abidjan, INADES.
- Sillas, Roger,** 1962, *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Paris présence Africaine.

- Turner, Victor,** 1990, *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure. « Le rituel et le Symbole : une clé pour comprendre sociale et les phénomènes sociaux »*, PUF.
- Van Gennep, A.,** 1981, *Les Rites de passages*, Paris Picard.
- Vincent louis, T.,** 1985, *Rites de mort, pour la paix des vivants*, Paris, Fayard.
- Zagré, A.,** 2013, *Méthodologie de recherche en sciences sociales. Manuel de recherche à l'usage des étudiants*, Paris, L'Harmattan.

C. Articles scientifiques

- Alema, Akora,** 2019, « Les Rites initiatiques des jeunes kabyè au Nord du Togo », *In Les Editions universitaires d'Avignon*.
- Alexandre, Klein** 2012, « Le Bien-être : notion scientifique ou problème éthique ? Bien-être ou être bien », L'Harmattan, PP.11-44, hal-00984465.
- Alexandre, Pierre,** 1965, « Protohistoire du groupe Beti-bulu-fang : essai de synthèse provisoire », *In Cahiers d'études africaines*, Vol.5, n°20, PP 503-560.
- Bochet Del Thé, M.-P.,** 1985, « Rites et associations traditionnelles chez les femmes Beti, (Sud du Cameroun) », *In Barbier, Jean-Claude (Dir), Femme Du Cameroun. Mère pacifique, femmes rebelles*, ORSTOM.
- Bourdieu, P.,** 1982, « Les Rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences Sociales*, Vol 43 PP.58-63.
- Boyer, P.,** 1980, « Les Figures du savoir initiatique », *In journal des Africanistes*, PP.31-57.
- Caroline Guibet lafaye,** 2007, « Bien-être », *In dictionnaire du corps* P127-131 Quadrigue hal-00373339

- Caude-Helene Perrot,** 1967, « « Be di murua » : un rituel d'inversion sociale dans le royaume Agni de L'Idénie », *In Cahiers d'études Africaines*, Vol 7 n°27, PP. 434-443.
- Dalil, Abdoulaye Oumarou,** 1991, « Le Soro ou rituel d'initiation du couple chez les Foulbe du Diamare », *In ECHARD, N., Acte du quatrième colloque Méga-Tchad :2. Les relations Hommes-Femmes dans le bassin Du Lac Tchad, 2 / 3*, Paris : ORSTOM, pp. 202-224.
- Delpech, B.,** 1979, « Comportements socio-économiques en milieu de plantation Eton », *In Cultures et Développement, Revue Internationale des sciences du Développement*, XIV,4, pp,139-179.
- Didier, Fassin,** 1983, « La Terre et les femmes : conflits ruraux au Cameroun du sud », *In Cahier de l'ORSTOM, Série Sciences Humaines*, Vol. XIX, n° 2, PP. 189-193.
- Didier, Fassin,** 1987, « Rituels villageois, rituels urbains. La reproduction sociale chez les femmes Joola du Sénégal », in *L'homme*, tome, 27, n°104, PP. 54-57.
- Franqueville, André,** 1972, « Les Relations ville-campagne sur la route au Nord de Yaoundé » *In, cahiers ORSTOM, série sciences humaines*, Vol. IX, 3, PP. 337-387.
- Hervieu-Wane, Fabrice,** 2012, « Les Nouveaux rites de passage, une transmission expérientielle », Biennale internationale de l'éducation, de la formation et des pratiques Professionnelles, Paris, France.
- Hours, Bernard,** 1973, « Les Rites de défense chez les Lave du Sud-Laos », *In ASEMI, Bulletin Vol XV, N° 3*, pp. 31-60.
- Houseman, M.,** 2008, « Eprouver l'initiation. », *Système de pensée en Afrique Noire*, CNRS, pp.7-40.

- 1984, « Les Artifices de la logique initiatique », *In journal des Africanistes* 54(1), PP 41-65.
- Jessica Garden,** 2013, « Mieux vivre en entreprise, du bien-être personnel à l'efficacité professionnelle. » PP 13-14
- Julien Bonhomme,** 2010, « Initiation », (dir) *dictionnaire des faits religieux*, PUF, pp. 541-548.
- Laburthe-Tolra, P.,** 1975, « Un Tsogo chez les Eton », *In Cahier d'Etudes Africaines*, n°59, 3^e Cahier, Vol. XV, PP. 525-540.
- Lagzaoui, G.,** 2005, « L'Initiation : le corps dans tous ses états » vol 41, n°2 pp.25-41, *in Etude Française*.
- Mbarga, J.,**
- Messi, Léon,** « Le sens et la pratique de la réconciliation selon la tradition beti », *in Missionnaire religieux africains-mélanges à l'occasion des XXV ans*.
- Michel Forse, Simon Langlois (dir),** 2014, « Sociologie du bien-être », *in L'Année sociologique*, volume 64 / n°2.
- Perrot, Claude-Hélène,** 1967, « Be di mura : rituel d'inversion sociale dans le royaume Agni de l'Indénié », *In Cahier d'Etudes Africaines*, n°27, VOL VII, 3^e cahier, pp.434-443.
- Tiang, G.J., et al.** 2012, « Health, well-being and wellness: An anthropological eco-systemic approach » vol14 n°1, pp 1-7
- Valérie, Michel,** 1994, « Pédologie », *In SANTOIR, Christian, et BOPDA, Athanase (Dir)*, Atlas Régional du Sud Cameroun, Paris : ORSTOM / MINREST, pp.6-7.
- Voyer, P. et Boyer, R.,** 2001, « Le Bien-être psychologique et ses concepts cousins, une analyse conceptuelle comparative », *In Santé mentale au Québec*, 26(1) PP 274-296.

Rapport sur la santé en Europe 2012, La Quête du bien-être.

D. Mémoires et Thèses

- Abanda, Essama, Joseph,** 2015, « Les valeurs traditions et leur fécondité face à la crise sociale : le cas Mvog-Tsung-Mballa chez les Ewondo d'Akono au Cameroun central », Thèse de Doctorat en sociologie, Université de Yaoundé I.
- Antang Yamo** 2004, « Le rite d'initiation « kuong » chez les Maka-Ebessep de l'Est Cameroun : une ethnologie de la dynamique rituelle », Mémoire de Master II en anthropologie, Université de Yaoundé I.
- Bilao Atangana Ernestine** 2017, « « ÀNÁGSÀMÁ », rite de prospérité chez les Eton du Cameroun, » Thèse de Doctorat en anthropologie, Université de Yaoundé I.
- Nanga Mvogo, A.,** 2015, « / èvo / é/ nnam/ (« parole du pays ») ou procès du pays Chez les Eton : contribution à une Anthropologie des rites », Mémoire de Master II en Anthropologie, Université de Yaoundé I.

E. Webographie

<https://nelta.cu>

<https://fr.m.wikipedia.org> consulté le 31 / 08 / 2022 à 16h43.

<https://booksgoogle.com/books>, consulté le 31 / 08 / 2022 à 15h32

<https://books.openedition.org> consulté le 27 / 08 / 2022 à 10h54

<https://www.anthropomada.com> consulté le 24 / 08 / 2022 à 22h23

Pensée.fr consulté le 12 / 07 / 2022 à 20h45

F. Dictionnaire et encyclopédie

Dictionnaire électronique, l'internaute

Dictionnaire électronique, Larousse

Dictionnaire électronique, Le robert

Dictionnaire de poche, Le robert

II. SOURCES ORALES

N°	Noms et prénoms	Ages	Sexes	Clan	Occupations	Qualité	Lieux et date
01	Abega Martin	80 ans	Masculin		artisan	Initié / danseur de minkeng	Ntomb lebel 27 / 02 / 2021
02	Abouga Marguerite	75 ans	Feminin	Mvog kani	Cultivatrice	Matriache	Elig-Essong 17 / 04 / 2021
03	Ayissi Mbessa	70 ans	Masculin	Mvog Kani	Fonctionnaire retraité	Patriache et chef de famille et Temoin	Ambassa 21 / 06 / 2021
04	BODO Benoît	65ans	Masculin	Mvog Kani	Fonctionnaire retraité	Patriache et chef de famille	Tala 22 / 06 / 2021
05	Ebode Paul	65 ans	Masculin	Endo	Planteur	Patriache	Kalngaha 10 / 05 / 2021
	Elogo Metomo	45 ans	Masculin		Chargé de cours	Traducteur	A distance
06	Enama	45 ans	Masculin	Mvog Nog	Museologue	Chef de famille	Tala 23 / 06 / 2021

07	Fouda	56 ans	Feminin	Mvog Kani	cultivatrice		Ngoya 02 / 03 / 2021
08	Mama	50 ans	Masculin	Endo	veterinaire	Ritualiste	Etok 07 / 05 / 2021
09	Mbassi Ngah Ateba	70 ans	Masculin	Mvog Nnamnye	Planteur	Chef de famille/ Temoin et Patriache	Ngoya-Nkolkoura 12 / 03 / 2021
10	Menounga Ambassa Pierre	70 ans	Masculin	Endo	Planteur	Patriarche/ Temoin	Evodoula 25 / 04 / 2021
11	Mkombo Leonie	69 ans	Féminin	Engab	Sans occupation	Matriarche	Nkol Ngon- Ngoya 11 / 03 / 2021
12	Ndjomo joseph	82 ans	Masculin	Endo	Planteur	Patriache / Temoin	Kalngaha 06 / 05 / 2021
13	Ngah Awono Gertrude	85 ans	Féminin	Essele	Sans occupation	Temoin et initié du Mevunga	Essong 16 / 04 / 2021
14	Nguini	48 ans	Féminin	Mvog Nnamnyé	Planteur	Guerisseur	Evodoula 10 / 05 / 2021
15	Ngono Atangana Monique	72 ans	Féminin	Menyem bassa	Cultivatrice	Temoin	Etok 06 / 05 / 2021
16	Ngono Ebode	65 ans	Féminin	Mvog Kani	Commercant e	Matriarche	Evodoula 10 / 05 / 2021
17	Nkengue Marcien	82 ans	Masculin	Essele	Sans occupation	Temoin	Essong 15 / 04 / 2021
18	Onana Boniface	77 ans	Masculin	Mvog Namnye	Sans occupation	Temoin	Nkol-Ngon Ngoya 10 / 03 / 2021

19	OTabela Jean Daniel	57 ans	Masculin	Endo	instituteur	Chef de famille	Evodoula 30 / 04 / 2021
20	Tsala Josep	70 ans	Masculin	Mvog Namnyé	Administrateur civile en retraite	Temoin	Evodoula 29 / 04 / 2021

ANNEXES

ANNEXE 2 : GUIDE D'OBSERVATION

**TITRE : LE RITE / MBON / « Esprit-Génie » ET LE BIEN-ÊTRE « MBOHKII »
CHEZ LES ETON DE LA LEKIE/ REGION DU CENTRE CAMEROUN**

I- Données socio- Démographiques

- Date
- Lieu
- Période
- Heure
- Clan

II- Phases du rituel et déroulement

- Préparation (espaces, mets, personnes, élément usuels et sacrificiels)
- Déroulement (début, corps et la fin)
- Phase post-rituelle

ANNEXE 3 : AUTORISATION DE RECHERCHE

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I
THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I



FACULTE DES ARTS, LETTRES ET
SCIENCES HUMAINES
FACULTY OF ARTS, LETTERS
AND SOCIAL SCIENCES

DEPARTEMENT D'ANTHROPOLOGIE
DEPARTMENT OF ANTHROPOLOGY

Yaoundé, le

AUTORISATION DE RECHERCHE

Je soussigné, Professeur **Paschal KUM AWAH**, Chef du Département d'Anthropologie de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé I, atteste que l'étudiant **BODO Marc Aurel**, Matricule **15G619** est inscrit en Master II dans ledit département. Il mène ses travaux universitaires sur le thème : *«Le //Mbon// et le bien-être chez les eton »* sous la direction du **Pr. MBONJI EDJENGUELE**.

A cet effet, je vous saurais gré des efforts que vous voudriez bien faire afin de fournir à l'intéressé toute information en mesure de l'aider.

En foi de quoi la présente autorisation de recherche lui est délivrée pour servir et valoir ce que de droit.

Le Chef de Département



Professor : **KUM AWAH**

TABLE DES MATIÈRES

DEDICACE.....	i
REMERCIEMENTS	ii
RÉSUMÉ.....	iii
ABSTRACT	iv
LISTE DES ACRONYMES ET SIGLES	v
LISTE DES ILLUSTRATIONS	vi
SOMMAIRE	vii
INTRODUCTION.....	viii
1. CONTEXTE	2
2. JUSTIFICATION	4
2.1. Raison personnelle	4
2.2. Raison scientifique.....	5
3. PROBLÈME.....	5
4. PROBLÉMATIQUE	6
5. QUESTIONS DE RECHERCHE.....	6
5.1. Question principale	6
5.2. Questions spécifiques.....	7
6.1. Hypothèse principale.....	7
6.2. Hypothèses spécifiques	7
7. OBJECTIFS DE RECHERCHE.....	8
7.1. Objectif principal	8
7.2. Objectifs spécifique	8
8. MÉTHODOLOGIE	8
8.1. Approche méthodologique	8
8.2. Étapes de la Recherche	9
8.2.1. Recherche documentaire	9
8.2.1.1. Technique de recherche	9
8.2.2. Recherche de terrain	10
8.2.2.1. Échantillonnage.....	10
8.2.2.2. Méthodes et Techniques de collecte des données Primaires.....	12

8.2.2.3. Procédure de collecte des données Primaires.....	13
8.2.2.4. Traitement et L'analyse des données Primaires.....	13
8.2.2.5. Modèle d'Analyse.....	14
9. INTERPRÉTATION.....	14
10. INTÉRÊT DE L'ETUDE.....	14
10.1. Intérêt théorique.....	15
10.2. Intérêt pratique.....	15
CHAPITRE I : CADRES PHYSIQUE ET HUMAIN.....	17
I.1. CADRE PHYSIQUE.....	18
I.1.1. Situation géographique du Cameroun.....	18
I.1.2. Situation géographique et administrative.....	20
I.1.3. Climat.....	22
I.1.4. Relief.....	22
I.1.5. Hydrographie.....	23
I.1.6. Végétation et la Faune.....	24
I.2. CADRE HUMAIN.....	25
I.2.1. Origine des Eton.....	25
I.2.2. Organisation sociale et politique des Eton.....	26
I.2.2.1. Organisation sociale.....	26
I.2.2.2. Système de parenté « <i>levumni, lewouali, legnang</i> ».....	27
I.2.2.3. Organisation politique.....	28
I.2.2.4. Autres formes de stratification sociale.....	29
I.2.3. Activités économiques.....	31
I.2.3.1. Activités agricoles.....	31
I.2.3.2. Élevage et la pêche.....	32
I.2.2.3. Chasse et la cueillette.....	32
I.2.2.4. Alimentation.....	33
I.2.4. Système de croyances eton.....	34
I.2.4.1. Rites.....	34
I.2.4.2. <i>ivou ou ivu</i> et ses implications.....	35
I.3. RAPPORTS ENTE LE <i>MBÓN</i> / ET LE CADRE PHYSIQUE ET HUMAIN.....	36
I.3.1. Rapports entre le <i>mbón</i> et le cadre physique.....	36
I.3.2. Rapport entre le <i>mbón</i> et cadre humain.....	37

CHAPITRE II : ÉTAT DE LA QUESTION, CADRE THÉORIQUE ET CONCEPTUEL	38
II.1. REVUE DE LA LITTÉRATURE	39
II.1.1. Littérature sur le <i>Mbón</i>	39
II.1.1.1. <i>Mbón</i> ou le <i>Mvon so</i>	40
II.1.1.2. Rite mbón chez les Eton et Manguissa	41
II.1.2. Littérature sur les rites	41
II.1.2.1. Généralité sur les rites	41
II.1.2.2. Savoir rituel	44
II.1.2.3. Pérennité des rites	46
II.1.3. Littérature sur le Bien-être	49
II.1.3.1. Dimensions du Bien-être	49
II.1.3.2. Bien-être comme principe éthique	50
II.1.4. Limites et originalité du travail	51
II.1.4.1. Limites	51
II.1.4.2. Originalité du travail	52
II.2. CADRE THÉORIQUE	52
II.2.1. Ethno-perspective	52
II.2.2. Épistémologie africaine	53
II.2.2.1. Plein-de-sens et de puissance	53
II.2.2.2. Actualisation potentialisation ou centration-périphisation	54
II.2.3. Anthropologie dynamique	55
II.2.3.1. Dynamique du dedans	55
II.2.3.2. Dynamique du dehors	55
II.3. CLARIFICATIONS CONCEPTUELLES	56
II.3.1. Rite	56
II.3.2. Rituel	56
II.3.3. Bien-être	56
CHAPITRE III : ETHNOGRAPHIE DU RITE /MBÓN/ CHEZ LES ETON	58
III.1. PHASE ANTE-RITUELLE	59
III.1.1. Coordonnées Spatiotemporelles	59
III.1.1.1. Espace	59
III.1.1.2. Village	59

III.1.1.3. Site du Rituel	60
III.1.2. Temps	60
III.1.2.1. Temps Ante-rituel (Occasion et Annonce).....	60
III.1.2.2. Période et Durée	62
III.1.3. Autres Préparatifs.....	62
III.1.3.1. Rites préparatoires	62
III.1.3.2. Nourriture	65
III.2. DÉROULEMENT DU RITE / <i>MBÓN</i> /	68
III.2.1. Competition <i>messing</i>	68
III.2.2. Départ / Arrivée	69
III.2.3. Épreuves.....	70
III.2.3.1. Épreuves individuelles	71
III.2.3.2. Épreuves collectives	74
III.2.3.3. Lavage et Blindage.....	74
III.3. PHASE POSTE RITUELLE	75
CHAPITRE IV : <i>MBÓN</i> COMME FONDEMENT CULTUREL DU <i>MBÖHKI</i> CHEZ LES ETON.....	79
IV.1. APPROCHE DÉFINITIONNELLE DE LA NOTION DE « <i>MBÓN</i> » : LES DITS ET LES NON-DITS	80
IV.1.1. <i>Mbón</i> ou « Esprit-Génie ».....	80
IV.1.2. Représentations du rite <i>mbón</i>	81
IV.2. MOTIVATIONS ET CONSIDÉRATIONS SOCIALES.....	82
IV.2.1. Motivations	82
IV.2.1.1. Manducation d'une viande interdite	82
IV.2.1.2. Vol.....	83
IV.2.1.3. Mépris sur ascendant.....	84
IV.2.1.4. Exacerbation de la sorcellerie	85
IV.2.1.5. Inceste	86
IV.2.1.6. Adultère.....	86
IV.2.1.7. Diffusion du secret de l'initiation	87
IV.2.2. Du <i>Nsem</i> ou infraction à la cérémonie rituelle	88
IV.2.3. De l'Individu au Groupe (corps social)	88
IV.2.4. Co-responsabilité et implication communautaire	89

IV.3. ACTEURS ET LEURS RÔLES.....	89
IV.3.1. Ritualistes	90
IV.3.2. Hommes du pays / « bod be nam ».....	90
IV.3.2.1. Patriarches / « nya moro ».....	90
IV.3.2.2. Chefs de familles.....	90
IV.3.2.3. Parrains ou le « ntólo »	91
IV.3.2.4. Femmes du village ou /binga be nam/	91
IV.3.2.5. Communauté	92
IV.3.2.6. Ancêtres	92
IV.4. CONDITIONNEMENT RITUEL ET INTERACTIONS RITUELLES.....	93
IV.4.1. Conditionnement rituel	93
IV.4.1.1. Conditionnement avant-rite vis-à-vis des initiés.....	93
IV.4.2. Interactions Rituelles	94
IV.4.2.1. Palabre et la Parole.....	94
IV.4.2.2. Pouvoir mis en jeu.....	95
IV.4.2.3. Mort rituelle	96
IV.4.2.4. Contraintes physiques	97
IV.4.2.5. Chants et Danses	97
CHAPITRE V : DÉTERMINANTS DU BIEN-ÊTRE « MBÖHKI » CHEZ LES ETON	100
V.1. CHANT DES INITIÉS : UNE APPROCHE MÉTAPHORIQUE DE LA FINALITÉ DU MBÓN.....	101
V.1.1. Consent de valeur chanté, intériorisé et à transmettre	102
V.1.1.1. Auto-détermination : « <i>Je suis alors le frère du croqueur de pierre</i> »	102
V.1.1.2. Bien opposé au mal : « <i>Ils ont la nuit et moi le jour ... Ils sont derrière la case et moi dans la cours</i> »	102
V.1.1.3. Dévotion sociale : « <i>Ils tuent moi je ressuscite/ ils lancent moi j'enlève</i> » ...	103
V.1.1.4. Tolérance, Sympathie et Considération.....	104
V.1.1.5. Intégrité et Acceptation de tous.....	104
V.1.1.6. Travail, Effort et Honneur	105
V.1.1.7. Solidarité : « <i>Le cou tient sa force des épaules/ la femme de l'homme / la force de la tige de plantain de son tuteur</i> »	106
V.1.1.8. Désirs et plaisirs versus pudeur et responsabilité sociale.....	106

.....	106
V.1.1.9. Justice et Humanité : « <i>Les Abam avaient organisé une palabre et Ndeme Metila avait organisé une palabre à Otoko</i> »	107
V.1.2. Rapport <i>mbón</i> et bien-être	109
V.1.2.1. <i>Mbón</i> : entre renforcement du lien social et construction de la personnalité sociale.....	110
V.1.2.2. <i>Mbón</i> : de l'être au savoir être et faire.....	111
V.1.2.3. <i>Mbón</i> : le passage à la maturité	112
V.1.2.4. <i>Mbón</i> : l'intrépidité dans l'humilité.....	113
V.1.2.5. <i>Mbón</i> : un état de santé physique parfait	114
V.1.2.6. <i>Mbón</i> : une ouverture à la prospérité.....	114
V.2. DÉCLIN DU <i>MBÓN</i> ET SES SURVIVANCES.....	115
V.2.1. Déclin du <i>mbón</i>	116
V.2.1.1. Causes du déclin.....	116
V.3. RÉSURGENCE DU <i>MBÓN</i> ?	120
V.3.1. Survivances	120
V.3.2. Entraves du retour aux sources	121
CHAPITRE VI : ESSAI D'INTERPRÉTATION ANTHROPOLOGIQUE.....	123
VI.1. Ethnanalyse du / <i>mbón</i> /	124
VI.1.1. Considérations contextuelles	124
VI.1.1.1. Espace et le temps dans le / <i>mbón</i> /.....	124
VI.1.1.2. Circonstances	126
VI.1.2. Dimension englobante du / <i>mbón</i> /	127
VI.1.2.1. Reconnaissance sociale	127
VI.1.2.2. Holisme culturel.....	128
VI.1.3. Endosémie ou le sens du dedans.....	129
VI.1.3.1. Formation	129
VI.1.3.2. Maturité/ Homme	130
VI.1.3.3. Élévation	131
VI.2. CADRAGE ÉPISTÉMOLOGIQUE AFRICAIN	131
VI.2.1. Refondation sociale : une nécessité structurale et structurelle	132
VI.2.1.1. Désordre : sens et contre-sens	132
VI.2.1.2. Plenipotence de l'initiation	134

VI.2.2. Actualisation potentialisation dans le <i>/mbón/</i>	136
VI.2.2.1. Ordre actualisé et potentialisation du mal / désordre	136
VI.2.2.2. Harmonisation des fonctions socioculturelles pour une nouvelle socialisation	137
VI.2.2.3. Actualisation de la vie et potentialisation de la mort	138
VI.2.2.4. Caractère sacré du <i>/mbón/</i>	139
VI.3. DYNAMIQUE CULTURELLE ET RAPPORT AU RITE MBÓN	140
VI.3.1. Mouvements exogènes.....	140
VI.3.1.1. Action coloniale	141
VI.3.1.2. Intégration religieuse.....	141
VI.3.2. Dynamiques internes.....	142
VI.3.2.1. Désenchantement vis-à-vis de la tradition	142
CONCLUSION	143
SOURCES	143
ANNEXES	cxliii
TABLE DES MATIÈRES	143