

UNIVERSITÉ DE PARIS

Faculté des Lettres et Sciences Humaines

(SORBONNE)

HENRI NGOA

LE MARIAGE CHEZ LES EWONDO

— Etude Sociologique —

Thèse de Doctorat de Troisième Cycle

présentée sous la direction de

Monsieur Georges BALANDIER

Professeur à la Sorbonne

Directeur d'Etudes à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (VI^{me} Section)

PARIS 1968

qui ne sort de son fourreau que pour décapiter un ennemi. Mais, le seigneur, lui, reste silencieux, il ne parle à personne. De temps en temps, cependant, il se râcle la gorge; ce qui donne l'impression qu'il va prendre la parole d'un moment à l'autre. Les femmes en deviennent tendues d'attention et comme suspendues à ses lèvres. Surtout que le Nkukuma ne fait jamais que marmotter, et tout à fait entre ses dents.

Aux environs de neuf heures du matin, ses *babënyah* (frères) arrivent, soi-disant pour s'enquérir de son état de santé, ou plutôt, comme ils se plaisent à le répéter eux-mêmes : ils viennent apprendre comment il a passé la nuit. Et de fait, l'un d'eux hasardera, timide :

"...ndò a obambo ya ? Et cette nuit ?

Le Nkuluma, après s'être longuement éclairci la voix :

"... nydɪ yabɔ fɔ ma!... Le corps me pèse...!

Le frère, toujours timide :

"Kie!... kòné bengadzik Měngě
akah ha a ?... Akarégě wa bab
a nyol!"

Le Nkukuma reste muet. Un deuxième frère :

"Mehəzu fə ne mebəbə wa:
metam fə kə a man esie.

Le Nkukuma :

"Tam dzibi". une seconde !"

Sur un signe du Nkukuma, une des femmes se lève prestement, ramasse un plat sur la claie et va le porter aux hôtes. C'est ainsi qu'on reçoit tous les *babënyah* (frères) du Ntomba : on attend qu'ils soient au moins trois ou quatre pour leur donner à manger. Quant au Nkukuma lui-même, il ne prendra son repas que vers la mi-journée (*nsa-amos*). Mais, de quoi se nourrit-il ? Ses repas consistent en des plats qui *rassasient vite*. Il suffit de quelques cuillerées. On dit de tels plats qu'ils ont du *ndob* - pouvoir immense de rassasiement tenant à la quantité importante d'huile que comportent ces aliments. Il s'agit généralement de pâtes de *mëtôb* (*voanzeia subterranea*), farcies de viande et imbibées d'huile

de palme ou *d'adzap* (*tieghemella africana*). Ce plat à grand pouvoir de rassasiement (*ndbb*) porte le nom de *mvida*. De fort bon appétit, le Nkukuma le déguste à l'aide d'une *petite cuiller*. Il plonge celle-ci dans le *mvida*, en découpe une petite portion, trafne méticuleusement le dessous de la cuiller sur le bord de l'assiette - de façon à ce qu'aucun liquide n'en découle - l'enfourne littéralement dans la bouche pour en aspirer le contenu avec bruit. Il repose mécaniquement la cuiller entre les bouchées, prête un instant l'oreille aux propos de ses courtisans (et il y en a toujours) et recommence à manger, silencieux, grave.

Après le repas, ses femmes lui enlèvent la couche matinale de *bâ* (*pterocarpus angolensis*), pour lui en mettre une autre, au niveau du tronc, cette fois. On lui dessine deux triangles isocèles dont les bases respectives se situent au cou et à la nuque, et les sommets au sternum et au milieu du dos. Un tel dessin porte le nom de : *ndzdh* (couteau) (1), les sommets des triangles rappelant grossièrement la pointe d'un couteau. C'est alors seulement que le Nkukuma se lève pour s'habiller. On lui avance un pagne en écorce d'*obam* (*urostigma vogelii*), qu'il passe entre ses jambes et fixe par devant et par derrière à une corde qui lui ceint les hanches. Il met ensuite des bracelets (*minsëg*), une peau de panthère sur la poitrine et un chapeau couromé de plumes de perroquet rouges. Ainsi endimanché, le Ntomba se dirige d'un pas majestueux dans la cour, où ses fils, ses esclaves et ses clients ont pris soin de disposer tout le gibier pris aux pièges la nuit précédente. Il le fait équarrir et, d'un geste ample, procède à sa répartition entre ses épouses et ses frères : "*qu'on amène ce quartier à un tel; qu'on envoie ceci à un tel*", ordonne-t-il sans arrêt.

Tel est, brièvement exposé, l'emploi du temps journalier du Nkukuma. Que révèle-t-il quant à l'incidence du personnage sur le plan social ?

Le personnage du Nkukuma, on l'a dit, est privé. Il est cependant suffisamment puissant pour intervenir sur l'ordre social, au point même d'y faire la loi. Le Nkukuma adore être *nu*, et ce n'est pas de gaieté de coeur qu'il le fait. Sa propension à rester *nu* signifie

(1) Il s'agit du "*ndzdh okën*" et non du "*ndzdh*" tout court qui veut dire

qu'il peut faire tout ce qu'il veut, que les conventions sociales ne le lient pas, qu'il ne tient aucun compte de la politesse - apanage des gens du commun. Se couvrir par respect pour ses courtisans ne serait pas seulement signe de lâcheté, manque de personnalité : un tel geste donnerait également à penser que le Nkukuma souffrirait d'une infirmité quelconque qu'il entendrait ainsi camoufler. On verra d'ailleurs plus loin que, plus d'un Ntomba prend plaisir à entretenir une de ses filles toute nue jusqu'à l'âge de dix-huit ans, environ. Il s'agit généralement d'une jeune fille bien proportionnée de corps, mignonne à croquer, vierge, mais que vous ne pouvez épouser que contre une compensation matrimoniale élevée.

La tendance du Nkukuma à la nudité n'illustre pas seulement une attitude foncière de mépris à l'égard de l'étiquette, elle constitue aussi, malgré les apparences, une marque indéniable de dignité (ati). Ici, en effet, la dignité consiste dans une liberté totale d'action. C'est ainsi que le Nkukuma excelle à cracher avec bruit, à projeter ses crachats loin de son siège. De même, il mettra un point d'honneur à péter bruyamment, si le cœur lui en dit. Enfin et surtout, on peut dire qu'il cultive une sorte de *persévération posturo-psychologique* : il adore conserver longtemps les mêmes attitudes ou les mêmes conversations. Par exemple, il restera couché ou assis plusieurs heures de suite, sans discontinuer, sans bouger, sans laisser percer aucun signe de fatigue. D'ailleurs, le fait de manger avec une petite cuiller montre assez sa *tendance à la répétition*. Et rien, ni personne ne peut modifier le rythme de ses activités : le Nkukuma est son seul maître. Il n'est pas seulement au-dessus des normes sociales : il entend aussi commander au temps et à l'événement. Et c'est justement pour ne pas avoir l'air d'agir sous l'empire de la faim ou de la gourmandise qu'il choisit de manger doucement, avec une cuiller ridiculement petite pour une personne de son âge ! Le Nkukuma n'a rien à craindre, rien. Il est suffisamment puissant pour assurer sa défense et en imposer aux autres. Il peut donc défier le temps et les événements.

C'est pourquoi on l'appelle vulgairement *mot bitòm* (homme à palabres). Si vous osez lui tenir tête ou lui faire une remarque jugée par lui désobligeante, il vous fait arrêter et bâtonner. Et si cette correction énergique ne vous intimide pas assez, il peut ordonner qu'on mette fin à vos jours : *"ambarà dze ?"* (qu'a-t-il à craindre). Le Nkukuma est une personnalité cruelle. Aussi le qualifie-t-on également de *"akut"* (brute; litt. fou): il n'y a en effet qu'un fou qui puisse ainsi fouler aux pieds les institutions. Bien des *minkukuma* (plur. de Nkukuma) ont eu des comportements scandaleux, frisant la folie. On comprend, alors, le sens de ce proverbe ewondo bien connu : *"akuma ane via eduk"* (la richesse est comme le champignon, qui pousse même dans les fosses d'aissances). Même un simple d'esprit peut devenir Nkukuma.

Le Nkukuma est cependant une "brute" fort consciente de ses actes. Il sait parfaitement qu'il agit mal, qu'il va contre l'ordre social et que ses actes le souillent. C'est pour cette raison que, après s'être rincé la bouche, *il crache sur le feu*. Mais, que veut dire ce geste insolite ? Dans la mentalité ewondo, la paix intérieure, la pureté de conscience, l'harmonie cosmique consistent dans un état de non-chaueur, une absence absolue de tout feu, de toute combustion. Or, le fait de commettre une faute allume dans ces limbes dont l'essence est la fraîcheur, un feu, une source de chaleur d'où se dégagent *des vapeurs chaudes* porteuses de maux destinés au coupable. Ces vapeurs peuvent vous atteindre de trois façons différentes : elles peuvent soit simplement vous effleurer; soit vous envelopper plus ou moins étroitement; soit vous pénétrer de part en part. Selon l'importance de l'acte commis, mais aussi en fonction de votre degré de participation à cet acte (si vous en êtes vous-même l'auteur ou si vous l'héritez d'un proche parent). Or, suivant que les vapeurs de la souillure vous frôlent, qu'elles vous enveloppent ou qu'elles imprègnent la totalité de votre être, il peut vous arriver, ainsi qu'à votre descendance, les malheurs ci-après : tantôt une santé par trop délicate (*metòdèna*), des récoltes sans cesse mauvaises; tantôt des maladies chroniques, la mort de vos enfants; tantôt des maladies chroniques, des cas de stérilité dans votre descendance, la chute des dents, la *tuberculose* (*evòlì*). Cette dernière série de plaies, de beaucoup la plus redoutable, est caractéristique d'un type de faute spécial: le *tsoo*, souillure consécutive au fait de tuer un proche parent.

de coucher avec un proche parent ou simplement le fait d'en enjamber le sang (versé par un autre). Pour guérir du *tsoo*, il faut faire appel au *Ngëngan*, qui, avec votre accord, procède au rite du même nom (*tsoo*). Bien entendu, il ne saurait être question de décrire ici cet important rite; on en retiendra seulement ce qui éclaire notre propos : des médicaments que le *Ngëngan* vous donne à boire, vous devez garder une partie dans la bouche et la recracher tout aussitôt... sur un grand feu qui brûle dans la cour. Le fait de cracher ainsi sur le feu provoque l'extinction du foyer qui avait été allumé du fait de votre propre faute ou de celle qui vous échoit en héritage. Le *Nkukuma* est donc fort conscient du mal qu'il cause à ses frères. Aussi, en prévient-il les effets (le *tsoo*) en se soignant, pour ainsi dire, lui-même, c'est-à-dire en crachant tous les jours sur le feu.

D'ailleurs, qu'il soit une brute ou non, le *Nkukuma* est une personnalité avec laquelle la société se doit de compter et même d'être de bonne composition : en cas de guerre, son concours est indispensable à la survie du pays. D'autre part, si un étranger refuse de vous rendre vos biens, vous pouvez demander et obtenir l'aide du *Nkukuma*, pourvu que vous usiez d'une procédure socialement consacrée : *akòh sòh* (le serment par la lance. On dit aussi : *sòh akòh*). Voyons en quoi consiste celle-ci.

Essomba, à qui *Tabi* - de la tribu des *Yanda* - doit l'équivalent d'une compensation matrimoniale, se rend à grands pas chez le *Nkukuma*, une lance à la main. S'arrêtant dans la cour, face à la porte du *Nkukuma*, il appelle :

"Ye manti ane ete ?

Le seigneur est-il chez lui ?

- Kom esè !

- comme toujours !

Et, prenant une voix tragique, il enchafne :

*"Man Yanda abèlè ma akuma ha !!... mon débiteur, un Yanda, ne fait que
"Ngè obò me nye te bi mbu nyu!!" me narguer!!... Si vous ne me le li-
vrez pas cette année !!"*

Ce disant, Essomba casse net le manche de sa lance, sur son genou. Il en remet les morceaux au *Nkukuma*, qui va les garder en lieu sûr. Ainsi se termine l'*akòh sòh* : mais, qu'est-ce à dire ? Par ce geste; Essomba met au défi la puissance du *Nkukuma*. Le procédé d'*akòh sòh*

signifie exactement ceci : *"au nom de votre puissance, si elle existe, je vous adjure de prendre efficacement ma défense !"* Essomba oblige donc le Nkukuma au nom même de sa puissance. Et ce dernier - sensible aux paroles élogieuses et sous peine de renier sa propre substance - ne peut que s'exécuter. C'est pourquoi le geste d'Essomba constitue, en fait, un *serment*. En détruisant son seul moyen de défense (la lance), pour s'en remettre exclusivement au Nkukuma, Essomba jure solennellement : *"la toute-puissance du Nkukuma me livrera bientôt mon débiteur, ou elle ne sera pas !"* Et c'est d'ailleurs ainsi que le Nkukuma le comprend : s'il a pris les morceaux de lance, c'est qu'il accepte de relever le défi. Désormais, tout son village sera sur le pied de guerre et surveillera les allées et venues des Yanda. Si par malheur le débiteur en question, voire quelqu'un de sa famille - est de passage par là, le Nkukuma le fait arrêter. On lui adapte une entrave aux pieds (mbok), et le seigneur convoque son frère pour lui livrer le prisonnier. Mais, le frère n'emmènera celui-ci qu'en échange d'une jeune fille.

LE RITE ESIE.

Du verbe *sie*, reprendre ses esprits après un évanouissement, une crise épileptique, un état comateux; en parlant d'un mourant, transférer - par le biais de l'envoûtement - son mal *fatal* à une personne en bonne santé et s'emparer, en échange, de la vie de cette personne. Celle-ci, le "substitut", meurt généralement peu de temps après, tandis que le mourant envoûteur renaît à la vie, recouvre progressivement sa santé. Aussi, lorsqu'une personne rompue en matière de sorcellerie est à l'agonie, empêche-t-on les gens d'aller lui rendre visite : *"Méfiez-vous! crie-t-on la nuit dans les rues, méfiez-vous, X cherche quelqu'un à "sie"!"* (Mikalëga ! mikalëga, kala ayi sie mot!). Ce qu'il faut retenir de cette étymologie, c'est que le verbe "sie" ne s'applique pas à un échange de services utiles pour les deux parties en présence, il n'a rien à voir avec un échange de bons procédés - pour parler de façon triviale. "Sie" implique un échange de la *mort* contre la *vie*. Le moribond se décharge de sa mort imminente sur une personne bien portante dont il extrait le principe de vie. "Sie" a pour synonyme "vëngë", tandis qu'"échanger", au sens courant, se dit : "fò", dont la forme réciproque est "fòlan".

Cette brève étymologie jette un jour nouveau sur le problème qui nous occupe. L'ESIE est un rite de restauration, de rétablissement qui consiste à redonner à une personne mourante sa santé, la vie. Mais, reprenons les choses par le commencement et suivons pas à pas le déroulement de l'*esie*.

Atëba est malade, très malade, presque mourant. Il fait venir un de ses frères, Manga, et lui dit : "O chers frères, m'abandonnez-vous ?! (a mvog tara, ye mina dzoge ma ? !). Le frère consulte alors la première femme (dans l'ordre chronologique) et le fils aîné du mourant, qui tombent d'accord avec lui pour faire tenir un *esie*. Manga va ensuite en informer les notables du pays - le *Ngëngah* et le *Ndzo*, entre autres, qui entérinent la décision. Dès lors, la première chose à faire, c'est de savoir si l'*esie* vaut la peine d'être effectué, c'est-à-dire si le malade n'est pas déjà définitivement "rappelé" par les ancêtres du clan. Pour en avoir le coeur net, on confie à trois ou quatre personnes la mission de consulter les oracles (*boe ngam*). Ces personnes opèrent séparément, mais se réunissent de temps en temps auprès du malade pour faire le point. Or, il existe plusieurs sortes d'oracles (*ngam*), dont nous ne verrons ici qu'une seule : le *ngam* par la mygale (*ngam*; c'est d'ailleurs cette araignée qui a donné son nom à tout le système des oracles *ewondo*). Voici comment on procède. On nettoie proprement les alentours du terrier de la bestiole. On dispose tout autour des troncs de bananier. L'opérateur a dans la bouche des fruits d'un arbrisseau appelés *tëmbô*, du poivre de Guinée (*amomum maleguetta*), une sorte de champignon appelée *dunu*. Il mâche le tout. Il donne alors de sa main, une grande tape sur l'entrée du terrier et se prend à y cracher sa bouchée, par intermittences. Après chaque crachement, il s'adresse à la mygale en ces termes :

"Fa! vëb'gë! vëb'gë! vëb'gë !	réveille-toi (trois fois) !
"madzo n'okara ma bebëëla,	Je te demande de ne me dire que des
	vérités,
"te wakat ma minaɿ,	et non des mensonges,
"te wakat ma bivovola !	ni des faussetés."

Après cette incantation, l'opérateur dispose à l'entrée du terrier autant de paires de piquants de porc-épic qu'il y a de questions à poser.

Chaque paire de piquants comprend un grand et un petit piquants; et chaque piquant comporte un "dos" (mvus) et un ventre (abum), reconnaissables à leur couleur. Et tout se passe comme à la lutte : le tomber, la position sur le dos, indique la défaite, la perte, le tort, l'affaiblissement; tandis que le fait de tomber sur le ventre signifie le gain, la victoire, l'affermissement. La première question à poser à la mygale est donc celle de savoir si *l'esie* sera efficace ou non. On pose par conséquent à l'entrée du terrier une paire de piquants, dont un grand et un petit. Le grand représente le oui, le petit le non. Le lendemain matin, on vient quérir les résultats : la bestiole, en sortant la nuit, a renversé les bâtonnets, qui sont retombés d'une certaine façon. Par exemple, le grand est tombé sur le "ventre", mais le petit aussi : le oui et le non sont à égalité. Il n'y a donc rien à tirer de la consultation. Les personnes chargées de cette mission déclarent, lors de leur séance de mise en commun : *"biabë ki yen zen !"* (nous sommes encore sans issue). Supposons que le *ngam* réponde oui la deuxième fois (le grand piquant sur le ventre et le petit sur le dos). On passe alors au stade suivant : la détermination des causes de la maladie d'Atëba. Celui-ci a-t-il été envoûté par ses femmes, par un de ses fils, par un frère, par des bris d'interdits ? Ici, il faut quatre paires de piquants de couleurs différentes. Et le consultant recommence : *"Fa ! okada ma bëbëla, te wakat ma minal !"* (fa ! (1) ne me dis que la vérité, et non des mensonges). Il présente ensuite les piquants à la mygale : *"voici Atëba, et voici ses femmes"* (Ateba nyò, beyal ki ba), dit-il en présentant alternativement le grand et le petit piquants. Il continue : *"ngë beyal mbò bawoe nye, okpoo bò kayala, owono Atëba"* (si ce sont ses femmes qui le tuent, renverse-les sur le dos et raffermis Atëba (mets-le sur le ventre)). Et il passe à la paire suivante : *"voici Atëba et voici ses frères. Si ceux-ci y sont pour quelque chose dans sa maladie, affaiblis-les et fortifie Atëba; sinon, renforce-les et affaiblis Atëba."* Il soumet ainsi tous les cas à la mygale et se retire. Voici ce qu'il constate le lendemain. Première paire : Atëba est non seulement sur le dos, mais encore recouvert de terre fraîchement remuée. Le pronostic est sévère : les femmes s'en tirent sans égratignures, mais de la terre remuée symbolise la tombe ! Atëba mourra donc, quoi qu'on fasse ! A la

(1) Onomatopée de l'acte de cracher.

paire suivante : Ateba a raison contre ses frères : ceux-ci ont donc trempé dans sa maladie. Quant aux fils, ils sont à égalité avec leur père : tous sur le ventre. Ses fils sont donc innocents. La paire relative aux bris d'interdits donne Atēba très affaibli : complètement sur le dos ! On recommence plusieurs fois les consultations pour voir si le fait de la terre remuée persiste toujours. Si tel est le cas, on conclut à une mort fatale d'Atēba. Seulement, comme on ne sait jamais, on tentera quand même de le sauver. Pour cela, on tiendra un *esie* spécial : *nkot esie* (l'*esie* sec), c'est-à-dire qu'on n'y versera pas le sang d'un cabri. Mais, si toute trace de terre a disparu, on peut procéder à l'un ou l'autre des types d'*esie* ci-après : *esie kabat* (l'*esie* par le cabri); *esie bilon* (l'*esie* par le poison d'épreuve); *esie okak*. Dans l'*esie bilon*, on donne le poison d'épreuve aux coupables présumés désignés par le *ngam* (oracles), mais qui clament leur innocence. Dans l'*esie okak*, on se contente de reprendre certaines épreuves du rite initiatique *so* : l'épreuve du poil à gratter, entre autres. Quant à l'*esie kabat*, la mise à mort d'un cabri y tient une place importante. Et c'est cette dernière forme, qui est du reste la plus générale et la plus courante, que nous allons approfondir.

Le *ngam* a donc donné Atēba très affaibli, mais sans qu'on en puisse incriminer qui que ce soit. On le consulte alors à nouveau pour savoir lequel des frères du malade dirigera le rite *esie*. La consultation désigne Essono. A la date convenue, il y a foule chez Atēba. On parle de choses et d'autres; on demande du feu pour allumer sa pipe; les hommes mangent des noix de cola, tandis que les femmes et les enfants sucent des oranges ou mangent des bananes douces. Tout à coup, Essono se lève et invite les adultes, hommes et femmes, à se retirer, loin du village, en comité restreint (*esòk*). On y transporte aussi Atēba, qui a toutes les apparences de celui qui est au plus mal : il geint sans arrêt, il se tortille, il fait des gaz, il a les yeux cernés. Pauvre Atēba ! Essono prend la parole : "*mon cher Atēba, nous t'écoutons !*" Et Atēba d'avouer ses fautes. Il a volé le bien d'autrui; il lui est souvent arrivé de tuer en cachette et par jalousie, les animaux d'un tel; il dit encore : "*mengadzo ai kal dzam zih*" (litt. j'ai dit avec une de mes soeurs = j'ai demandé à une de mes soeurs à copuler avec elle). L'assistance

comprime un mouvement d'horreur!... Cette horrible confession terminée, le président de séance passe la parole aux membres du comité, en demandant à chacun d'exposer tous les griefs qu'il pourrait avoir contre Atëba. "Atëba est avare, dit X, il mange seul tout le gibier qu'il prend à la chasse, comme si je n'étais pas son frère : vous vous rendez- compte ! Voilà pourquoi je lui en veux à mort. Mais puisqu'on est là pour le sauver, le voilà, je vous le rends." Ce disant, il remet quelque chose à Essono - une herbe, une feuille d'arbre, une brindille, un bout de chiffon, peu importe. Et on passe à la première femme d'Atëba : "mes co-épouses et moi-même n'avons pas grand-chose à lui reprocher, sinon son excès de jalousie : Atëba s' imagine toujours qu'on le trompe ! Voilà pourquoi il nous file continuellement dans les champs. Il se comporte, d'ailleurs, de façon plus triviale que ça : au lieu de rester dignement dans l'abâ (maison des hommes), il passe son temps dans nos cases, à compter les morceaux de viande qu'on met à cuire, à inspecter le contenu de nos claies, et j'en passe ! Je vous assure que ça n'est pas drôle! ... Bien entendu, mes co-épouses et moi-même n'en voulons pas pour autant sa mort : qu'il guérisse donc !". Le Ngëngan se lève, familier et moqueur :

"A Atëba, y'ombë dzam fam !	ça te pendait au nez, toi, mon cher Atëba !
"Kë si dzo yadë dan dzam mbën a,	encore heureux que le monde soit si pétri d'indulgence,
"Abim bebe bemam ongabò !	avec tout le mal que tu as fait !...
"Osë tiî bot tsit a mëlâm,	tantôt tu volais le gibier pris aux pièges d'autrui,
"Onë sim eza bôn asi !...	et tantôt tu tuais des petits enfants en les frappant contre le sol !...
"Heee!...	Bonté divine!...
"Dzam manyah mot, mëki m'oyën :	Enfin, puisque ce qui a trait à un frère est comme le sang de la langue (1),
"Ndò madzo ne bivân Essono Atëba	Je demande donc malgré tout que nous rendions Atëba à Essono.
"Së nala a, a mvog tad' ?	N'est-ce pas, chers frères ?
- Nala. "	- parfaitement !"

(1) Voici tout le proverbe : "manyah mot ane mëki m'oyën : ofianë tui a si atui. tui. tui. h'amini mini fë mehòk" (un frère est comme le sang

Et chacun se lève, cueille une feuille verte et la donne à Essono en disant : "*voici Atëba*". Essono, debout, l'air grave, *arrache* les feuilles des nombreuses mains qui se tendent vers lui. Le fait d'arracher signifie qu'Atëba revient de loin et qu'on le rend à la vie au prix d'efforts surhumains.

On revient alors au village, où certaines femmes non directement concernées, des étrangers et des adolescents attendent toujours, silencieux. On fait asseoir Atëba dans la cour, à côté d'un bouc attaché à un pieu. Sur ce cabri, on a pratiqué, au-dessus des yeux, une coupure profonde d'où découle un sang rouge. Le Ngëngaṅ, accroupi, énumère les fautes d'Atëba d'une façon curieuse : avant de nommer chaque faute, il donne d'abord un petit coup de bâtonnet sur la coupure de la bête. L'énumération se termine par une formule d'absolution du genre de celle-ci :

"A Kulu lètiam !	<i>que toutes ces souillures soient englouties dans la rivière Kulu, ploc !</i>
"A Afamba lèbee !	<i>qu'elles soient toutes précipitées dans la rivière Afamba, ploc !</i>
"Osu nkiè a, wooo !	<i>et que le courant les emporte, wooo ! (1)</i>
"Nsēm mām, maaaṅ !	<i>Péché effacé, effacé à jamais.</i>
"Nsēm fii, fiii !	<i>Péché disparu, disparu à jamais !"</i>

On égorge alors ce bouc chargé des souillures qui pesaient sur la conscience d'Atëba : le sang en est recueilli dans une marmite en argile. Plongeant dans ce sang un goupillon composé de : *amīa* (herbe), *abomendzan* (herbe), et attaché par un "kân ekòn" (2), le Ngëngaṅ en frappe énergiquement le corps du patient, et notamment la tête et les pieds, en lui disant : "*kodogo a si ! kodogo a si ! kodogo a si !*" (relève-toi ! relève-toi ! relève-toi !). Et le Ngëngaṅ se retire, cédant la place à Essono qui, selon le *ngam* (oracle) doit "*boe esie*" (litt. casser, chasser l'esie = mettre fin à l'esie).

Essono, avec beaucoup de tact, entreprend de concilier Atëba avec ses frères ainsi qu'avec les esprits des ancêtres. Vers la fin de sa péroraison, il s'immobilise, porte un regard mystérieux par-dessus les toits, et se met à implorer les ancêtres :

(1) Onomatopée du bruit d'un liquide qu'on verse, d'une averse qui tombe, d'une chute puissante.

"A bengakë ò !	ô vous qui êtes partis !
"A bengakë ò !	ô vous qui êtes partis !
"A bengakë ò !	ô vous qui êtes partis !
"Ma, Essono, nyèmèn, makobo :	oui, c'est moi, Essono, votre fils, qui vous parle :
"Madzo ne midugan ma Atëba o !	Je vous en supplie, rendez-moi Atëba !
"Dugan ma Atëba o !	Pitié, rendez-moi Atëba !"

Il s'interrompt, change de position. Tendant sa canne horizontalement, il embrasse l'assistance du regard en tournant rythmiquement sur lui-même, frappe le sol d'un coup de pied sec et, s'abandonnant dans une attitude hiératique, il déclame :

"Ewondo nada a a a, yeb' ne ma a !	O Ewondo, ici massés, approuvez-moi !
- Heeee !	- D'accord !
- Mot abë me soo a !	Que personne ne me désapprouve, m'entendez-vous ?
- Heeee !	- N'ayez crainte !
- Mayon betara a mis a !	- J'implore nos ancêtres, m'entendez-vous ?
- Heeee !	- d'accord.
- Ne bedugan ma Atëba wem a !	- qu'ils me rendent mon cher Atëba, m'entendez-vous ?
- Heeee !	- d'accord !
- Akë ai esie nnam osu a !	- afin qu'il continue à servir son pays, m'entendez-vous ?
- Heeee !	- d'accord !
- Atëba abë wu a !	- qu'Atëba ne meure pas, m'entendez-vous ?
- Tëgë ai dzam !	- il ne mourra pas !
- ... abë wu a !	- ... qu'il ne meure pas, m'entendez-vous ?
- Heeee eeeee eee !	- ça non !!!"

Ainsi s'achève le rite d'esie. Il ne reste plus qu'à se partager le bouc.

Nous venons de voir, par cet exemple d'esie kabat (l'esie par le cabri), une des formes du type d'esie appelé : Esie okòn, c'est-à-

dire l'*esie* qui a trait à une maladie. D'autres types d'*esie* existent, parmi lesquels il faut citer: 7 *Esie abiëm*, relatif à une sorte de chasse à courre, et qui se tient lorsque, du fait des maléfices d'un sorcier, le gibier devient extrêmement rare; 1 *Esie nmam* (nmam = pays), vise à la restauration du pays; il a lieu lorsque des épidémies, des dizettes, de mauvaises récoltes sévissent dans le pays. Enfin, il faut signaler une sorte d'*esie* dite *Ekëne*. L'*ekëne* consiste dans la mise à mort publique d'un membre du clan reconnu comme un criminel de première importance. On dit qu'on "tsik ekëne" à une telle personne.

L'ESANI (danse funéraire).

Du verbe *san*, gambader, sautiller de joie; pétiller, en parlant du vin de palme; scintiller, dans le cas d'une lampe. L'*esani* est une danse qu'on exécute à la mort d'un notable important, pour célébrer sa bravoure et ses hauts faits; mais, l'*esani* est aussi un test destiné à déceler ceux des fils du défunt qui auraient pris part à sa mort, par des moyens occultes, bien sûr. En voici le déroulement.

Sur une étagère dressée dans la cour du défunt, on dispose un coq attaché par les pattes, et une immense couronne de *sas esani* (orties d'*esani*). Cet attirail curieux forme, en dehors du pagne d'*obam* (*urostigma vogelii*) qu'il s'est passé entre les jambes, le seul costume du fils aîné du défunt, qui a charge d'accueillir toutes les personnes qui viennent assister à la mort. Ces dernières arrivent par groupes assez considérables et, s'arrêtant à une centaine de mètres du village, demandent, à l'aide d'un sifflet en bois (*nsas*), à être accueillies.

Dès qu'il entend le coup de sifflet, le fils aîné se lève et enfle le coq et la couronne de *sas* (orties) en bandoulière. Tenant d'une main une feuille d'*esani* (herbe) et de l'autre une feuille de *fëb* (herbe), il s'en va en gambadant à la rencontre de ses hôtes. Afin de prévenir tout acte maléfique de la part de ceux-ci, il s'arrête à mi-chemin et brandit alternativement, d'un côté la feuille d'*esani*, et de l'autre celle de *fëb* : il détourne ainsi du chemin qui mène au village tout mauvais esprit éventuel. Il reprend alors sa progression, se rend à deux pas du groupe, se prend à danser avec force, s'interrompt net, fait demi-tour

et regagne la cour en sautillant. Sur un geste de sa tête, les joueurs de tam-tam et tambours cessent brusquement de jouer pour reprendre de plus belle et sur une note plus aiguë. Le jeune homme se trémousse, se trémousse, se trémousse. Il s'arrête, regarde à droite et à gauche, tourne sur lui-même et, tandis que le roulement des tambours s'adoucit, le voilà reparti au devant de ses hôtes. Arrivé à quelques mètres d'eux, il les invite de la tête. Comme un seul homme, ils se lancent alors à sa poursuite, au pas de danse naturellement. Il brandit à nouveau ses deux feuilles et, à la limite de la cour, il leur fait signe de s'arrêter : l'ordre est exécuté d'une manière impeccable. Il revient tout seul devant les tam-tams, se frétille encore un coup et repart enfin chercher le groupe de personnes. A peine les a-t-il appelées de la tête que toutes se ruent déjà sur la cour, des branches d'arbre et *ngëkämbe* (tige de l'*amomum citratum*) à la main. Elles s'attroupent devant les joueurs de tam-tams, qui s'interrompent pour redoubler de rage. Elles dansent d'abord un instant sur place, gravement, et se prennent ensuite à faire le tour de la cour, avant d'aller s'asseoir. Le jeune homme se décharge alors du coq et de la couronne d'orties, qu'il raccroche à l'étagère. Il ne les reprendra que pour accueillir d'autres personnes.

Vers la mi-journée, arrive un groupe des plus redoutés : celui des *bankal* (fils des soeurs). Ils s'approchent du village, l'air mauvais. Ils sont armés de lances, de fusils, de gourdins, de chicottes. Mais, pourquoi tout ceci ? On a "tué" leur "mère" (entendez leur oncle) et ils entendent la venger illico. Dans la cour du village, règne le silence, un silence mêlé de frayeur. Car, les *bankal* sont réputés pour leur cruauté. Ils peuvent, si le coeur leur en dit, tuer impunément toute personne qu'ils soupçonnent d'avoir trempé dans la mort de leur "mère" ! D'une voix tonitruante, ils crient à l'adresse de leurs *benyandamo* (oncles maternels) : "*beza yân ai bia !*" (qu'on vienne nous dédommager). Pour eux, en effet, il est impensable que leur oncle ait pu mourir de sa belle mort : ce sont des membres de son clan ou ses propres femmes qui ont mis fin à ses jours. Voilà pourquoi ils en demandent réparation et tiennent à être dédommagés. Mais, en quoi un tel dédommagement pourrait-il consister ? Afin que leur oncle "*ne s'en aille pas en solitaire dans l'au-delà, sans quelqu'un qui continue à lui faire du feu*", les *bankal* exigent tout simplement qu'on leur livre des femmes ou des esclaves... à sacrifier. Or.

s'il y a effectivement des personnes qu'on soupçonne d'avoir contribué à la mort de leur mari, on les leur remet, et les *bankal* les pendent sur le champ. S'il n'y a personne à leur donner, le Ndzo, ou tout autre personne habile en matière de négociation, va à leur rencontre pour les prier de considérer la mort de leur oncle comme relevant d'autres causes (car, il y en a toujours, des causes). Prenant l'air malheureux, il leur dit : "eh! a bot bam pòbigan te ! Mot andziki woe nyoa, mot andziki fò nye woe !" (De grâce, mes chers, calmez-vous ! Car personne n'a tué votre mère, absolument personne !). Les *bankal* gagnent alors le village. Qu'ils aient eu satisfaction ou non, ils restent toujours hargneux, furieux, enclins à fustiger les veuves - et sous ce mot, il faut mettre toutes les femmes du défunt, c'est-à-dire les siennes propres et celles de ses frères. Pour échapper à la bastonnade, les veuves font aux *ankal* des cadeaux : bouteilles d'huile de palme ou d'*adzop* (tieghemella africana), paniers d'arachides, poulets, et que sais-je encore?

Et c'est le moment de l'*esani* proprement dit. Il s'agit maintenant de déceler ceux des fils du défunt qui auraient pris part à sa mort. Pour ce faire, quatre notables d'un certain âge prennent place au haut bout du village, des *ngëkëmbe* (*amomum citratum*) à la main. A l'autre bout, tous les fils du défunt - les siens propres et ceux de ses frères - leur font face. En dansant, les vieillards se dirigent vers le cadavre - qui gît sous la véranda - pour serrer chaleureusement sa main, en prenant bien soin de former ces poignées de main autour des *ngëkëmbe* à utiliser. Ils appellent alors les jeunes gens à se présenter à l'épreuve, un à un. Un premier candidat arrive : l'un des vieillards lève son *ngëkëmbe* et menace de l'en frapper : le jeune homme esquisse un mouvement d'évitement. Le vieillard recommence la manœuvre, le jeune homme élude à nouveau. Le vieillard lance alors pour vrai le *ngëkëmbe*. Si le candidat n'a pas été atteint, des cris de joie fendent l'air, tandis que les roulements de tam-tams et tambours redoublent d'intensité. La preuve vient d'en être donnée : dans la mort de X, ce garçon n'y est pour rien. On comprend alors sa joie : il se trémoussera pendant au moins cinq minutes, avant de prendre congé de ses examinateurs. On passera ainsi en revue tous les jeunes gens : ceux qui ont été touchés feront l'objet d'un rite de purification, car "ils ont le corps mauvais" (*nydl ene bð abe*).

Après ce "test", on *wondo* (consacrer, affermir dans le bien et la prospérité) les jeunes gens. Des vieillards mâchent des colas, des *ndon* (*amomum maleguetta*) et du *dumu* (champignon), et les recrachent sur les deux tempes de chacun des garçons à *wondo*. Désormais, ceux-ci pourront manger certains animaux qui leur étaient tabous jusque-là, en particulier le *kabat esani* (le cabri qu'on égorge à l'occasion de l'*esani*). Quant au coq que portait le fils aîné du défunt, il ne peut être ni mangé ni conservé dans le clan, vu qu'il a été chargé en quelque sorte des souillures qui menaçaient la descendance du défunt. C'est pourquoi la tradition oblige à jeter un tel coq dans la forêt : un homme est chargé d'aller l'abandonner en pleine forêt vierge (*ngomba afan*), du côté de l'ethnie avec laquelle on entretient des relations d'hostilité. Pour les Ewondo du Sud du Nyong, les Bassa ont toujours constitué une telle ethnie.

Le langage des tam-tam et tambour qui accompagnent l'esani. -

Les roulements de tambours et tam-tams qui accompagnent l'*esani* sont loin d'être quelconques ou anarchiques : ils obéissent à des règles strictes et transmettent des messages précis. Dans son étude : "Moeurs et coutumes des Ewondo", à laquelle nous renvoyons du reste le lecteur, l'autodidacte Abbé Tsala distingue trois parties dans le langage qui nous occupe : "Dans la première, écrit-il, le défunt exalte sa juste douleur; dans la deuxième, on le console en lui disant que sa situation lui permet d'explorer les lieux qu'il ne pouvait pas voir auparavant; dans la troisième partie, il est rendu responsable de sa présente situation." (1) Tout en faisant nôtre cette façon de voir, il nous semble cependant important d'indiquer que les passages cités par l'Abbé, et par conséquent l'interprétation qui s'y rapporte, ne constituent que les temps forts du langage des tam-tams et tambours, tandis que la toile de fond dont ils se détachent par intermittences, a été laissée de côté. Celle-ci comporte, du moins chez les Ewondo (*stricto sensu*), tous les *mendan* (devises) des grandes familles ewondo (*Atangana-Mbala*; *Tsoungui-Mbala*; *Fouda-Mbala*; *Essomba-Ndana*), le *ndan* du défunt ainsi que l'annonce de sa mort. D'ailleurs, qu'on soit Ewondo au sens strict ou non - et nos informateurs sont

(1) Abbé Th. Tsala : Moeurs et coutumes des Ewondo. Etudes Camerounaises, n°56, 1958, p. 107.

formels à ce sujet - la toile de fond existe toujours et comprend au moins le *ndan* (devise) du défunt et l'annonce de sa mort. C'est la rengaine qui revient continuellement et qu'on n'interrompt que lorsqu'il y a un acteur sur "scène" - c'est-à-dire lorsque quelqu'un danse dans la cour. Nous donnerons donc dans les lignes qui suivent le langage complet des tam-tams et tambours tel qu'on le joue chez les Ewondo, en commençant, bien entendu par la toile de fond.

A. Toile de fond. Le tambour d'appel débite seul les différents *mendan* des Ewondo et annonce la mort :

1) Le ndan des Mvog Atangana-Mbala :

Ngul ene wa a mekòh. Ta force consiste dans les lances.

2) Le ndan des Mvog Tsoungui-Mbala :

Tsoungui-Mbala afidi abui. Tsoungui-Mbala compte sur le grand nombre.

3) Le ndan des Mvog Fouda-Mbala :

Fouda-Mbala adian ai ndi ndzie. Fouda-Mbala vit de lui-même.

4) Le ndan des Mvog Essomba-Ndana :

Essomba-Ndana afèdan a mviè. Essomba-Ndana fait mal aux côtes.

5) Le ndan du mort et l'annonce de sa mort :

a) le ndan du mort .- on supposera que le défunt s'appelait Otu, d'où le ndan suivant :

*Meně etam etam, meně etam etam, Je suis sans secours (bis),
Bitěbğğ, meně etam etam ! à moi, au secours !
Otu, mankal Edzoa Mbède, Otou, neveu d'Edzoa Mbede
Afulėgan ai okukud ngòn Mvėlė. et semblable à une fille bassa légère.
Meně etam etam, mene etam etam.. Je suis sans secours (bis)...*

b) L'annonce de la mort :

Aboo asi lėfəm, fəm, fəm ! (bis) gft raide mort, tout à fait raide mort !

B. Les temps forts. Le tambour d'appel commence d'abord et les tam-tams entrent en scène dès la troisième ligne du texte suivant.

a) Le mort fait revivre ses derniers instants :

<i>Lig, lig, lig, lig, lig, lig, lig,</i>	<i>J'ai commencé par des convulsions</i>
	<i>répétées,</i>
<i>Vo', vo' vo', vo', vo', vo', voe.</i>	<i>pour finir par un raidissement total.</i>
<i>Kodan asi, kodan asi,</i>	<i>levez-vous, levez-vous,</i>
<i>A mvog tara, ngog,</i>	<i>de grâce, chers frères,</i>
<i>Mizu yân ai ma !</i>	<i>et venez me dire adieu !</i>
<i>Mentoa ya, a mawulu,</i>	<i>Déjà, je ne marche plus</i>
<i>Vë dulu engongò ;</i>	<i>que d'un pas malheureux;</i>
<i>Mentoa ya, a make mawulu</i>	<i>déjà, je ne me promène plus</i>
<i>Vë etam etam ane kongoe;</i>	<i>que tout seul, comme un sanglier</i>
	<i>solitaire;</i>
<i>Mentoa ya a mabadan</i>	<i>j'en suis déjà à me commettre</i>
<i>Ai bewoa benan anya bison;</i>	<i>avec les chimpanzés qui mangent les</i>
	<i>marionnettes;</i>
<i>Mentoa ya akud tsit,</i>	<i>je ne suis plus qu'une brute,</i>
<i>Bot betugudu !</i>	<i>la risée des hommes !</i>
<i>A mvog tara, ngog !</i>	<i>Pitié, chers frères !</i>
<i>Kodan a si, mizu yân ai ma :</i>	<i>levez-vous et venez me dire adieu :</i>
<i>Mi'a nga bad fë ma yen !</i>	<i>vous ne me reverrez plus jamais !</i>
<i>Angabe na dzom ebò wa dibi lëkidi,</i>	<i>jusqu'ici, toute attaque survenue à</i>
	<i>l'aube,</i>
<i>Wa olëdë dzò ngongogële esë.</i>	<i>vous la vengiez le soir-même.</i>
<i>Dzi ene asu mot osë :</i>	<i>Or, celle-ci est fatale pour tout le</i>
	<i>monde :</i>
<i>Miliigi miayanga dzò !</i>	<i>Vous n'avez donc qu'à attendre votre</i>
	<i>tour !</i>
<i>A mvog tara, ngog !</i>	<i>Pitié, chers frères !</i>
<i>Mentoa ya a make mawulu</i>	<i>Déjà, je ne me promène plus</i>
<i>Vë dulu engongò !"</i>	<i>qu'en pauvre malheureux !"</i>

b) la réponse railleuse de l'assistance :

<i>A bedzoo ai wa na :</i>	<i>lorsqu'on te disait :</i>
<i>"Saala dina", y'ongasaala ?</i>	<i>"Evite ceci", l'as-tu évité ?</i>
<i>"Nyaag mebala", y'onganju ?</i>	<i>"Prends ce remède," l'as-tu pris ?</i>
<i>"Se ongabëbë ane ngel kabat!</i>	<i>Et voilà que tu as les yeux éjectés</i>
	<i>comme la prunelle du mouton !</i>

c) l'assistance console le pauvre malheureux :

"Keleg a minlo mi ndoh, kukuli, Va, courbé, aux sommets des monts escarpés,
"Keleg à minlo mi ndoh, kukuli. Va, courbé, aux sommets des monts escarpés!

On remarquera que, selon l'Abbé Tsala, notre (c) devrait plutôt venir avant le (b) : d'où le passage que nous citons de lui à l'instant. Or, dans tous les *esani* auxquels nous avons assisté, c'est l'ordre inverse qui régnait : faut-il conclure à une variante régionale ? Il ne semble pas cependant, vu que nos informateurs ont confirmé ce que nous savions déjà.

=
= =

Nous venons d'effectuer un survol rapide de *quelques-unes* des caractéristiques générales de la société ewondo. A l'analyse, le système de parenté, de type bilatéral, apparaît cependant de *prédominance patrilinéaire*. Encore qu'elles n'aient pas été toutes étudiées, les relations de parenté semblent reposer puissamment sur le principe de séniorité : l'afné, le père, la mère ont toujours le dernier mot sur le cadet ou le fils. Ce qui entraîne une préférence forte à la gérontocratie, sur le plan de l'organisation sociale.

Celle-ci, du reste, pose bien des problèmes. La règle de la gérontocratie ne joue pas toujours : elle s'efface respectueusement devant l'excellence individuelle. En sorte que, dans cette société si peu inégalitaire, une certaine forme de compétition pour le pouvoir reste possible. Mais, le problème le plus ardu qui se pose à tout observateur de l'organisation sociale ewondo, c'est la difficulté qu'il y a à délimiter avec un tant soit peu de précision, les différents types d'autorité. Si l'on excepte le cas du *Makuma* - qui est, au reste, une personnalité privée - les juridictions respectives du *Ndzo*, du *Ntsik-ntol* et du *Ngèngah* apparaissent d'une appréhension malaisée, ces trois rôles étant souvent réunis entre les mêmes mains et impliquant pratiquement

de la part de ceux qui les assument les mêmes qualités : l'éloquence, l'esprit d'analyse, la discrétion, l'art de la persuasion, un principe d'envoûtement tourné vers le bien social. D'autre part, on a vu que la fonction du *Ntsik-ntol*, à la différence des deux autres, n'était qu'éphémère : sauf cas graves, la justice est normalement rendue par le Ndzo. Il y a donc lieu de conclure à une *organisation sociale synchrétique*. Car, comme le dit G. Balandier au sujet des Fang, il n'y a pas à proprement parler, d'organisation hiérarchique, mais une "*simple existence de prééminences*". (1)

En dehors du système de parenté et de l'organisation sociale, nous avons examiné un rite de rétablissement : *l'esie*, et une danse funéraire : *l'esani*. Or, dans un chapitre consacré aux caractéristiques générales d'une société, l'étude de ces deux thèmes, au détriment des *rites initiatiques* et des *types d'associations*, s'imposait-elle vraiment ? Si l'on entend par "caractéristiques générales" d'une société - ainsi que nous le disions au début de ce chapitre - un aperçu sommaire de sa culture, force est d'admettre qu'on ne pouvait pas explorer *tous* les domaines de la société ewondo ! Un choix s'imposait donc. Or, jusqu'ici, les types d'associations et les rites initiatiques semblent être les seuls aspects les mieux étudiés de la culture "pahouine" : il fallait changer de registre et aborder deux domaines nouveaux - c'est-à-dire deux objectivations de la vie sociale qui aident à saisir des périodes de "socialité intense", pour parler comme Mauss. En effet, comme à ces moments "*les individus sont plus étroitement rapprochés les uns des autres, les actions et les réactions sociales sont plus nombreuses, plus suivies, plus continues; les idées s'échangent, les sentiments se renforcent et s'avivent mutuellement; le groupe, toujours en acte, toujours présent aux yeux de tous, a davantage le sentiment de lui-même et tient aussi une plus grande place dans la conscience des individus*"(2). Dès lors, fixer les points de cristallisation de la socialité d'une ethnie, n'est-ce pas l'un des meilleurs moyens d'appréhender sa culture ? N'est-ce pas, aussi, une façon de progresser vers ce que G. Balandier appelle la "sociologie dynamique" ? C'est bien volontiers, en tout cas, que nous nous attarderons, tout au long de cette étude consacrée au mariage, sur tout indice susceptible de mettre au jour les temps forts de la vie sociale ewondo.

(1) G. Balandier : *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, p. 63, 1968 - 197

DEUXIEME PARTIE

LE MARIAGE CHEZ LES EWONDO

CHAPITRE I - QUELQUES PROPOS INTRODUCTIFS

Certaines personnes, victimes d'un évolutionnisme outrancier, ont considéré le mariage comme un *fait de civilisation*, le résultat d'une évolution. Telle est, par exemple, la position de Lewis Henry Morgan, l'un des tenants de la théorie de la *promiscuité primitive*. Selon celle-ci, l'aube de l'humanité aurait baigné dans un état de parfaite agamie, les relations sexuelles étant "affranchies de toute norme entre le premier mâle venu et la première femelle rencontrée." (1) En d'autres termes, "*la promiscuité suppose l'absence de noces solennelles, l'absence de tout statut légal concernant le mariage, l'absence de tout sentiment de jalousie.*" (2) Tel est le stade primitif à partir duquel on serait passé "*au mariage de groupe, de celui-ci à la polygamie avec matriarcat; de celle-ci à la polygamie avec patriarcat; enfin l'humanité se serait élevée à la monogamie.*" (3) Ainsi, le mariage apparaît-il comme une acquisition de la civilisation.

Or, non seulement on n'a jamais rencontré l'état d'agamie dans aucune société connue, mais on peut même dire qu'en matière matrimoniale, il n'y a jamais eu de coupure totale entre nos frères les animaux et nous : le mariage accuse, de toute évidence, des racines préhumaines, surtout si l'on prend comme critère les soins à donner à la progéniture. *"Mainte circonstance, écrit Gunther, requiert la vie familiale chez les Anthropotâes : la femelle ne porte généralement qu'un petit à la fois et elle est beaucoup moins prolifique que les espèces multipares. En outre, l'enfance des singes est relativement longue, c'est-à-dire la période pendant*

(1) Hans F. K. Gunther, le Mariage. Ses formes, son origine. Trad. de L. Lamorlette. Payot, Paris, 1952, p. 16.

(2) Paul Descamps, la promiscuité est-elle primitive ? Imprimerie scientifique et littéraire. Bruxelles, 1924, p. 3.

(3) Hans F. K. Gunther, op. cit. p. 190-191.

laquelle les jeunes ont besoin de la protection de leurs parents. Les enfants de Gorilles, d'après Reichenow, grandissent lentement et ont besoin d'être protégés pendant des années. Le Gibbon - qui n'est pas à proprement parler un *Anthropoïde*, mais qui en est proche - n'atteint sa maturité sexuelle que vers 5 à 8 ans, le Gorille seulement entre 10 et 14 ans." (1) Et l'auteur de mettre au jour une véritable vie familiale chez les oiseaux : "la couvaison des Oiseaux, dit-il encore, serait impossible sans des formes de vie que nous pouvons appeler "vie familiale", sans aide mutuelle, sans division du travail. En conséquence, c'est précisément parmi les Oiseaux que nous rencontrons des unions durables, la monogamie, un amour conjugal et une fidélité conjugale bien caractérisés." (2) Dans le même ordre d'idées et toujours à propos des oiseaux, Westermarck met l'accent sur la division sexualisée du travail. Le mâle et la femelle "s'aident mutuellement à construire le nid, le mâle apportant en général les matériaux et la femelle exécutant le travail. Chacun des deux prend sa part des innombrables devoirs de la saison d'appariement. L'incubation est principalement le lot de la mère, mais le père aide sa compagne, prenant sa place quand elle a besoin de quitter le nid, lui apportant à manger et la protégeant contre tout danger. Pendant les premiers jours après l'éclosion, la plupart des Oiseaux ne quittent que fort peu de temps leurs petits, seulement le temps de chercher de la nourriture pour eux-mêmes et leur famille; en cas de danger, les deux parents défendent bravement leur progéniture. Dès que la première période est passée et que les petits ont un peu grandi, les parents leur apprennent à se tirer d'affaire tout seuls, et ce n'est que quand ils en sont capables qu'ils quittent le nid et leurs parents." (3) On conviendra que le mariage, de par son universalité même, est loin de constituer uniquement un fait de civilisation. Car de l'animal à l'homme, il n'y a pas de rupture. "Pour un naturaliste, affirme J. Rostand, tout dans le monde vivant, se mêle, se confond, s'entrepénètre. Nulle part il ne parvient à voir d'hiatus, de

(1) Hans F. K. Gunther, op. cit. p. 19.

(2) Hans F. K. Gunther, op. cit. p. 21.

(3) Edward Westermarck, Histoire du mariage, T. I. trad. de A. Van Gemep, 2e édit., Mercure de France, 1934, p. 38.

rupture. N'oublions pas que l'homme n'est rien moins qu'un étranger dans la nature, qu'il ne fait que prolonger en l'amplifiant ce qui vient de beaucoup plus bas". (1) Mais, c'est à Westermarck que nous demanderons de conclure ce paragraphe. "Le mariage humain, dit-il, n'est pas (...) un phénomène isolé; il a sa contre-partie dans beaucoup d'autres espèces animales et c'est probablement un héritage de quelque ancêtre pré-humain. C'est afin de mettre ce fait bien en lumière que j'ai donné à cet ouvrage le titre d'Histoire du mariage humain". (2)

Le mariage procède à la fois du naturel et du culturel. Aussi, Cl. Lévi-Strauss, par le biais de la prohibition de l'inceste, en a-t-il fait une forme de passage privilégiée de la nature à la culture, voire le fondement de la vie sociale, en tant que celle-ci est organisation. Nous effleurons brièvement la théorie lévi-straussienne.

Selon l'auteur des "Structures élémentaires de la parenté" lui-même, ses prédécesseurs n'ont retenu de la prohibition de l'inceste que des aspects partiels : les uns ont bien retenu le double caractère naturel et culturel du phénomène, mais n'ont établi entre ces deux ordres de réalité qu'"une connexion extrinsèque, constituée par une démarche rationnelle de la pensée"; (3) d'autres n'ont voulu l'expliquer que par des causes naturelles; d'autres, enfin, n'y ont vu que des causes culturelles. Or, la prohibition de l'inceste "constitue la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle, s'accomplit le passage de la nature à la culture." (4) La prohibition de l'inceste est naturelle parce que universelle; elle est culturelle en ce sens qu'elle ne recouvre pas la même réalité d'une société à l'autre. D'un point de vue général, "la prohibition de l'inceste exprime le passage du fait naturel de la consanguinité au fait culturel de l'alliance". (5) Sans doute se demandera-t-on comment s'opère exactement un tel passage ? Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer "l'indifférence de la nature - certifiée par toute l'étude de la vie animale - aux modalités des relations entre les sexes. Car c'est précisément l'alliance qui fournit la charnière, ou plus exactement l'entaille où la charnière

(1) J. Rostand, Ce que je crois, nouvelle éd., Grasset, 1953, p. 58.

(2) Ed. Westermarck, op. cit., p. 82. C'est l'auteur qui souligne.

(3) Cl. Lévi-Strauss, les structures élémentaires de la parenté, Mouton, 2e éd., 1967, p. 28.

(4) Cl. Lévi-Strauss, op. Cit; p. 29

(5) Cl. Lévi-Strauss, op. Cit; p. 29

peut se fixer : la nature impose l'alliance sans la déterminer; et la culture ne la reçoit que pour en définir aussitôt les modalités." (1) D'ailleurs, le fait que "ni l'état de fraternité ni celui de paternité ne peuvent être invoqués pour revendiquer une épouse" (2) ne signifie-t-il pas que "la prohibition de l'inceste a d'abord, logiquement, pour but de "geler" les femmes au sein de la famille, afin que la répartition des femmes, ou la compétition pour les femmes, se fasse dans le groupe et sous le contrôle du groupe, et non sous un régime privé ?" (3) Ainsi, dans toute société, le groupe s'interpose-t-il entre l'homme et la femme, en vue de leur fixer la norme sur le type de laquelle ils doivent vivre. "L'aspect positif de l'interdiction, dit encore Lévi-Strauss, est d'amorcer un début d'organisation." (4) C'est pourquoi, dans n'importe quel système matrimonial, "le phénomène fondamental qui résulte de la prohibition de l'inceste est le même : à partir du moment où je m'interdis l'usage d'une femme, qui devient ainsi disponible pour un autre homme, il y a, quelque part, un homme qui renonce à une femme qui devient, de ce fait, disponible pour moi. Le contenu de la prohibition n'est pas épuisé dans le fait de la prohibition; celle-ci n'est instaurée que pour garantir et fonder, directement ou indirectement, immédiatement ou médiatement, un échange." (5)

La promiscuité primitive relève donc du mythe : le mariage est inhérent à toute société. La seule chose qui varie d'une région du globe à l'autre, ce sont les différents aspects qu'épouse ce phénomène universel. Au point de vue des formes de conclusion du mariage, par exemple, on distingue : le mariage par consentement; le mariage par épreuve ou mariage par essai; le mariage par rapt; le mariage par achat. Si l'on change de registre et qu'on considère les choses sous l'angle des modes de mariage, on peut citer : le mariage par échange; le mariage entre cousins - parallèles ou croisés; le lévirat - mariage obligatoire d'un homme, déjà marié ou non, avec la veuve de son frère défunt; le sororat - mariage obligatoire du mari avec la ou les soeurs de sa femme, soit du vivant de celle-ci, soit après sa mort; l'endogamie -

(1) Cl. Lévi-Strauss, op. cit., p. 37.

(2) Cl. Lévi-Strauss, op. cit., p. 49.

(3) Cl. Lévi-Strauss, op. cit. p. 52.

(4) Cl. Lévi-Strauss, op. cit. p. 50.

(5) Cl. Lévi-Strauss, op. cit. p. 60.

obligation de ne contracter alliance qu'à l'intérieur de son groupe : clan, tribu, caste, classe sociale, familles de même religion, etc.; l'exogamie - qui prescrit le choix du conjoint en dehors du groupe de personnes qui se considèrent comme proches. Sur le plan des formes de l'union conjugale, il faut retenir : la monogamie; la polygamie - qui se divise elle-même en polyandrie, forme rare, et en polygamie, forme la plus courante. Enfin, on peut aborder le phénomène du mariage par le biais de la famille, et dans ce cas, on s'intéressera particulièrement aux modalités ci-après : la famille conjugale ou élémentaire; la grande famille; le patriarcat; le matriarcat.

Cette longue énumération, d'aucuns la trouveront peut-être fastidieuse; mais elle était nécessaire, puisqu'elle conduit à une constatation importante : si le phénomène du mariage est universel, son expression dans différentes régions de la planète, ses objectivations dans l'espace-temps dépendent étroitement de quelque chose de proprement humain : la *culture*. Il y a autant de systèmes matrimoniaux que de systèmes culturels. Ainsi se trouve justifié l'objet du présent travail, où l'on se propose d'étudier le phénomène du mariage au niveau d'une culture particulière : la culture ewondo. Au seuil de cette étude, il ne nous semble pas superflu de lever par avance certaines équivoques possibles, en indiquant clairement le type de problèmes qu'on ne devrait pas s'attendre à nous voir traiter.

Tout d'abord, le problème de la virginité. Eros n'a jamais constitué un cas de conscience chez les Ewondo, tout au moins pour les jeunes hommes. A cet égard, un mot de Denis de Rougemont paraît particulièrement éloquent : *"Eros, qui était un Dieu pour les Anciens, est un problème pour les Modernes. Le Dieu était ailé, charmant et secondaire; le problème est sérieux, complexe et encombrant. Mais cela n'est vrai qu'en Occident, car on n'observe rien de tel en Inde, en Chine ou en Afrique."* (1) Le problème de la virginité est secondaire chez les Ewondo. Mais, cela veut-il dire dévergondage, débordement sexuel ? Non pas ! Tout d'abord, la jeune fille était bien protégée jusqu'à la maturité (16-18 ans). C'est pourquoi, comme on le verra plus loin, les femmes âgées du clan du mari donnaient à toute jeune mariée une consultation

(1) Denis de Rougemont, les mythes de l'amour. Gallimard, 1967, p. 11.

médicale qui, en même temps qu'elle visait à déceler des maladies redoutables - la lèpre, entre autres, - consistait aussi en une épreuve tendant à établir l'état de virginité de la mariée. Mais, une fois majeure, la jeune fille pouvait avoir des relations sexuelles, soit avec quelqu'un de son choix, soit avec une personne sur qui ses parents avaient des visées nobles : un gendre éventuel. Quant au jeune homme, il était un peu plus libre : dès sa majorité, il pouvait découcher pour aller rejoindre sa dulcinée, son *ebòn* (concubine). Une telle sortie, qui pouvait s'étendre sur des semaines, porte le nom de *ebongòn*. Les avis sont partagés quant à l'étymologie de ce terme. Ceux qui le font dériver de : *boe* (casser, chasser, faire partir d'un lieu), et de *ngòn* (fille, si le ton est bas, "courage", si le ton est haut), l'expliquent de deux façons différentes, suivant qu'ils "mettent l'accent sur casser ou sur chasser". S'ils se fondent sur "casser", *ebongòn* signifie alors *défloration*, car le fait de copuler avec une fille vierge revient à mettre fin à son état de plénitude, et évoque donc, en quelque sorte, l'acte brutal de casser une baie de courge (*cucumerops edulis*). Si on met en valeur le mot "chasser, faire partir", *ebongòn*, dans ce cas, se rapproche du *rapt de la fille*; car, si le jeune homme ose aller provoquer la jeune fille chez ses parents, c'est en vue de l'en faire partir : la visite du jeune homme est en fait une tentative de conquête. Cette deuxième acception du mot est d'autant plus plausible que l'aboutissement souhaité de l'*ebongòn* est toujours, tout au moins pour les parents du jeune homme, le rapt de la fille, étant donné que celui-ci facilite considérablement le processus du mariage. Un homme vraiment *ayas* (bon séducteur, charmeur, qui use de filtres) ramène toujours son *ebòn* (concubine) avec lui. Au dire des plus âgés de nos informateurs, cependant, le mot *ebongòn* viendrait de *ebon* (vagin) et *ngòn* (fille), et signifierait donc "vagin de la fille". Aller à l'*ebongòn* signifie : aller au vagin de la fille, par opposition à celui de la *nkiè* (belle-mère), qui pouvait passer la nuit sous le même toit que vous; mais par opposition aussi à tout vagin de femme mariée, qui, on s'en doute, n'a jamais attiré que des ennuis pour quiconque s'y hasarde ! D'ailleurs, les relations sexuelles avec une femme mariée porte un nom spécial : *ngòbinda* (qui pourrait se décomposer en *ngòn*, fille et *binda*, interdit, tabou. Donc, "fille défendue", soit adultère). On va à l'*ebongòn* ouvertement, tandis que le *ngòbinda* se passe dans l'obscurité, en catimini.

Quoi qu'il en soit, il faut indiquer qu'il n'y avait pas de prostitution chez les Ewondo - si l'on entend par ce mot : l'offre de faveurs sexuelles en échange d'avantages économiques. La seule forme de prostitution qui existât - et nous essaierons de le montrer plus loin - se situait au niveau des ménages de polygames : ne pouvant satisfaire personnellement ses nombreuses femmes sur le plan sexuel et aspirant à des avantages économiques, le polygame jouait parfois le rôle d'un véritable proxénète, ou tout au moins, fermait-il les yeux sur les rapports que ses courtisants pouvaient entretenir avec ses femmes, ses épouses secondaires. Le mari s'attirait ainsi une main-d'oeuvre masculine importante. En dehors de ce cas, qui n'était du reste que l'apanage du *nkukuma* (riche), il n'y avait place ni pour la prostitution ni pour la débauche. Qu'on ne s'y trompe point : la liberté sexuelle entre jeunes gens indiquée plus haut, avait en fait pour but, tout comme dans les campagnes allemandes, le mariage. "Souvent, écrit en effet Gunther, les relations sexuelles pré-nuptiales ont pour but de s'assurer de la fécondité de la jeune fille. Tel est le but en mainte campagne allemande des nuits d'épreuve (*Probenachte*)" (1). Et l'auteur ajoute : "Dans nombre de tribus comme dans la paysannerie germanique, le commerce sexuel pré-nuptial a pour but le mariage, dans nombre d'entre elles une grossesse survenant rend le mariage obligatoire et, dans mainte tribu de la Terre, comme dans la paysannerie germanique restée moralement saine, l'incontinence pré-nuptiale est suivie après les noces d'un strict respect du lien conjugal" (2). Comme disent les psychologues généticiens, les relations sexuelles pré-nuptiales constituent donc des "expériences pour voir". Tel est du reste la position de Westermarck, qui écrit : "chez beaucoup de peuples, existe un mariage régulier par essai avant que l'union devienne définitive; le fiancé ou bien emmène la fille dans sa propre maison, ou va vivre chez les parents de celle-ci pendant un certain temps" (3). Westermarck signale même qu'une telle coutume a existé en Ecosse. "Une coutume à quelque degré semblable existait en Ecosse avant la Réforme et était connue sous le nom de "liaison des mains" (*hand-fasting*). Et Westermarck, pour justifier son propos, cite lui-même Rogers : "Lors d'une foire

(1) Hans F. K. Gunther op. cit. p. 86.

(2) Hans F. K. Gunther, *ibid.*

(3) Edward Westermarck, op. cit., p. 150.

publique, des hommes se choisissaient des compagnes avec qui ils cohabitaient pendant une année. A l'expiration de cette période, les deux parties étaient regardées comme libres; ils pouvaient, ou bien s'unir par le mariage, ou bien se séparer. "(1) On ne le dira jamais assez, l'incontinence pré-nuptiale est une préparation au mariage. Très souvent, un homme qui n'a pas eu d'enfant d'une concubine, malgré une période de cohabitation plus ou moins longue, se séparera de celle-ci en disant : *"bi wa biatoban ki meki"* (ton sang et le mien ne s'accordent pas). Sans nous attarder sur le côté très moderne de cette formule de séparation (n'évoque-t-elle pas en effet le facteur Rhésus ?), indiquons tout simplement qu'une telle rupture ne jette de discrédit ni sur le jeune homme ni sur la jeune fille. Ainsi, le but du mariage qui, au niveau du clan, est d'augmenter ce que Nadel appelle "l'aire de paix", consiste-t-il, sur le plan individuel, dans la fonction de génération.

Le deuxième "problème" à écarter de notre étude a trait à une certaine conception de la polygamie : celle qui consiste à voir dans ce régime matrimonial le résultat d'une insatiabilité morbide en matière sexuelle. Dans une page célèbre, Clyde Kluckhohn compare les attitudes respectives de la femme américaine et de celle de Sibérie, face au problème de la polygamie. Il note : *"la femme chez nous juge, d'instinct, la polygamie odieuse. Elle ne comprend pas qu'une femme puisse, sans jalousie ni répulsion, partager son mari avec d'autres. Accepter une telle situation lui paraît contraire à la nature. Une femme Koryak de Sibérie, par contre, imaginerait difficilement que son mari lui réservât l'exclusivité. Ce serait, à ses yeux, incompréhensible égoïsme dont l'épouse, privée de compagne dans sa maison, serait la première victime"* (2). C'est assez souligner le relativisme culturel, mais aussi l'ethnocentrisme de l'Américaine, qui identifie sa culture à la nature, qui y voit l'expression de la nécessité. Or, la polygamie ne relève pas seulement de motivations individuelles : elle obéit au premier chef, comme toute institution, aux normes de la société globale. Elle est un mode d'objectivation d'un système de valeurs donné. C'est toujours au nom de valeurs socialement reconnues que se pratique la polygamie. Et de ce

(1) Edward Westermarck, op. cit. p. 151.

(2) Clyde Kluckhohn, *Initiation à l'anthropologie*. Charles Dessart, éditeur, Bruxelles, s. d., p. 27.

point de vue, un exemple célèbre vient immédiatement à l'esprit : "L'Eglise de Jésus-Christ des Saints du Dernier Jour", plus connue sous le nom de la Secte des Mormons. Cette communauté chrétienne, dont la bonne foi et la sincérité désarmaient jusqu'à ses plus farouches détracteurs, fut fondée aux Etats-Unis en 1843, par J. Smith. On connaît l'essentiel de sa doctrine. *"Tous les mondes célestes sont habités par des Dieux, des hommes et des êtres non encore nés. Ceux-ci sont anxieux de naître, car il est indispensable, pour pouvoir jouir de la gloire suprême, d'être hommes, c'est-à-dire de prendre un tabernacle d'argile, et de pratiquer la polygamie en ayant le plus grand nombre possible d'enfants, et ceci sur terre aussi bien que dans la vie céleste; l'homme remplissant ces conditions avance en grâce par degrés successifs de gloire éternelle; et enfin le jour lointain où dans sa vie terrestre et dans sa vie céleste, il se sera entouré de millions et de millions de descendants, ce jour-là, mais ce jour-là seulement, le Saint-mormon deviendra un dieu à son tour, et, accompagné de ses femmes et de ses descendants, ira sur une nouvelle planète dont il sera le dieu et qu'il peuplera."* Or, le jour de la résurrection est proche. C'est pourquoi les Mormons *"considèrent comme un devoir primordial de donner naissance au plus grand nombre possible de ces êtres anxieux de naître, car, après la résurrection, il sera trop tard et ces malheureux erreront, sans "home", à travers l'univers, s'ils n'ont pu naître à temps."* Et Smith, de qui sont ces mots, conclut : *"Il est nécessaire, pour être sauvé, de pratiquer la polygamie"* (1). Après l'assassinat de Smith en 1844, Brigham Young prit sa relève et fonda l'Etat mormon dans l'Utah, avec Salt Lake City pour capitale. Tous ceux qui ont étudié la question mormonne sans parti-pris s'accordent à dire que les mormons avaient une conduite irréprochable et travaillaient admirablement à la mise en valeur de leur Etat. C'est ainsi que, s'inspirant de l'historien Eduard Meyer, Gunther affirme que les Mormons *"se distinguent des populations des Etats voisins en ce que dans leur domaine on n'observe aucun excès, ni débauche, ni ivrognerie, ni jurons, ni jeux de hasard, ni fréquentation de cabarets ou de bordels; le nombre des infractions est minime. Les Mormons se caractérisent par la pureté, la politesse et la droiture, par une nature amicale,*

(1) Cité par Raymond Duguet, la polygamie aux Etats-Unis. Les Mormons, leur religion, leurs moeurs, leur histoire. Nouveau Mercure, Paris, 1922, n. 13-14.

mais fermée et un certain dédain des étrangers qui ne connaissent pas le "Salut" ". Quant aux réalisations qu'ils avaient effectuées dans leur Etat, il faut citer : "la création d'une immense oasis de culture au milieu du désert des Montagnes Rocheuses, d'un Etat dans lequel régnaient de bien meilleures conditions qu'à la même époque dans l'Ouest des USA : jardins charmants, plantations remarquables, champs soignés." (1)

La polygamie ne relève donc pas des impulsions sexuelles. Comme nous le verrons plus loin, elle obéit à des considérations fort diverses : religieuses, sociales, économiques. C'est pratiquement un "fait social total", pour parler comme Mauss. Aussi, est-ce "par-delà le bien et le mal" que nous l'aborderons dans cette étude.

Ces deux "problèmes" - ou plutôt ces faux problèmes - écartés, disons un mot, avant d'annoncer notre plan, de l'importance du mariage chez les Ewondo. Un proverbe dit : "obie mōn, bien bila : alii esēb, abaē dzō; aloho nda; alugu mininga : mot nyōlō" (on juge son fils à trois choses : s'il mène à bien le défrichement et l'abattage des arbres d'un "esēb", s'il mène à bien la construction d'une case; s'il réussit à se marier : c'est quelqu'un). Ces trois signes à quoi se juge la valeur d'un homme sont évidemment présentés dans un ordre de gradation ascendante, les choses se compliquant à mesure qu'on progresse vers le mariage, difficulté des difficultés. L'esēb, champ créé en pleine forêt vierge, implique la force physique et l'habileté à éviter les grosses billes qu'on y abat à la hache. Il n'est donc pas donné à tout le monde de s'attaquer à si dure partie. La construction d'une case demande la force physique, un certain savoir-faire et beaucoup de courage pour monter aux épineux palmiers raphias et en extraire les feuilles nécessaires à la fabrication des nattes, en vue de la couverture. L'édification d'une case postule aussi la capacité à structurer l'espace, ce qui permet de bâtir des murs droits; il faut enfin beaucoup de cran pour extraire du très dur bois d'ewome (coula edulis) les piquets propres à la construction des murs. Quant au mariage, il ne suffit pas d'être fort physiquement pour le réussir. Certes, faut-il avoir fait ses preuves - par la construction d'une case ou en menant à bien la préparation d'un esēb - pour pouvoir entamer la question du mariage dans des conditions favorables; mais il faut d'autres

(1) Hans F. K. Gunther, op. cit., p. 128.

qualités que cela. Le jeune fiancé doit avoir amassé les biens à donner à sa belle-famille. Or, ceci suppose un individu intelligent et *sérieux*, qui ait l'esprit d'économie et qui sache se garder de dissiper les biens, qui lui sont destinés, en paiements d'adultères. Le mariage implique une certaine ascèse, beaucoup de mortification sur le plan sexuel. Voilà pour-quoi il constitue la consécration de l'individu en tant que membre de la collectivité. L'homme marié est autorisé à siéger au conseil du clan.

Le mariage (aluk) est si important dans la mentalité ewondo qu'on le désigne sous des noms fort divers, chaque nom n'en illustrant qu'un aspect particulier. Ainsi de l'*aluk etia* (mariage d'arrachement), de l'*aluk mvò* (mariage par échange), de l'*aluk ekokoba* (mariage obtenu grâce au concours de l'oncle maternel), de l'*aluk mbo'mò* (mariage par son effort personnel), de l'*aluk mbama* (mariage polygamique). Nous verrons plus loin la liste exhaustive des formes du mariage, ainsi que leur examen approfondi. Pour l'instant, contentons-nous d'indiquer notre plan.

Cette étude comportera quatre parties principales : l'origine du processus du mariage; le processus du mariage et la compensation matrimoniale; le cérémonial du mariage; les formes du mariage et ses fonctions socio-politiques. En ce qui concerne la première partie - l'origine du processus du mariage - il sera évidemment question de la manière dont prend naissance la relation matrimoniale. Or, chez les Ewondo, celle-ci s'opère de façons différentes, selon que la fille à marier est majeure ou mineure, voire à naître. Dans le premier cas, on parle du *nsili aluk* (la demande en mariage); dans le deuxième cas, on parle de l'*ehan ngòn* (appropriation anticipée de la fille). Mais cette première partie comportera aussi un paragraphe important sur les développements affectifs de la relation matrimoniale, c'est-à-dire le langage amoureux (*nkòbò ayas*).

Le deuxième chapitre portera uniquement sur cette pratique qu'on appelle bien à tort la "dot", mais que les indigènes eux-mêmes appellent *měvėk*. Nous étudierons ses éléments constitutifs; son évolution; sa signification; les problèmes qu'il pose à l'heure actuelle, ainsi que les prises de position des églises chrétiennes, de l'administration coloniale, de l'Etat camerounais à l'égard de cette institution.

Après avoir examiné ce problème complexe, nous reviendrons à la "fête" avec le cérémonial du mariage, où l'on distinguera trois moments essentiels : ce qui se passe chez les parents de la fiancée : *l'ekab ngòn* (l'abduction de la fille) ; ce qui se passe chez les parents du garçon : l'accueil de la jeune mariée (*esò mbòm*) ; enfin, une cérémonie exceptionnelle, en cas de mariage entre personnes considérées comme proches. Dans ce dernier cas, on procède à la mise à mort de la parenté (*ewoe avuman*).

Le quatrième chapitre sera assez long, vu qu'il sera consacré aux formes du mariage et à sa fonction socio-politique. S'agissant du premier point, les recherches se feront surtout selon le critère de la compensation matrimoniale. En d'autres termes, nous analyserons les différents noms que porte le mariage selon la nature de la compensation matrimoniale. La deuxième partie de ce chapitre aura trait à une étude approfondie du phénomène de polygamie, depuis la société traditionnelle jusqu'à nos jours ; mais on s'y attardera aussi sur l'importance du mariage quant aux relations avec les étrangers, ainsi que sur les stratégies matrimoniales.

CHAPITRE II - L'ORIGINE DU PROCESSUS DU MARIAGE

La relation matrimoniale, on l'a dit, prend naissance différemment selon que la fille à marier est majeure ou mineure (voire à naître). Nous commencerons par cette dernière éventualité.

Quand la fille est mineure ou à naître, le processus matrimonial débute par l'*éhan ngòn* (appropriation anticipée de la fille). La cérémonie se passe entre deux chefs de famille, et chez les parents de la fille. Soient Atangana et Etoundi ces deux chefs de famille. Le premier a un garçon à marier (majeur ou mineur, peu importe), et le second une jeune fille en bas âge ou tout simplement dans le sein de sa mère. Pour marquer son dévolu sur cette petite créature, Atangana remettra à Etoundi, publiquement, les objets ci-après : un *noh mbòn* (une marmite en argile pleine d'huile de palme) et cinq *minsoe mēkòh* (fers de lance). Ceci suffit à fonder le droit d'Atangana sur la fille. Désormais, nul ne peut plus se hasarder impunément à lui conter fleurette. S'il naît d'elle un enfant, celui-ci appartient à Atangana... Quand la fille sera majeure, on ira régulariser les choses en versant le reste du *mēvėk* (compensation matrimoniale).

Mais le point de départ le plus courant du processus matrimonial s'effectue quand la fille est majeure. Il porte alors le nom de *nsili aluk* (demande en mariage). Ici, les choses se préparent longuement, très longuement. Mbazoa, femme d'un frère d'Atangana, connaît, dans son village natal (*dzañ die*) une fille qu'elle adore et qu'elle souhaiterait voir épouser par quelqu'un de bien, dans le clan de son mari. Or, Atangana a un fils qui remplit ces conditions. Mbazoa se lie alors d'amitié avec la femme d'Atangana, qu'elle s'emploie à gagner à sa cause. A la première occasion, elle lui dit : "*A mvan, sě a tē mbėmbė mōngò aně nnam mengasò. Metala ne biasě ki dzam sub mōngò te !*" (tu sais, chère co-épouse, il y

a une très jolie enfant au pays d'où je suis venue ! A mon avis, nous ne devrions pas la louper !). Après plusieurs rencontres de ce genre, les deux femmes finissent par tomber d'accord, et entre femmes, elles arrêtent une ligne d'action adéquate. Mbazoa fera venir chez elle la fille en question - après tout, les visites à une *sòngò* (ma tante) sont toujours possibles; et le fils d'Atangana et sa mère en profiteront pour prendre contact avec la fille, à l'insu du père du garçon, naturellement. Mais, le père de la fille peut refuser d'autoriser celle-ci à aller rendre visite à sa tante, car pour un Ewondo qui se respecte, "*abòg mru ladzodacom zen*" ! (bébé chien ne court jamais les rues tout seul). Mbazoa changera, alors, de tactique. Elle s'arrangera pour trouver dans son village natal (*dzañ die*), un frère qui puisse héberger le fils d'Atangana, autant de jours qu'il le faudrait. Une fois les choses bien au point, voilà notre jeune homme en route pour l'*ebongòn*, chez les parents de sa "mère" Mbazoa. Entre-temps, celle-ci a pris soin de mettre la mère de la fille dans le coup, laquelle ne s'est pas fait faute d'en toucher un mot à l'intéressée. En sorte que tout est prêt lorsque le garçon arrive. Il n'a plus qu'à prendre contact avec la fille, une ou plusieurs fois. Ces contacts ont lieu chez le frère de la "mère" Mbazoa, qui a bien voulu loger le jeune aventurier; mais ils peuvent aussi se passer dans la case même de la mère de la fille, sans que le père de celle-ci le sache.

Après plusieurs visites de ce genre, le jeune homme (man ndoman) décide alors, avec l'accord plus ou moins avoué de ses parents et surtout de la mère Mbazoa, d'aller tenter ouvertement sa chance auprès du père de sa belle, tout seul comme un grand. Il rentre donc chez le père de la fille, salue gentiment : "*tara avumaa*" (salut, père), et s'assoit, sans plus. Selon l'usage, si l'étranger ne donne pas le motif de sa visite, c'est au maître de maison de rompre le silence. "*A mòmòm, wa fè wakar bò man za ha ?* (mon petit, quel est ton père déjà ?), lui demande-t-il. - *Mene man Atangana Biyidi* (je suis le fils d'Atangana Biyidi). *Akar fè bò man dze ha ?* (c'est un quoi déjà ?). - *Man Mvog-Fouda* (un Mvog-Fouda). - *Ndò a osò wawulu abe nyandomo boe a ?* (et tu viens faire une visite à tes oncles maternels ?). - ... *Mesò fò mawulu, mawuman ki ai mot mu* (... Enfin, je viens simplement me promener, je n'ai aucun parent ici). Cette brève enquête sur l'identité du jeune homme terminée, le père envoie lui chercher une noix de cola. Il la fend en deux, en garde un

morceau pour lui-même et serre la main au garçon avec l'autre moitié. Geste d'hospitalité et de confiance. "*Je ne mange pas la cola*", lui dit le jeune homme en lui remettant le quartier de cola. - *Je croyais que tu en prenais déjà*", réplique le futur beau-père avec naïveté. Et la conversation continue sur la pluie et le beau temps.

Au bout de quelque temps, l'homme appelle sa femme : "*Man Mvog-Fouda nyòlò, sugu nye*" (voici un Mvog-Fouda, serre-lui la main). Sans rien dire, la femme se dirige vers le jeune homme, lui serre la main et regagne sa case (nda). Mais, l'homme a bien observé sa femme : si elle n'a manifesté aucune gêne, aucune surprise, c'est qu'elle est peut-être de mèche, et même qu'elle a dû déjà, en catimini, favoriser la rencontre de ce garçon avec sa fille. D'autre part, sa femme n'a pas trouvé à redire sur la tribu du jeune homme; en apprenant le nom de celle-ci, elle n'a pas dit, par exemple: "*kě abò ya nyandamo wam a*" (c'est mon oncle maternel, alors!). Il n'y a donc aucune relation de parenté entre ce jeune homme et la famille d'Etoundi (père de la fille) : il est proprement un *ndzin* (étranger). Le futur beau-père appelle à nouveau sa femme : "*ye dzom ya di ene hala ?*" (Y a-t-il de quoi manger là-bas ?). La femme amène le plat du jour, et ressort. Il invite le jeune homme à partager le repas avec lui. Et pendant qu'ils mangent, il l'observe avec minutie : est-il gourmand ? mange-t-il avec bruit ? renifle-t-il en mangeant ? Le psychologue interrompt un instant ses observations pour demander de l'eau à sa fille : "*A Eyënga, zaak me ve mendib*" (Eyënga, apporte-moi de l'eau). Eyënga rentre avec un *etunga* (calebasse en forme de grand bol) plein d'eau, le pose par terre et se prend à regagner la porte, lorsque son père lui dit : "*sugu e mot nyòlò* (salue cet homme). Elle donne alors la main et se retire, sans mot dire. Là aussi, le père n'a pas manqué d'étudier la situation. Sa fille n'a fait montre d'aucune curiosité, mais elle avait les yeux pieusement baissés et semblait quelque peu gênée, comme pour éviter de fixer l'être aimé. Ce qui, chez les Ewondo, traduit la pudeur, une pudeur mêlée de honte (d'ailleurs, les deux choses sont toujours liées dans la mentalité ewondo; aussi les désigne-t-on d'un seul et même mot : *osòn*)... Le père s'intéresse à nouveau au jeune homme : *A man Mvog-Fouda, ye minkoh miadi a mnom wân hala ?*" (cher Mvog-Fouda, avez-vous des chenilles chez vous, cette année ?).-

Minkoh mine woe etitib (nous en avons en pagafe). - *Mayen ne dze dzɔ yabɔ mu : tɔ minkoh, tɔ via biabɛlɛ ki tɔ dzia mbu nyu !* (Je ne comprends pas ce qui se passe ici : nous n'avons ni chenilles ni champignons, cette année !). Toute la journée, la conversation roulera ainsi sur des sujets quelconques. Mais c'est bien ainsi que les choses doivent se passer, car le *nyamɔɔ* (homme mûr) et le *ndaman* (jeune homme), ne peuvent pas discuter de choses sérieuses : *bayean ki minkɔɔ* (leurs langages ne s'accordent pas = ils ne parlent pas le même langage).

Vers les neuf heures du soir, n'ayant reçu aucune désapprobation de sa femme, le père dit au jeune homme : "*A man Mvog-Fouda, ye eye a ngɔn ene abɔ mu : kɛlɛk a nda*" (cher Mvog-Fouda, ce n'est point ici, dans l'*abɔ*, que se trouve la fille : va donc à la case de ma femme). Et le garçon, tout ému, quitte l'*abɔ* (maison des hommes) pour aller à la *nda* (case de femme), rejoindre sa belle. Bien entendu, une telle autorisation n'a lieu que quand il y a amour, c'est-à-dire lorsque les parents de la fille vous aiment. Autrement, même après être resté toute la journée, le jeune homme ne passerait la nuit que dans l'*abɔ* (donc, bien loin de la fille !), d'où il rentrerait chez lui le lendemain, de très bonne heure. Or, si le garçon est accepté, il restera au moins trois nuits (l'*Ewondo* aime à parler en "nuits", surtout dans ce cas précis, et on le comprend!). La première nuit, dit-on, est le *nsili ebongɔn* (demande de copulation avec la fille); la deuxième nuit, *ebongɔn ben* (la copulation proprement dite); et la troisième, *foe engakɛ yatsaman* (la diffusion de la nouvelle). D'où le proverbe : "*okɛ a ebongɔn, obambo fɛ melu mɛla, oyem ne ngɔn edih wa*" (si tu vas à l'*ebongɔn* et que tu y passes trois jours, c'est que la fille t'aime). Après cette première victoire, le jeune homme retourne chez lui (nous laissons de côté, pour le moment, l'éventualité de l'*abɔm* - rapt de fille).

Alors commencent les enquêtes des plus approfondies dans les patriclans de la fille et du garçon. Ces recherches portent sur deux domaines précis : celui de la parenté et celui des antécédents des individus en présence. En ce qui concerne le plan de la parenté (*avuman*), on s'interroge d'abord sur quatre groupes précis : mon futur (*ebɔn dzam*) participe-t-il des *benyandamo be tara* (oncles maternels de mon père); des

benyandamo be mmana (oncles maternels de ma mère); des *benyandamo bam* (mes oncles maternels); des *bankal bam* (les fils de soeurs de mon clan) ? Tous ces groupes de parents, on s'en doute, sont tabous. On remarquera, au reste, qu'il n'est pas fait état, dans cet examen des *minkòl miavuman* (cordes de parenté : lignes de filiation), du patriclan de l'intéressé. C'est que le patriclan est toujours donné dès que deux personnes étrangères l'une à l'autre se rencontrent et veulent lier connaissance : on se présente toujours par son patriclan - "*meně man Mvog-Basogo*" (Je suis un Mvog-Basogo), dira-t-on, par exemple. Or, il ne vient tout simplement pas à l'idée de deux personnes appartenant à un même patriclan, de parler mariage ! Aussi, toute recherche en matière de parenté se centre-t-elle d'abord sur les quatre groupes que nous venons de voir. Nous disons "d'abord", car il existe un autre type de parenté sur quoi doit porter également l'examen : c'est la parenté à base du rite initiatique *SO*, dite *avuman so* (parenté du *so*). L'*avuman so* comporte deux formes. La première, *avu so*, lie les compagnons du rite *SO* : aucun de ceux-ci ne peut épouser la fille de l'autre. La deuxième forme s'appelle *mélédě so* (parrain au *SO*) : ici, interdiction est faite au parrain d'épouser la fille de son filleul, et inversement, le filleul ne peut épouser la fille de son parrain.

Après ces recherches sur la parenté, on en arrive au niveau des individus eux-mêmes. Voici le type de questions qui se posent ici. La mère de mon futur perd-elle souvent des enfants (fausses couches ou mort des enfants en bas âge) ? Si tel est le cas, tout peut être mis en cause. Car, de deux choses l'une : ou bien ces morts répétées représentent des manifestations du *tsoo* (souillure consécutive au fait de tuer un parent, de coucher avec un parent ou d'en enjamber le sang), contracté par l'un ou l'autre des futurs beaux-parents, du fait de son initiative propre ou à la suite de crimes perpétrés par un de ses ascendants; ou bien l'un ou l'autre de mes futurs beaux-parents est atteint d'une maladie grave. Voilà pour les parents de mon futur. On passe alors au plan de son fiancé proprement dit. Mon futur est-il travailleur : "*ye ayem bi ovon*" (sait-il manier la hache); "*ye ayem bi ebak*" (sait-il manier la houe) ? Mon futur est-il *nsame* (pêcheur ou chasseur, ou les deux à la fois); les *besame* (pluriel de *nsame*) ont toujours du succès

auprès des femmes et des parents de celles-ci. Est-il un voleur ? Est-il atteint d'une maladie grave : le *kanda* (comitialité) et le *zam* (lèpre) surtout ? Est-il *afah* (hospitalier) ? Aurait-il tué quelqu'un de mon clan (je contracterais du *tsoo* à l'épouser) ?

Tous ces renseignements sont obtenus grâce à des personnes sûres, et notamment des *bankal* (fils de soeurs) et des *bekal* (soeurs) qui ont été épousées dans le clan de mon futur conjoint. Ce sont ces personnes qui jouent les intermédiaires (*betëbë bezañ*; sing. *ntëbë zañ*) et leur avis est décisif. Plus d'un processus de mariage a été cassé sur le veto d'un *mankal* (fils de soeur) qui s'était indigné : "*Tëgë, a bena-na, tëgë fò !... Mot adih ki e mòngò nyòlò mu ! adah nlo abe !*" (jamais, chères mères, jamais de la vie !... Nul n'aime cet(te) enfant ici : il a une très mauvaise tête !). D'où le proverbe : "*Nge wake luk ngòn a nman, ebële abad zam a nyòl, mot woe abe ki ete*" (s'il t'arrive, dans un pays, d'épouser une fille ayant une tache de lèpre sur le corps, c'est qu'aucun des tiens ne s'y trouve). En effet, il est du devoir du *mankal*, même s'il n'a pas été informé directement, d'aller dire bonjour à ses oncles dès qu'il apprend leur présence dans son village. Et il s'introduit sans façon : "*Miavumaa !*" (salut, tout le monde !), dit-il en entrant, "*m'owog ne benyandamo bam benë mu*" (j'ai appris que mes oncles maternels étaient ici). Et il se présente aux hôtes qui, du coup, le retiennent auprès d'eux. Une partie d'entre eux ira même passer la nuit chez le *ndie* (terme par lequel se désignent réciproquement le *nyandamo*, oncle maternel, et le *mankal*, fils de soeur). Aussi, dès qu'on tombe amoureux de quelqu'un quelque part, la première chose à faire est-elle de rechercher un parent (*evuvuman*) qui soit du clan de la personne aimée.

Tels sont les travaux préparatoires à la demande en mariage officielle (*nsili aluk*) : la visite du jeune homme aux parents de la fille; différentes enquêtes sur les plans de la parenté et des antécédents de sa future belle-famille. Voyons maintenant en quoi consiste le *nsili aluk* proprement dit.

De *sili* (demander) et *aluk* (mariage). Le *nsili aluk* se passe chez les parents de la fille. Le père du garçon charge un de ses frères, ou un de ses fils aînés d'aller demander la main de la fille d'Etoundi.

La délégation se compose, en plus de son chef, du futur conjoint et, autant que possible, de quelqu'un qui ait des liens de parenté avec les deux clans en présence : soit un *mankal* (du clan du garçon ou de la fille, peu importe); soit une fille du clan du garçon mariée dans le clan de la fille; soit une fille du clan de la fiancée mariée dans le clan du garçon. D'autres personnes peuvent faire partie de la délégation, mais elles n'ont aucun rôle officiel à jouer.

La délégation des Mvog-Fouda se présente donc chez les parents de la fille. On fait asseoir les Mvog-Fouda et on leur donne des noix de cola à croquer. Après quelque temps, le maître de maison appelle sa femme : *"Les Mvog-Fouda sont là !"* La future belle-mère entre avec beaucoup de dignité, serre les mains, se fait dire à l'oreille quel régime de bananes plantain abattre et quel poulet il faut sacrifier, et rentre dans sa case, où elle se trouve au moins avec une *mvan* (co-épouse = autre femme du mari ou femme d'un frère du mari); tandis que la fille se fait tresser les cheveux derrière la case de sa mère, par deux ou trois amies un peu envieuses. Nous vous faisons grâce des propos de ces jeunes coquettes.

Alors commence la diffusion de la nouvelle. Passe-t-il une femme ? Le père de la fille l'apostrophe : *"a Edima, tam zu na"* (ô Edima, viens voir un peu). Edima se présente, mais recule d'étonnement : *"ekie ! bot bebd ya na, a Etaundi?"* (mon dieu ! Etaundi, pourquoi tant de monde ?) Et notre homme de lui annoncer la nouvelle : *"ce sont des Mvog-Fouda... Tu diras à mon frère que des Mvog-Fouda sont chez moi... Qu'il vienne donc demain, vers la mi-journée"*. Edima serre la main à tout le monde et s'en va s'asseoir quelques instants. Car, contrairement à la propre mère de la fille, la mère Edima peut, elle, rester parmi les hôtes, leur poser des questions et étudier son futur beau-fils, s'il y a lieu. Quitte à aller en faire le rapport à sa co-épouse par la suite. Passe-t-il un homme ? La même cérémonie recommence. Mais, l'homme a plus de toupet que la femme : il restera donc longtemps, voire jusqu'au coucher, bavardant et partageant tous les repas servis aux hôtes ! Un tel homme est souvent un boute-en-train, quelque peu clownesque. Il prend plaisir à vanter les qualités de la fille, de "sa" fille, et apprend aux hôtes combien ses pères tiennent à cette créature unique en son genre. *"Figurez-*

vous qu'elle ne fixe personne : c'est d'une pudeur, vous ne trouvez pas ?" confie-t-il aux Mvog-Fouda. Le père de la fille ne peut que bénir la présence de ce frère : cela lui permet de rentrer dans un mutisme complet, attitude par excellence du beau-père et de la belle-mère, en général.

Le lendemain, vers les onze heures du matin, du monde arrive : ce sont des pères, des mères et des frères de la fille. Les mères, après avoir salué, rejoignent leur co-épouse (mvan dzaban) dans la *nda* (case de femme). C'est là qu'elles arrêtent le montant des choses à demander. Les frères, aussi, se sont concertés. Au bout de quelque temps, le plus éloquent des pères (qui est souvent différent du Ndzo, celui-ci se réservant pour le jour où l'on donnera la fille à son fiancé) prend la parole pour s'adresser à son frère Etoundi (le père de la fille). Il l'appelle en modulant sa devise : "*oui !*", répond Etoundi. - *Wadzo ne Mvog-Fouda badzen me dze a dzal ?*" (qu'est-ce que tu m'as dit que ces Mvog-Fouda voulaient chez moi ?) - *Ke madzo ne siligi fò beben a, me mayen ki*" (Ecoute, je te conseille de leur poser la question directement; quant à moi, je n'en sais rien). Le propre père de la fille montre ainsi qu'il n'a engagé aucun entretien secret avec ses hôtes, mais qu'il en a réservé la primeur à ses frères. L'orateur se tourne alors vers le plus âgé des Mvog-Fouda :

<i>"A man Mvog-Fouda, bot abim</i>	<i>cher Mvog-Fouda, que voulez-vous chez</i>
<i>"aha, dze osò me dzen</i>	<i>moi, avec tant de monde ?</i>
<i>"a dzal ?</i>	

<i>"Dze ye e dzom makar wog na</i>	<i>C'est donc vrai que vous avez l'habitude</i>
<i>"wake wafadi bot bengòn, nga a?</i>	<i>d'extorquer aux parents leurs filles ?!..</i>

"Dze osò me dzen a dzal, tuk ? Que voulez-vous donc chez moi ?"

Le Mvog-Fouda, respectueux, se lève :

<i>"Ekie ! a manti, ye me tamèna</i>	<i>Voyons, cher Monsieur, je ne suis pas</i>
<i>"ane watsok nala !...</i>	<i>ce que vous croyez !...</i>

<i>"Akè ki kui, ye me tamèna mñèn</i>	<i>Au reste, je ne suis pas un étranger</i>
<i>"mu : ke bi ngò dzoe bine a!..</i>	<i>chez vous, puisque je suis accompagné</i>
	<i>de votre propre fille !...</i>

<i>"Ngè mebd mbe mot, ye ngè</i>	<i>Si j'étais un homme mauvais, votre fille</i>
----------------------------------	---

'Mbazona woe angake fui abe ma!..Mbazona n'aurait pas tant fleuri chez moi!
'Madzo ne wbigi, a manti; mazu ki Je vous prie de vous calmer, cher
'bita, mazu dzeñ mba, Monsieur; car, je ne viens pas livrer
'm'osd melugëna. un combat : je viens chercher l'amitié,
je viens en vue d'une alliance.
"...Metam sug enye ahala : mina ...mais, je m'en tiendrai là : débattiez-
"ngd dzoe leegan." en plutôt avec votre propre fille."

Et il donne la parole à Mbazona, la *ntëbë zah* (intermédiaire). Mbazona se lève, tout émue. Elle appelle le plus jeune de ses pères, pour lui dire combien elle fleurit chez les Mvog-Fouda, mais aussi combien il lui pèse de se trouver toute seule dans ce clan si florissant. C'est pourquoi, comme *'mot akar ki di mvum etam* (on ne mange jamais seul un plat savoureux), elle vient demander à ses chers parents de lui donner "quelqu'un" (*bevë nye mot*), qui aille partager son bonheur. La jeune Eyënga, à son avis, jouerait très bien ce rôle. L'allocution se termine par la remise des objets qui accompagnent ordinairement le *nsili aluk* : cinq fers de lance (*minsoe mekdñ*) et une marmite pleine d'huile de palme (*nsoñ mbdn*). En plus de cela, on peut aussi donner un mouton : *mwulu si* (litt. qui marche à terre). C'est un mouton qui n'est pas destiné à être mangé par les beaux-parents. Les parents de la fille en font ce qu'ils veulent. On fait alors venir la fille en question pour savoir son avis. Si elle n'est pas d'accord, elle ramasse les objets et les remet à la famille du garçon; si elle est d'accord, comme c'est le cas ici, elle les donne à ses parents : les cris de joie fendent l'air dans les rangs du fiancé.

C'est alors que les parents de la fille se retirent en petit comité (*esök*), d'où ils reviendront au bout de quelque temps pour dire aux *beyam bengdn* (beaux-fils) le montant total de la compensation matrimoniale à payer. C'est le même père que tout à l'heure qui dresse la liste des objets. Tant de *bikië* (monnaie de fer); tant d'animaux; tant de *bitsiga* (bêtes destinées à être mangées par les beaux-parents). Ordinairement, on demande deux *bitsiga* pour la *nda* (pour la case de femme = pour les belles-mères), et trois *bitsiga* pour l'*abä* (pour la maison des hommes = pour les beaux-pères). On demande aussi l'*ekukuna* (chèvre destinée à la belle-mère), un chien castré (*miak mvu*) pour les beaux-frères.

Et cette liste n'a rien d'exhaustif, car la compensation matrimoniale n'est jamais entièrement payée, elle se continue toute la vie. C'est pourquoi les Ewondo disent : "*Nkoe nkiè ngòn wadzidzie*" (la hotte de la belle-mère ne se remplit jamais).

Ainsi se passent l'*ehan ngòn* (appropriation anticipée de la fille) et le *nsili aluk* (demande en mariage). Nous avons vu que l'*ehan ngòn* pouvait avoir lieu même si la fille n'était qu'à naître. Cette étrange façon de tabler sur un être dont on ignore objectivement tout appelle quelque commentaire. L'inintelligibilité apparente de l'*ehan ngòn* s'évanouit dès l'instant que l'on considère le principe organisateur implicite du mariage chez les Ewondo. Ici, en effet, le mariage ne se fonde pas uniquement sur la beauté de l'être aimé, mais sur ses qualités morales : "*Ediñ esiki a mbeñ, ediñ ene a mefulu*" (l'amour ne repose pas sur la beauté, mais sur le caractère), dit le proverbe. L'Ewondo aime le caractère, et non les qualités physiques. C'est cette recherche farouche de vertus qui le pousse à se lier d'amitié avec un couple qui a bon caractère, dans l'espoir qu'un jour, ce couple pourrait engendrer une fille qui, par le jeu de l'hérédité, serait la réplique de ses parents. C'est encore cette croyance à la transmission des qualités morales et intellectuelles qui amène, d'une part, le père à marier sa fille avec un homme de vertu, quel que soit son âge, et d'autre part, le mari polygame à prêter une de ses femmes à un homme dont il apprécie les qualités. En revanche, l'adultère était d'autant plus sévèrement puni qu'il était le fait d'un homme considéré comme mauvais. Enfin, c'est le principe évoqué plus haut qui, au début de la colonisation, a favorisé des relations sexuelles entre des filles ewondo et certains Européens dont on louait les qualités morales.

La deuxième chose qui mérite l'attention, c'est le premier acompte du *měvèk* versé, aussi bien à l'*ehan ngòn* qu'au *nsili aluk*. Ces objets portent un nom précis : l'*eban aluk*. De *ban* (fixer, appuyer sur, stabiliser, donner une assise à), et de *aluk* (mariage). L'*eban aluk* correspond très exactement à la pose de la première pierre d'un édifice. Désormais, des scellés sont apposés sur la fille. Elle n'est plus libre,

et son père, à moins d'être *mvo(l)* (fourbe), ne pourra plus admettre qu'un autre prétendant mette les pieds chez lui. Si la fille a un enfant, ce dernier revient de plein droit à celui qui a domé *l'eban aluk*. Car, comme dit le proverbe : *'mòn atoh nsua bikie* (l'enfant va à l'origine de la compensation matrimoniale). Même de nos jours, les choses se passent encore ainsi, exception faite du montant de la compensation matrimoniale, qui est devenu exorbitant. Mais nous y reviendrons plus loin. Arrêtons-nous plutôt quelques instants sur les propos échangés tout à l'heure entre le représentant des beaux-pères et le chef de la délégation des *Mvog-Fouda*.

Ces propos comportent, en gros, deux caractéristiques essentielles. D'une part, la détermination du beau-père à appeler le chef de délégation par le nom de son clan; et d'autre part, l'attitude altière, brutale de ce même beau-père face à l'admirable tact du *Mvog-Fouda*. Commençons par le premier point. Appeler quelqu'un par le nom de son clan n'a rien de péjoratif ni de méfiant. Bien au contraire. Le fait d'appeler quelqu'un par son clan permet à l'assistance, à chaque membre de l'assistance, de se situer par rapport à lui, pour ce qui est des relations de parenté. Et ceci est d'une importance capitale. Car, on ne peut ni épouser quelqu'un du même clan que soi, ni le tuer - même à la guerre ! Le *mankal*, par exemple, qui tient de son matriclan comme de son patriclan, ne peut être, en cas de conflit entre ces deux groupements, qu'un intermédiaire, et un intermédiaire impartial. Car, s'il prenait les armes et qu'il combattît l'un seulement des clans en présence, il en contracterait automatiquement du *tsoo*. Le fait de désigner quelqu'un par son clan obéit donc à une philosophie précise : celle d'éviter, à chaque instant, que les relations de parenté qui pourraient vous relier avec autrui ne baignent dans un certain flou.

Quant à la façon de parler du beau-père, elle est aussi caractéristique. Un beau-père est toujours arrogant, exigeant, hargneux. Il veut montrer ainsi qu'il tient beaucoup à sa fille. Le langage du beau-père est à dessein un langage de provocation, qui vise à savoir si le gendre est capable de respect et de soumission; le langage du beau-fils, on l'a vu, s'oppose évidemment à cette façon de voir, en tant qu'il est

pétri d'humilité et de tact : c'est un langage de supplication. Mais les deux personnages en présence savent ce qu'ils font : ils savent parfaitement qu'ils jouent chacun un rôle socialement reconnu.

Le langage amoureux sera-t-il aussi étudié, aussi conventionnel ? C'est ce que nous allons voir au paragraphe suivant.

=

= =

LE LANGAGE AMOUREUX.

Après avoir analysé la naissance officielle du processus du mariage, il importe d'en observer également les développements affectifs. Que se passe-t-il donc dans le for intérieur des deux fiancés ? Comment vivent-ils leur amour ? Existe-t-il un langage amoureux spécifique chez les Ewondo ?

Henri Beyle, dit Stendhal, dès le deuxième chapitre de son ouvrage consacré à l'Amour, s'efforce de mettre au jour *"ce qui se passe dans l'âme"* (1) à la naissance de ce grand sentiment. Selon lui, le processus amoureux comporte sept stades : l'admiration; l'émerveillement à la pensée de pouvoir donner des baisers et d'en recevoir; l'espérance; la naissance de l'amour, étant entendu qu'*"aimer, c'est avoir du plaisir à voir, toucher, sentir par tous les sens, et d'aussi près que possible un objet aimable et qui nous aime"* (2); la première cristallisation; l'apparition du doute; et enfin, la seconde cristallisation. La pierre angulaire de cet édifice, on s'en doute, c'est la notion de "cristallisation", que l'auteur définit : *"l'opération de l'esprit, qui tire de tout ce qui se présente la découverte que l'objet aimé a de nouvelles perfections"* (3). Par cristallisation, il faut entendre *"cet ensemble de folies étranges que l'on se figure comme vraies et même comme indubitables à propos de la personne aimée."* (4)

(1) Stendhal; De l'amour. Garnier, 1959, p. 8.

(2) *ibid.*

(3) Stendhal, De l'amour, Garnier, p. 9.

(4) Stendhal. De l'amour. Poche-club. Nouvel office d'Édition. 3^e série.

Or, cette tendance à idéaliser l'être aimé n'appartient pas à tout le genre humain : il constitue l'apanage du seul monde "civilisé", le monde européen. La cristallisation n'est partagée ni par les "sauvages" ni par la société trop rationalisée des Etats-Unis ! Aux Etats-Unis, en effet, *"toute l'attention semble employée aux arrangements raisonnables de la vie, et à prévenir tous les inconvénients."* (1) A cause de ce procès de rationalisation outrancier, on aboutit à des situations à tout le moins étranges. C'est ainsi que *"les jeunes gens des deux sexes, lorsque l'hiver est venu (...), courent ensemble en traîneaux sur la neige le jour et la nuit, ils font des courses de quinze ou vingt milles fort gaiement et sans personne pour les surveiller; et il n'en résulte jamais d'inconvénients."* (2) Oui, *"il y a tant d'habitude de raison aux Etats-Unis, que la cristallisation en a été rendue impossible"* ! (3) La cristallisation n'est pas non plus l'apanage du "sauvage". Celui-ci ne connaît qu'un amour basement physique, dans lequel la pensée n'a évidemment aucun rôle à jouer, occupée qu'elle est à rechercher les moyens de subsistance pour le bon sauvage. *"Le sauvage, dit Stendhal, n'a pas le temps d'aller au-delà du premier pas. Il a du plaisir, mais l'activité de son cerveau est employée à suivre le daim qui fuit dans la forêt, et avec la chair duquel il doit réparer ses forces au plus vite, sous peine de tomber sous la hache de son ennemi."* (4) Le jugement est donc sans appel : en matière d'amour, Américains et "Sauvages" font bande à part; ils ne savent pas aimer, étant incapables de cristallisation !

Dès lors, dans quelle mesure est-on vraiment fondé à parler des modes d'expression du sentiment amoureux dans la société qui nous occupe, c'est-à-dire une société de "niveau ethnologique" - pour employer la terminologie consacrée ? Existe-t-il vraiment un langage amoureux chez les Ewondo ? Sans nul doute, et n'en déplaise à Stendhal, la réponse à cette question ne peut être que : "oui", un oui clair et net. Car les Ewondo disposent d'un langage amoureux tellement riche et divers qu'on ne fera que l'effleurer ici, faute de temps, mais aussi pour la bonne raison que cette question ne constitue pas l'essentiel de notre propos.

(1) Stendhal, De l'amour. Garnier, p. 176.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid, p. 9.

Dans cette tentative d'appréhension d'un domaine malheureusement encore inexploré, on distinguera, grosso modo, deux types de langage amoureux : d'une part, la chanson, accompagnée ou non de la danse, et d'autre part, le langage "parlé". Nous commencerons par la chanson et nous en analyserons trois sortes : des chansons relatives à l'amour brisé; celles qui célèbrent l'amour actuel; celles qui visent à conquérir.

I. LA CHANSON

A) Chansons relatives à un amour brisé. Ici, comme du reste dans toutes les sections qui vont suivre, nous tiendrons compte des deux sociétés qui coexistent actuellement chez les Ewondo : la société traditionnelle et la société moderne, et donnerons en conséquence des chansons qui relèvent de l'une et de l'autre.

a) La chanson amoureuse dans la société traditionnelle.

1 - Un riche polygame pleure sa préférée évadée.

A Bela, Bela, Bela è è è ! hèèè	O Bela, Bela, ma chère Bela ! hèèè !
Abog m'oyi Bela,	Quand j'allais à la recherche de Bela,
Si ben esaligi bifas.	la terre se crevassait d'elle-même.
A Bela èè, hèèè !...	O ma chère Bela, hèèè !..
Bibégè bisol me toe,	Et plutôt que des larmes,
Nde meki meben mengasol m'ongon.	C'est du sang qui m'inondait la poitrine.
A Bela èè, hèèè !...	O ma chère Bèla, hèèè !...
Mengël' zaak a atan,	J'étais encore loin dans la cour,
Nde mbè ben ongasik meban !	que déjà la porte se fendait d'elle-même!..
A Bela èè, hèèè !...	O ma chère Bela, hèèè !
Masili Bela na:	O ma chère Bela, je te demande ceci :
Ye bo' bèsè bamëman kë ?	Tout le monde peut-il donc me quitter ?
A Bela èè, hèèè !...	O ma chère Bela, hèèè!..
Masili Bela na :	O ma chère Bela, je te demande encore ceci
Ye mesu mësè manyenyeb ai ngën ?	Crois-tu qu'un tel comportement te convien-
	ne aussi ?
A Bela èè, hèèè !...	O ma chère Bela, hèèè !...
Miminga Mvog-Tsungi Mbala ane ?	Où es-tu donc, ô femme des Mvog-Tsoungui
	Mbala ?

A Bela èè, hèèè!...

O ma chère Bela, hèèè !...

Hi ye eeeeeee ! a Bela èè !

Hi, hi, hi ! ma chère Bela !

2 - Une femme pleure un amant qui l'a abandonnée

Heeeeeee ! eeeeeee !

Hi, hi, hi !

A nna wòmò , ngò ma !

Ah ! mère, pauvre de moi !

Heeee !

Hi, hi, hi !

A nna o !

Ah ! mère !

A nna wòmò mengàbò ya ?

Ah ! mère, que vais-je devenir ?

Heeeee !

Hi, hi, hi !

A nna wòmò , ngò ma !

Ah ! mère, pauvre de moi !

Heee !

Hi, hi, hi !

Amoe m'otsogo Esuma Ngòndi,

Quand je pleurais Essouma Ngondi,

Heee !

Hi, hi, hi !

Nde bot awu, bot eman a !

Nul ne pouvait me consoler,

Heee !

Hi, hi, hi !

Meně makě mabie Esuma Ngòndi !

Décidée que j'étais à aller à sa recherche !

Heee !

Hi, hi, hi !

Esuma ane man Simi,

Essouma est le fils de Simi,

Heee !

Hi, hi, hi !

Maki nga Simi :

Et moi la femme de Simi :

Heee !

Hi, hi, hi !

Meně match man nno' womo.

J'entendais donc rechercher le fils de mon mari.

Heee !

Hi, hi, hi !

A nna wòmò , ngò ma !

Ah mère, que je suis malheureuse !

Heee !

Hi, hi, hi !

Ndě mviè esiki a dzaam a !

Mais hélas ! tout cela reste vain !

Heee !

Hi, hi, hi !

Ndě mbèn oeiki a dzaam a !

Tout cela a bel et bien échoué !

Heee !

Hi, hi, hi !

Ngě Esuma atsog ye ma,

Autrement, Essouma se serait déjà manifesté à moi,

Heee !

Hi, hi, hi !

Atsogo Bandolo Owona.

A moi, Bandolo Owona.

Heee !

Hi, hi, hi !

<i>A nna wɔ̀nd, ngò ma !</i>	Ah ! mère, pauvre de moi !
<i>Mengawu ndzuk dze !</i>	Ah ! que j'avais été folle,
<i>Heee !</i>	Hi, hi, hi !
<i>Me ne makaman ai Esuma Ngòndi !</i>	A vouloir monopoliser Essouma Ngondi !
<i>Heee !</i>	Hi, hi, hi !
<i>Medzo na ane Esuma wɔ̀nd !</i>	A le croire <u>mon</u> Essouma,
<i>Heee !</i>	Hi, hi, hi !
<i>Me ne Esuma Bandolo Owona !</i>	A moi, Bandolo Owona !
<i>Heee !</i>	Hi, hi, hi !
<i>Ndè Esuma bi bo' bèsè a !</i>	Et voilà qu'en fait je le partage avec tout le monde !
<i>Heee !</i>	Hi, hi, hi !
<i>A nna wɔ̀nd, ngò ma !</i>	Ah mère! que je suis une pauvre fille !
<i>Heee !</i>	Hi, hi, hi !
<i>Akòk te yoe via !</i>	Si le champignon pouvait pousser sur le roc
<i>Heee !</i>	Hi, hi, hi !
<i>Zam te di minkoh !</i>	Et que les chenilles pussent se dévelop- per sur les feuilles du palmier raphia,
<i>Heee !</i>	Hi, hi, hi !
<i>Ngè Esuma atsog ye ma !</i>	Essouma se serait déjà souvenu de moi !
<i>A nna wɔ̀mo, ngò ma !</i>	Ah mère! que je suis bien malheureuse !
<i>Heee !... Heee !</i>	Hi, hi, hi ! ... Hi, hi, hi !

3 - Une femme pleure son mari devenu aveugle.

<i>Matam yon nnam o,</i>	Oui, je pleure mon mari,
<i>Ekie ! ekie ! ee !</i>	Ekie ! ekie ! ee !
<i>Matam yon nno' wɔ̀nd,</i>	Oui, je pleure mon cher mari !
<i>Ekie ! ekie ! ee !</i>	Ekie ! ekie ! ee !
<i>E mot ' a Nkol-Nlong ;</i>	L'homme de Nkol-Nlong ;
<i>Aka ! aka ! aa !</i>	Aka ! aka ! aa !
<i>E mot ' a Nkol Akònd.</i>	L'homme de Nkol Akono.
<i>Ekie ! ekie ! ee !</i>	Ekie ! ekie ! ee !
<i>A bot matam yon nno' wɔ̀nd,</i>	Ah ! laissez-moi pleurer mon cher mari,

Meyòhò Tabi Ada o !
 Oko ! oko ! oo !
 Ndě nnam akòbò aně evuh !
 A Meyòhò Tabi Ada o !
 A bot ! wawog nkòbò h'a mbok o,
 A Meyòhò Tabi Ada o !
 Meyòhò antoa ya a nda ete !
 Ekie ! ekie ! ee !
 Aya nnam Ngele Ngòn' !
 Ekie ! Ekie ! ee !
 A nnam Ebuma Ngòndò o !
 Oko ! oko ! oo !
 A nna matam yon nnam wòndò.
 Aka ! aka ! aa !
 Ndě nnam antoa ya ndim o !
 oko ! oko ! oo !
 Kēka awu ntug afan o !
 Oko ! oko ! oo !
 Ngò dzā nno' wòndò !
 Aka ! aka ! aa !
 A nnam Ntolo Ngòn' !
 Oko ! oko ! oo !
 Mayon nnam Assòndò Ngòndò;
 Ekie ! ekié ! ee !
 Zaak biyi nnam Ananga Ngòndò !
 Aka ! aka ! aa !
 A nnam Nga-Mvòndò.
 Oko ! oko ! oo !
 Matam yon nnam wòndò ;
 Iki ! iki ! ii !
 Nnam abd ya nted o !
 Oko ! oko ! oo !
 A man ngòn Esele ;
 Aka ! aka ! aa !

Meyono Tabi Ada !
 Oko ! oko ! oo !
 Un mari réduit à bourdonner comme un
 scarabée !
 Ahpauvre Meyoño Tabi Ada !
 Pauvre de toi, condamné à entendre sans
 voir !
 Ah ! Pauvre Meyoño Tabi Ada,
 Pauvre de toi, acculé à garder ta case !
 Ekié ! ékié ! éé !
 Qui l'eût cru de toi, mari de Nguélé Ngono
 Ekié ! ekié ! ee !
 Qui l'eût cru de toi, mari d'Ebouma Ngono !
 Oko ! oko ! oo !
 Ah mère ! je pleure mon cher mari ;
 Aka ! aka ! aa !
 Un mari frappé de cécité,
 Oko ! oko ! oo !
 Et dont le cacao se perd dans la brousse !
 Oko ! oko ! oo !
 Pauvre de mon mari !
 Aka ! aka ! aa !
 Pauvre de toi, mari de Ntolo Ngono !
 Oko ! oko ! oo !
 Oui, je pleure le mari d'Assomo Ngono;
 Ekié ! ékié ! éé !
 Qu'on m'aide à pleurer le mari d'Ananga N;
 Aka ! aka ! aa !
 Le mari de Nga-Mvondo.
 Oko ! oko ! oo !
 Oui, je pleure mon mari ;
 Iki ! iki ! ii !
 Ce pauvre mari, maintenant infirme !
 Oko ! oko ! oo !
 Le neveu des Esélé;
 Aka ! aka ! aa !

Nnam ngòn a Nkol-Ngòk;
 Ekie ! ekie ! ee !
 Nnam Ela Abesolo;
 Aka ! aka ! aa !
 Nnam Bengò-Bése.
 Ekie ! ekie ! ee !
 A bot ! matam yon nno' wònd.
 Oko ! oko ! oo !
 Manyah Tabi Nsèhè;
 Aka ! aka ! aa !
 Manyah Dzu Nsèhè.
 Oko ! oko ! oo !
 Nnam a dugu ma o !
 Iki ! iki ! ii !
 Ndè nnam antoa ya nted o !
 Oko ! oko ! oo !
 Ndè nnam anto' ya tē ebòl !
 Ekie ! ekie ! ee !
 Akòbò h'anda ete o !
 Aka ! aka ! aa !
 Nnam awog bòn h'a nkòbò !
 Iki ! iki ! ii !
 Dzal a nto ya tē afan !
 Hì ye eee ! Meyòhò Tabi Ada !
 Hì ye eee !
 Hì ye eee ! Meyòhò Tabi Ada !
 Hì ye eee !

Marié à une fille de Nkol-Ngok.
 Ekié ! ékié ! éé !
 Le mari d'Ela Abessolo ;
 Aka ! aka ! aa !
 Le mari de Bengo-Bese.
 Ekié ! ekié ! éé !
 Eh oui ! Je pleure mon mari .
 Oko ! oko ! oo !
 Le frère de Tabi Nsehe;
 Aka ! aka ! aa !
 Le frère de Dzu Nsehe.
 Oko ! oko ! oo !
 Un mari qui n'est plus qu'apparence !
 Iki ! iki ! ii !
 Un mari devenu infirme !
 Oko ! oko ! oo !
 Un mari plutôt pourri !
 Ekié ! ékié ! éé !
 Enfermé entre quatre murs ;
 Aka ! aka ! aa !
 Réduit à entendre ses enfants sans les
 voir ;
 Iki ! iki ! ii !
 Et dont le village n'est plus que
 brousse !
 Hì ! hì ! hì ! Meyòhò Tabi Ada !
 Hì, hì, hì !
 Hì, hì, hì ! Meyòhò Tabi Ada !
 Hì, hì, hì !

b) Dans la société moderne

Une jeune fille pleure un amant qui l'a abandonnée.

Mam medzie ye te melod,
 Mabè ki yen djam fe na !
 A nna wònd !...

Certes, bien des choses m'ont-elles
 déjà dépassée,
 Mais pas autant que celle-ci !
 Ah mère ! pauvre de moi !...

Aibihele bidan man fam
Akpëgëlë ma,
Aya, nna wànd !...
Membe toa a nnam Ewondo
Mebëlë he mis mebè,
Aya, nna wànd !...
Membe toa a nnam Ewondo
Mebëlë meò mebè,
Aya, nna wànd !...
Membe lëgë a nnam Ewondo
Me tégë ai nnën mfë,
Aya, nna wànd !...
Man fam akëlë a Ongola Ewondo,

Man fam ayaè me nnën,
Aya, nna wànd !...
Man fam akëlë a Ongola Ewondo,
Man fam abëlë me nnën !
Aya, nna wànd !
A! "Akol-abëdë-ekie" man fam
Akpëgëlë ma;

Aya, nna wànd !...
A "Mi-mësë-mabëbë" man fam
Akpëgëlë ma !
Man fam abëlë ma nnën y'abum,
Man fam akpëgëlë ma !
Aya, nna wànd !...
Man fam adan me ndëgëlë enyih,
Man fam akpëgëlë ma !
Aya nna wànd !...
Mam medzie ye te melod,

Oui ! un jeune homme de toute beauté
 S'est moqué de moi !
 Ah mère ! quelle pitié !...
 Jusqu'ici je ne vivais en pays ewondo
 qu'avec deux yeux.
 Ah mère ! que je suis malheureuse !...
 Jusqu'ici je ne vivais en pays ewondo
 Qu'avec deux oreilles.
 Ah mère ! que je suis malheureuse !...
 Jusqu'ici je croupissais chez les Ewondo
 avec un seul coeur.
 Ah mère ! pauvre de moi !...
 Mais, voilà qu'un jeune homme, actuelle-
 ment à Yaoundé,
 A éveillé mon coeur !
 Ah mère ! pauvre de moi !...
 Oui, ce jeune homme qui est à Yaoundé
 A emporté mon coeur !
 Ah mère ! quelle pitié !...
 Comme il s'est bien moqué de moi,
 Ce petit chou "dont-le-pied-repose-sur
 le-fer" ! (1)
 Ah ! mère pauvre de moi !
 Ah ! qu'il s'est joué de moi,
 Ce petit chéri "sur-qui-se-posent-tous-
 les-regards !" "
 Ce jeune homme qui a pris mon coeur,
 Mais qui ne fait que me tourner en dérision
 Ah mère ! quelle pitié !
 Ah ! que ma vie se trouve gâchée
 Par ce jeune homme qui se moque de moi !
 Pauvre de moi !
 Certes, bien des questions m'ont-elles
 déjà dépassée,

(1) Expression qui désigne le chauffeur, dont le pied repose constamment
 sur l'accélérateur. L'Ewondo adore ce genre de métaphores. Ainsi de
 "ebè edzogo a ntil" : ô toi dont la plume baigne dans l'écriture
 (= employé de bureau).

<i>Mabe ki yen dzam fe na !</i>	Mais je n'en ai jamais vues de semblables
<i>A nna wɔmɔ !...</i>	Ah mère ! pauvre de moi !... à celles-ci !
<i>Medzie ye yen mintɔh,</i>	Certes, j'ai déjà vu d'autres jeunes beautés,
<i>Mabe ki yen ntɔh mfɛ na !</i>	Mais aucune n'égale celle-ci !
<i>A nna wɔmɔ !</i>	Ah mère ! ...
<i>A bihele bidah man fam</i>	Cette beauté des beautés
<i>Akpɛgɛlɛ ma !</i>	Qui se joue de moi !
<i>A man alenge ntɔh man fam</i>	Ce petit bourgeon chéri
<i>Akpɛgɛlɛ ma !</i>	Qui me tourne en dérision !
<i>A bihele bidah, eee !</i>	O toi, beauté des beautés !
<i>A mi-mɛsɛ - mabɛbɛ, eee !</i>	O toi, sur qui s'arrêtent tous les regards !
<i>A 'a kol-abɛdɛ-ekie, eee !</i>	O toi dont le pied repose sur le fer !
<i>A ayab nkɔl afan, eee !</i>	O toi qui as la sveltesse de la corde des bois (
<i>Man fam akpɛgɛlɛ ma !</i>	Comme il s'est moqué de moi, ce petit chou !
<i>Aya, nna wɔmɔ !...</i>	Ah ! que je suis une pauvre fille !
<i>He eee ! kee, kee, ke eee !</i>	He eee ! kéé, kéé, kéé ééé !

Pour ne pas prolonger indéfiniment cette liste de déceptions amoureuses, nous nous arrêterons un instant pour tenter de faire le point. Peut-on parler d'un schéma général de la chanson relative à la déception amoureuse ?

Encore que nous n'ayons travaillé que sur un échantillon extrêmement réduit - et par conséquent difficilement représentatif de l'ensemble parent ! - il semble cependant possible de mettre au jour certaines tendances de ce type de chansons, surtout dans le cadre de la société traditionnelle. Si l'on considère, par exemple, les chansons (1) et (2), il paraît possible de dégager quelque chose comme trois moments. Tout d'abord, l'amant déçu fait revivre la manière dont il s'est débattu pour seulement retrouver l'être aimé: Ainsi de la première chanson, où l'on voit l'univers lui-même s'associer aux recherches du malheureux : à son approche, la terre se crevasse, tandis que les portes se fendent d'elles-mêmes pour lui permettre de constater l'absence de Bela, l'épouse infidèle.

(1) La "corde des bois" désigne le serpent.

Aussitôt ces recherches fébriles évoquées, le récit s'interrompt net, pour céder la place soit à un monologue de l'amant déçu, soit à une interrogation directe, par ce même amant, de l'être aimé. Alors que tout à l'heure on parlait *au passé*, tout se passe ici *au présent*. Ainsi dans le (1), tout de suite après l'évocation des tentatives de recherches effectuées pour retrouver Bela, relève-t-on cette phrase : "*O ma chère Bela, je te demande ceci : ...*" Faut-il voir dans ce passage brutal du passé au présent, une manifestation de la douleur qui tenaille le sujet, au point de l'empêcher de parler de son malheur au passé, comme s'il était déjà fini ? Ou bien faut-il y voir une espèce d'obsession chez l'amant déçu : l'image de l'être aimé s'imposerait tellement à sa conscience qu'il se sentirait obligé de lui adresser la parole ?

Toujours est-il qu'après ces interrogations, le pauvre homme tire, de lui-même et lucidement, la leçon de l'histoire. L'oeil humide, il constate que tout est bel et bien fini, quoi qu'il fasse. Ainsi de la chanson (2), où il est dit qu'il est aussi impossible de retrouver l'être aimé que de faire pousser un champignon sur le roc ! Il s'agit donc d'une impossibilité absolue. Bien qu'éploré, l'Ewondo reste donc, malgré tout, réaliste. Et c'est peut-être cette vision réaliste de l'événement qui empêche la déception amoureuse de connaître un dénouement tragique, comme c'est souvent le cas sous d'autres cieux. Une fois qu'il a constaté l'inutilité de ses efforts, l'Ewondo se contente alors de pleurer, oui de pleurer, interminablement.

Evocation des tentatives faites pour retrouver l'amant perdu; court entretien serré avec soi-même ou avec l'être aimé; constatation lucide, bien que mouillée de larmes, de l'impossibilité de renouer avec l'être aimé, tels paraissent être les trois moments de la chanson de déception amoureuse dans la *société traditionnelle ewondo*.

Ces trois temps s'accompagnent naturellement d'autres aspects intéressants qu'il importe de souligner. Ainsi du *fait de situer* l'être aimé. On le situe claniquement, matrimonialement, géographiquement. Dans le (1), l'épouse infidèle est présentée comme la "femme des Mvog-Tsoungui-

Mbala"; dans le (2), on nous dit d'Essouma Ngondi, le méchant amant, qu'il est le fils du mari de la femme déçue; mais c'est surtout dans le (3) que la présentation paraît des plus exhaustives. Elle est géographique : Meyoho Tabi Ada est à la fois "l'homme de Nkol-Nlong" et "l'homme de Nkol-Akono"; elle est doublement clanique : on situe Meyoho Tabi Ada par ses frères et ses oncles maternels; enfin, la présentation est d'ordre matrimonial : on nomme les autres femmes de Meyoho Tabi Ada (parmi lesquelles se trouvent naturellement celles de ses frères), mais, on cite aussi ses épouses potentielles dans le patriclan de la femme qui se lamente; enfin, on donne le nom du village d'origine de celle-ci. Il s'agit donc d'un homme bien connu, qui a beaucoup de relations : c'est un *nti* (seigneur) au sens plein du terme.

A considérer cette tendance à présenter son conjoint comme le conjoint de tout un clan, on pourrât être tenté de conclure à l'inexistence, chez les Ewondo, d'un amour jaloux. Mais ce serait commettre une grave erreur. Le fait de situer socialement et géographiquement l'être aimé n'empêche pas la jalousie. Dans le (1), le mari, qui est pourtant polygame, pose à sa femme évadée cette question : "*crois-tu qu'un tel comportement te convienne aussi ?*", ce qui montre, sans nul doute, que l'épouse en question est la préférée. Par ailleurs, à la lecture, on a dû se rendre compte de ceci, qu'on ne situe clairement l'être aimé que s'il est le *conjoint légitime*; tandis que l'amant est à peine présenté. En revanche, on se montre plus jaloux et possessif dans le cas de la rupture d'une union libre : n'a-t-on pas vu Bandolo Owona s'indigner à la pensée qu'elle était acculée à partager *son* Essouma avec tout le monde ? Mais, qu'on n'aille surtout pas conclure de cela qu'on est plus jaloux dans l'amour illicite que dans l'amour légitime ! Car, si on *se montre* plus jaloux dans l'amour illicite, c'est justement parce que cet amour n'intéresse que les deux amants eux-mêmes, étant donné qu'il n'est connu de personne d'autre; quand on a perdu un amour illicite, on est réduit à pleurer tout seul, voire en cachette; tandis que dans l'amour légitime, si on se montre jaloux, on tient aussi à pleurer avec son clan, donc avec la société tout entière.

Or, la chanson moderne semble avoir porté à un haut degré d'épanouissement les tendances de la chanson traditionnelle. On y relève encore le souci de situer l'être aimé, mais à la situation géographico-clanique s'ajoute la situation professionnelle. Exploitant à fond la tendance de la pensée traditionnelle à la métaphore, la chanson moderne se plaît à présenter l'amant d'une manière fort stylisée. Celui-ci est-il chauffeur ? On l'appellera par l'attitude physique qui caractérise le mieux un chauffeur dans l'exercice de son métier : *"Akol-abëdë-ekie"* (celui-dont-le-pied-repose-sur-le-fer; le fer = l'accélérateur). L'être aimé est-il employé de bureau ? on le désignera par la plume, instrument nécessaire à la réalisation de sa tâche : *"Ebë-edzogo-a-ntil"* (celui-dont-la-plume-baigne-dans-l'écriture). En revanche, on a l'impression que l'amant déçu moderne n'est plus aussi lucide que celui d'autrefois : il ne tire plus aucune conclusion, il se contente de pleurer et d'interroger l'être aimé. A telle enseigne qu'il met l'observateur dans une situation inconfortable, flottante : on se demande constamment sur quoi ça va déboucher !

Quoi qu'il en soit, d'un côté comme de l'autre, la chanson de dépit amoureux ewondo s'accompagne toujours de pleurs, d'un bout à l'autre. Et la variété des onomatopées relatives à ces pleurs (oko!... aka!... iki!... eke!... ekie!... etc.), loin d'être fastidieuse, doit plutôt être considérée comme le signe du mouvement, l'expression de la vie. L'Ewondo, comme tout Africain, aime le mouvement, même si ce dernier n'est que répétition. C'est qu'il est conscient de capter plus l'attention en bougeant qu'en se figeant. Aussi, distingue-t-on deux types de mendiants dans les couloirs du métropolitain parisien : le mendiant de type européen qui, la main tendue, reste figé dans une attitude donnée, et le mendiant négro-africain, qui remue continuellement une main tendue. On rejoint ainsi la conception négro-africaine de l'être, du moins telle que l'expose Placide Tempels dans sa *"Philosophie Bantoue"*. Ici, en effet, l'être n'est pas statique, mais dynamique, il n'est pas donné mais il devient. Par ses actes, on peut le grandir ou diminuer. C'est un être-mouvement, un être-vie, un être qui se fait en faisant, pour parler le langage moderne.

B) La célébration d'un amour actuel.

a) Dans la société traditionnelle

<i>Elàm, ełam mbèn</i>	Ah! comme elle m'arrache le coeur du ventre,
<i>Angatie ma nnēm ya abum !</i>	cette jeune beauté !
<i>Hèè ! a ebòn ma, hèèè !</i>	Hèè! ô mon petit chéri, hèèè !
<i>Abd'd'endele,</i>	Qu'il mette un pagne en toile,
<i>Abd'd'obom,</i>	Qu'il porte un pagne "obom" (urostigma vogelii) :
<i>Anganyeb ai ewōman zut !</i>	Ou qu'il porte un pantalon, tout cela lui va à merveille !
<i>Bòn minsah bene nye a anyu,</i>	Sa bouche recèle de jolies petites dents taillées,
<i>Anē minsah mi man otan !</i>	Semblables à celles d'une chauve-souris !
<i>Hèè ! a ebòn ma, hèèè !</i>	Hèèè ! ô mon petit chéri, hèè !

b) Dans la société moderne.

<i>Aligi mebd eye madih,</i>	Ah ! s'il était une jolie robe,
<i>Mebëgë nye a nyol;</i>	Je l'aurais sur moi;
<i>A bula e, ngdl e !...</i>	O mon petit chéri, quel dommage !...
<i>Td mene a bot ete,</i>	Ainsi, même en public,
<i>Mebëgë te nye;</i>	Je le porterais toujours;
<i>Abula e, ngdl e !...</i>	Ah ! quel dommage, mon petit chéri!...
<i>Aligi me bd nsanga mbah,</i>	Ah ! s'il pouvait être un beau collier d'ivoire,
<i>Mebëgë nye a kih;</i>	Je l'aurais autour du cou,
<i>A bula e, ngdl e !...</i>	Chéri, quel dommage !...
<i>Td mene a nsēh Akōnd,</i>	Ainsi, même dans la cour d'Akono (1),
<i>Mebëgë nye a kih;</i>	Je l'aurais toujours au cou !
<i>A bula e, ngdl e !...</i>	O chéri, quel dommage !...
<i>Aligi me bd nnam owondo,</i>	Ah ! s'il pouvait être un mets d'arachide,
<i>Mebum nye a di;</i>	Je le ferais dorer sous la cendre;
<i>A bula e, ngdl e !</i>	O chéri, quel dommage !...
<i>Td mene a afub afan,</i>	Et ainsi, pendant que je vaque aux travaux des
<i>Asihi te a di;</i>	Il cuirait tranquillement sous la cendre; ^{champs,}
<i>A bula e, ngdl e !</i>	Ah ! comme c'est dommage, mon petit chéri!..

(1) L'une des plus belles églises catholiques du Sud-Cameroun

*Aligi me bô e ngob madih,
Mebôôô a mekol;
A bula e, ngôl e !...
Tô mene a angada Elëga,
Mebëgë te nye;
A bula e, ngôl e !...
Ngôl e, ngôl e !
Heeeee !
A bula e, ngôl e !*

Ah ! s'il était une jolie paire de chaussures
Je la mettrais volontiers;
O chéri, quel dommage !...
Ainsi, même à la foire chez les Elegas,
Je l'aurais toujours aux pieds ;
Quel dommage, mon petit chéri !...
Dommage, comme c'est dommage !
Heeeee !
Que c'est fort dommage, mon petit chéri !

Nous n'aurons pas tellement à dire à propos de ce genre de chansons, une analyse de type purement littéraire ne constituant nullement notre but. Toutefois, on peut dire avec Stendhal que ces chansons sont le triomphe de la "cristallisation". La personne aimée passe pour être d'une beauté proverbiale. On prend plaisir à la décrire avec minutie : sa toilette est examinée à la loupe, les parties de son corps scrutées en détail et que sais-je encore ? L'amour donne libre cours à une imagination débordante, qui va jusqu'à ignorer les règles les plus élémentaires de grammaire ! Dans le (a), par exemple, on relève cette expression curieuse : "ebôn ma" au lieu de : "ebôn dzam" (mon amant, mon concubin) ! De plus, la chanson est constellée de mots rares et évocateurs. Ainsi dans le (a) encore, de *ende le*, au lieu de "eye" (étoffe, pagne); *ewôman zut*, au lieu de "tolasi" (pantalon); *minsah* à la place de *mësoh* (dents).

Cette tendance à utiliser le mot rare aboutit à l'heure actuelle à l'emploi de termes étrangers, même si ces termes ne connotent nullement l'idée d'amour dans la langue d'origine. Et c'est ce qu'on trouve dans la chanson (b), où l'on désigne l'amant sous le nom de "bula", abréviation de "bulada", de l'anglais "brother" (frère) !

On remarquera, enfin, dans ce type de chansons, une tendance nette à un amour à deux, un amour jaloux. On ne se contente pas de vanter les qualités de l'amant, mais on voudrait pouvoir être partout - à la messe, aux champs, à la foire... - avec lui ! Et c'est peut-être ce sentiment de jalousie qui donne à la chanson une allure curieuse : bien

que la chanson soit destinée à son entourage, celui ou celle qui la chante n'en interpelle pas moins l'être aimé, pour lui dire des mots doux ! Le texte de la chanson en devient apparemment heurté, vu qu'on passe tour à tour du "il" au "tu".

C) La chanson de courtoisie

a) Dans la société traditionnelle.

Ndaman Abëga Mbia Ekòdò,	Oh ! qu'il est beau ,
Ndaman ben enyëbe adze !	Le fils d'Abega Mbia Ekodo !
Anganyim ya ebòn nsòt,	Mais, pourquoi a-t-il refusé à son amante,
Nsòt ofudu a mod eye !	Une verge qu'abritait pourtant son grand pagne ?...
Ndaman Abëga Mbia Ekòdò,	Oh ! qu'il est beau,
Ndaman ben enyëbe adze !	Le fils d'Abega Mbia Ekodo !
Ebòn eligi nye woe kub,	Mais, quelle idée d'avoir tué un poulet pour son amante,
Nye angawoe ebòn kub !	Alors qu'il appartient normalement à celle-ci de le faire !...
Ndaman Abëga Mbia Ekòdò,	Oh ! qu'il est beau,
Ndaman ben enyëbe adze !	Le fils d'Abega Mbia Ekodo !
Anganyim ya ebòn mmam,	Mais pourquoi a-t-il refusé à son amante
Mmam ofudu a mod etug !	Un mets qu'il avait mis à dorer sous la cendre !...
Ndaman Abëga Mbia Ekòdò,	Oh ! qu'il est beau,
Ndaman ben enyëbe adze !...	Le fils d'Abega Mbia Ekodo !...
Angòn lëkada biringa,	Si les femmes ne savent plus se faire belles,
Nga basode mintui !	Ne vont-elles pas bientôt se faire raser les
Bengaman sode mintui,	Mais, si elles se font raser les cheveux ^{cheveux} ?
Nga bendi edzòkak !	A fortiori mangeront-elles du boeuf ! (1)

b) Dans la société moderne

1 - Une chanson d'asiko (danse) :

"Didòh, këlë mwoè!"	"Au revoir mon chéri !"
Angayaan ai ma : "këlë mwoè".	"Au revoir et porte-toi bien", me dit-elle.

(1) Il était défendu aux femmes de manger du boeuf, de crainte qu'elles ne missent au monde des enfants bossus

U sa di kam, busman ?...
 Së a bot ya Awala
 Bayën bam mvèt !...
 Sogolo mèn a di :
 Biayi bie m'kpamàn mèn mfë,
 Anë Maria angabie Yesus a ?
 A, b, c, alélua !
 A, b, c, alélua !
 Ozaak meyen a nda be ma,
 Bivëgëlë mot a ?...
 Kodogo hala, a Fada Etoga,
 Mabò ngòl ya !...
 A, b, c, alélua !
 A, b, c, Alélua !
 Ozaak meyen a nda be ma,
 Bivëgëlë mot !

D'où viens-tu, sauvage ? ...
 Ciel ! comme les gens de Douala
 Savent jouer de la guitare !...
 Ecoute, jette cet enfant au feu : (1)
 Nous en ferons un autre,
 Comme Marie engendra Jésus, n'est-ce pas ?
 A, b, c, allélua !
 A, b, c, allélua !
 Passe donc me voir chez ma mère,
 Qu'on dessine un homme, d'accord ?...
 Allons, ôtez-vous de là, Père Etoga (2),
 Ah ! quelle barbe !...
 A, b, c, allélua !
 A, b, c, allélua !
 Passe donc me voir chez ma mère,
 Qu'on dessine un homme !

2 - Ce qu'on chante autour d'unealebasse de vin de palme :

Woman me tie kalson,	Pas possible ! comment peux-tu déchirer mon caleçon !...
Y'ongakodo ya	As-tu donc cessé
Mot Zamba, a moe ? !...	D'être l'homme de Dieu ?!...
Tol'm'elè ! tol'm'elè !	Tape-moi un verre ! tape-moi un verre !
Tol'm'elè, mot ayi me bô ya ?	Tape-moi un verre, qui ai-je donc à craindre
Tol'm'elè !	Oui un verre, tape-moi un verre !

Une constatation s'impose ! la chanson de courtoisie est plutôt libre, grivoise. De plus, elle n'appartient à aucun sexe en particulier : toute personne qui cherche à se faire aimer peut en user, encore que les femmes n'y recourent qu'en désespoir de cause - comme c'est le cas dans le (a). Examinons rapidement ce dernier exemple. Après avoir tenté vainement d'obtenir des avances de la part du plus beau garçon du village, les femmes décident de passer à l'attaque, à la provocation.

(1) *Sogolo mèn a di* = *daña mèn* (saute par-dessus l'enfant). Le *ndañ mèn* (le saut de l'enfant) est le premier coït après l'accouchement.

(2) L'actuel évêque du diocèse de Mbalmayo. Il s'agit donc d'un évêque, et non d'un simple prêtre, comme le laisse entendre le texte.

Elles se prennent donc à ridiculiser le jeune homme en question, en l'accusant de tout faire de travers : il refuserait les choses qu'un homme "normal" donne, et poserait des actes qui reviennent au beau sexe ! Et la chanson se termine sur une note ironique à l'adresse des femmes elles-mêmes : puisqu'elles ne parviennent pas à éveiller le coeur de ce garçon-extra-quotidien, elles en arrivent à se demander si, au fond, elles ne feraient pas mieux de briser les interdits qui pèsent sur elles (symbole de la manducation du boeuf) et surtout de se débarrasser de l'un des plus beaux atouts que possède la femme ewondo : les cheveux !

Les deux autres chansons sont également intéressantes à analyser. D'abord la (b,1), chanson relative à la danse *Asiko* (danse accompagnée de la guitare et d'un bruit de bouteille que l'on bat en cadence). Ici, on est d'abord frappé par le vocabulaire, un vocabulaire qui renferme beaucoup de mots étrangers. Ainsi de : *didon* (chéri, e), du français "dis-donc"; *aleluia*; *fada* (prêtre), de l'anglais *father*; on relève même toute une phrase adaptée en ewondo : "*u sa di kam, busman ?*", de l'anglais : *where do you come from, bushman ?* C'est le triomphe de la liberté d'expression; c'est le règne du pot-pourri. En effet, on y évoque tour à tour les thèmes des plus incompatibles les uns avec les autres : des adieux on passe sans transition aucune au "sauvage". Du "sauvage" aux gens de Douala, les meilleurs guitaristes du monde. De là, on entreprend des avances plutôt osées, sous prétexte qu'on voudrait procréer comme la Vierge Marie ! Survient, alors, une évocation rapide du système d'enseignement colonial, sous le double aspect scolaire et religieux (l'alphabet et l'alléluia). Et finalement, on rejette brutalement l'autorité ecclésiastique, qui a la maladresse de condamner en chaire la danse *Asiko* !

Au total, sous des apparences insolites, loufoques et parfois bon enfant, la chanson de courtoisie constitue une mise en question du système social à tous les niveaux. On y critique le colonisateur, qui a la manie de qualifier les autochtones de "bushmen"; on y critique la religion chrétienne (surtout la catholique) à travers ses ministres, ainsi qu'à travers le dogme de l'Immaculée Conception. La critique de la religion catholique atteint son paroxysme dans la dernière chanson, où l'on flétrit un prêtre qui avait rendu enceinte une fille ewondo. Réaliste, humoristique, audacieuse, la chanson de courtoisie est un langage

d'engagement, contestation de l'ordre social dans sa globalité. Elle s'adapte au temps et à l'espace, et tient en horreur le conformisme et le stéréotype. Mais, dire-t-on peut-être, comment concilier ceci avec la courtoisie ? Eh bien, il existe entre ces deux ordres de réalité un rapport direct : la femme ewondo n'aime que des hommes qui ont de l'audace, des hommes spirituels, libres penseurs. Tout comme la Française moderne, elle les trouve "marrants".

II. D'AUTRES TYPES DE LANGAGES AMOUREUX

Le langage amoureux ne se réduit pas à la chanson, elle comporte aussi d'autres modes d'expression parmi lesquels on peut distinguer : les différents termes par lesquels on désigne l'être aimé; certaines réactions de la femme en présence de l'homme qu'elle aime; les occasions où l'on peut être amené à invoquer son amour. Nous commencerons par le premier point.

Dans la société traditionnelle, en dehors de la chanson où l'on pouvait user de périphrases, il semble qu'il n'existât que deux termes officiels pour désigner ou appeler la personne aimée, savoir : *ebòn* (concubin, concubine; *amant(e)* et *moe* (ami,e), le premier étant du reste très peu utilisé pour des raisons de pudeur. Cependant, à bien regarder les choses de près, on s'aperçoit que la société traditionnelle disposait, sous une forme voilée, d'un vocabulaire amoureux très riche pour désigner la femme en général. L'onomastique révèle, en effet, que la plupart des noms de femmes (1) constituent en fait autant de petits condensés du langage amoureux. Très souvent, ces noms évoquent des objets, des paysages, des plantes, des détails précis de la vie quotidienne considérés par l'Ewondo comme des symboles de douceur, de tendresse, de beauté, de fertilité. Il suffit, pour s'en convaincre, de citer quelques-uns de ces noms :

(1) Chez les Ewondo, il existe deux catégories de noms bien distinctes : les noms d'hommes et les noms de femmes. Essono, Tabi, Essomba, Messi, Meyono, Atangana, Edzoa, etc. sont des noms d'homme; Abëně, Mbazoa, Ngazana, Edouhou, Edima, Ngòndò, etc., sont des noms de femme.

<i>Abène</i>	O toi, beauté des beautés;
<i>Abomo</i>	O toi, qui es pleine comme la lune;
<i>Abui</i>	O toi, symbole de la plénitude.
<i>Adzaba</i>	O toi, dont la beauté rappelle la saveur du fruit de l'"adzap"(1)
<i>Afubu</i>	O toi, image des champs fertiles;
<i>Alugu</i>	O toi, personnification par excellence du mariage;
<i>Ayaha</i>	O toi, qui exhales la suave senteur de l'oignon;
<i>Menyehe</i>	O toi, dont la douceur et la beauté rappellent les jeunes pousses;
<i>Ngaa</i>	O toi, génitrice des génitrices;
<i>Ngòndò</i>	O toi, qui es belle et douce comme la lune;
<i>Sama</i>	O toi, symbole permanent de la beauté des fleurs .
	etc, etc.

Les noms de femmes recèlent donc bien, comme on le disait tout à l'heure, un langage amoureux d'une très grande richesse. Ils montrent avec bonheur que l'homme ewondo affiche en permanence, vis-à-vis de la femme, une attitude d'amour. Mais les choses étant très cachées, il n'est pas donné au premier venu de s'en apercevoir.

En revanche, dans la société moderne, le vocabulaire d'amour est à la portée de tous, le contact avec l'Occident ayant favorisé un développement galopant des termes par lesquels on désigne ou on appelle la personne aimée. Nous citerons quelques-uns de ces mots :

<i>Awu dam</i>	Litt. "ma mort" (personne pour qui je suis prêt à mourir);
<i>Biwog bi mñm biam</i>	Les courroies de mon coeur;
<i>Bula wòmò</i>	Mon petit chéri ou ma petite chérie (de l'angl. Brother !);
<i>Ebòn dzam</i>	Mon amant(e);
<i>Edi'n dzam</i>	Mon amour;
<i>Didoh wòmò</i>	Mon petit chéri ou ma petite chérie (du franç. dis-donc);
<i>Man elele wòmò</i>	Ma petite pirogue;
<i>Man fam wòmò</i>	Mon petit garçon;
<i>Man miringa wòm</i>	Ma petite fille;
<i>Man mòngò wòm</i>	mon ou ma petit(e) enfant;
<i>Man mot wòm</i>	mon petit homme ou ma petite femme;
<i>Man abone wòm</i>	mon petit ou ma petite abonné(e) (du français, bien sûr);
<i>Mfinga oyon wòm</i>	Ma couverture des temps froids.

(1) Tlaxcaltecatl - c'est-à-dire

Il existe donc de nos jours plus de mots qu'autrefois pour désigner la personne qu'on aime. Mais, qu'on ne s'y trompe pas : la situation actuelle n'est qu'un épanouissement des modes de pensée traditionnels. Si l'on a adopté des mots étrangers, ceux-ci ne s'en sont pas moins, comme d'eux-mêmes, insérés dans des moules qui existaient déjà. Quelques-uns des mots par lesquels on désigne l'être aimé accusent beaucoup de réalisme et de liberté : étant conçus pour être dits à son amour, ils ne pouvaient s'écarter de la ligne générale de la chanson de courtoisie qui, on l'a vu, implique liberté de pensée, engagement. Prenons par exemple l'expression de *"mfinga oyon"* (couverture des temps froids) : est-il vraiment besoin de préciser que, par temps froid, on fait littéralement corps avec sa couverture ? Nul doute, donc, que le réalisme paraît ici flagrant. Si l'on considère par ailleurs le mot *"man elele wòm"* (ma petite pirogue), on s'aperçoit qu'il obéit aussi à la conception traditionnelle de l'amour. En effet, l'"*elele*" - que nous avons traduit par pirogue, faute d'un terme adéquat - est plutôt un tronc de parasolier sur lequel, couchés à plat ventre, les adolescents se livrent à des courses de natation sur certaines rivières. Or, on ne saurait trop souligner le caractère périlleux de ce genre de compétition, puisqu'il suffit d'un rien pour que le nageur perde pied et tombe dans l'eau, où il pourrait facilement trouver la mort. Autrement dit, l'adolescent n'est jamais plus près de la mort qu'au moment même où il jouit de son "*elele*" ! Le plaisir, la jouissance se situent donc dans une zone ambiguë, où la vie et la mort vont, pour ainsi dire, la main dans la main. Cette interprétation paraît d'autant plus fondée que l'Ewondo considère généralement les cours d'eau comme la demeure par excellence des fantômes. Il est communément admis que, si vous hantez les cours d'eau pendant les derniers jours qui précèdent la mort d'un des vôtres ou tout simplement d'une personne de grande renommée, il peut vous être donné de "*yen bisimba*" (voir des phénomènes, des présages de malheur) : brusquement, en direction de l'aval, vous pouvez entendre les pas mouillés d'une troupe de revenants qui emportent, malgré lui, le pauvre mourant dans l'au-delà. Et par conséquent, le fait d'appeler la personne aimée *"man elele wòm"* souligne avec bonheur le très grand risque qu'on court à aimer. Cela signifie que l'amour et la mort vont de pair, et qu'on est prêt à mourir pour

son amour. C'est pourquoi le premier acompte de *měvěk* (compensation matrimoniale) consiste d'abord en cinq fers de lance : le fait de donner ces armes pourrait signifier qu'on est prêt à combattre à coups de lance tout agresseur éventuel. C'est dire que tout amant peut être considéré comme un candidat possible à la mort. Ainsi, le langage amoureux, malgré le coup de fouet qu'il a reçu de la pensée occidentale, continue-t-il à se modeler sur les lignes de force de la pensée traditionnelle. Clyde Kluckhohn voit donc juste, lorsqu'il écrit : *"Les contacts historiques d'un groupe avec d'autres peuples aussi bien que le génie créateur de ses propres membres mettent continuellement à sa disposition des découvertes et des inventions tant matérielles que spirituelles. Parmi celles-ci, seules s'intègrent vraiment à la culture celles qui, au moment où elles atteignent le groupe, répondent à son besoin de survie ou améliorent l'adaptation psychologique des individus."* (1)

Tel est, brièvement exposé, le premier exemple de ce que nous avons appelé "les autres types de langage amoureux". Voyons maintenant ce qu'il en est des réactions de la femme en présence d'un homme qu'elle aime.

Il faut d'abord indiquer que la femme qui aime a une façon toute spéciale de parler, de prononcer les mots : *"a mīna wdm̄ !" (ah mère!)*, au lieu de *"a mīna wdm̄ !" ; "dze ben dxi na ?" (mais, qu'est-ce que c'est ?)*, au lieu de *"dze ben dxi ?" ; "A Yesus wdm̄ !" (mon Jésus !)*, au lieu de *"a Yesu wdm̄ !" ; "a bot bama bēsē!" (mes aïeux !)*, au lieu de *"a bot bam !" ; "dze ben endz̄d e mot nyōna ab̄d nana ?" (mais, pourquoi cet homme agit-il ainsi ?)*, au lieu de : *"dze ben e mot nyōd ab̄d na ?"* etc., etc. La femme qui aime parle donc très lentement, vu qu'elle se plaft à ajouter des voyelles et des mots explétifs partout. On dit qu'elle parle *bidzah* (= qu'elle emprunte un langage de minauderie). En effet, si elle parle ainsi, c'est pour attirer l'attention sur elle. Par ce moyen, elle entend amener le garçon à littéralement "s'arrêter" pour l'écouter. Mais s'étant arrêté, le garçon sera conduit normalement à la considérer avec attention, et peut-être à lui trouver quelque attrait.

(1) Clyde Kluckhohn, *Initiation à l'anthropologie*. Ch. Dessart éditeur, p. 39.

La stratégie amoureuse du beau sexe comporte donc une tactique double : d'abord faire oublier le temps qui passe, par le biais d'un mode de prononciation manifestement paresseuse; et dans un deuxième moment, capter l'attention du garçon par une diction impeccable. Car une telle femme a une voix nette, mélodieuse; et elle met un point d'honneur à prononcer toutes les syllabes, ainsi que les voyelles finales.

A considérer cette stratégie qui consiste à charmer par le verbe, peut-être s'imaginera-t-on qu'une fois seul à seul avec son amant, la jeune fille sera plus bavarde que son chou ? Il n'en est rien ! Ici, en effet, la situation s'inverse sur toute la ligne. De loquace, la fille se fera muette, silencieuse. Elle affectera d'être extrêmement gênée, sans pour autant cesser de prêter l'oreille aux propos de son amant. De temps en temps cependant, on l'entendra s'indigner à haute voix : "*ya ben nyu na, dzoge ma !*" (non !... mais arrête !); mais elle dira surtout : "*ekie ! nga awog osdn ?*" (regardez-moi ça, n'a-t-il pas honte ?!). Cette dernière phrase montre que la femme peut parler à celui qu'elle aime à la *troisième personne*; ajoutons que c'est même ainsi que les choses se passent souvent. Que signifie donc cet emploi curieux du "il" à la place du "tu" ?

Tout d'abord, cet usage est une marque de respect chez les Ewondo : c'est le "vous" français. Ainsi du mot "*man esia*", littéralement "fils de son père", mais qui veut dire en fait "fils de *mon* père", donc "mon frère". Par respect pour mon père, je ne dois d'utiliser la troisième personne, même quand je ne fais que l'évoquer indirectement (comme c'est le cas ici) par le moyen d'un nom composé ! C'est ainsi qu'on dit également à une personne qu'on honore : "*eye basò ve ?*" (d'où viennent-ils, ou d'où vient-on ?); "*ye esia angayi ya di ?*" (le père veut-il déjà manger = puis-je déjà vous servir le repas, père ?). On n'ose donc pas s'adresser directement à quelqu'un qu'on respecte. On préfère passer par la troisième personne, du singulier ou du pluriel. On préfère donc, en quelque sorte, *parler de lui*, plutôt que de *lui parler*. L'emploi de la troisième personne dépersonnalisant les relations inter-individuelles, on peut donc dire que lorsqu'on honore quelqu'un, on préfère l'évoquer, comme s'il était absent. Cela permet d'éviter l'effronterie, étant entendu que celle-ci consiste à dévisager son supérieur et à lui adresser directement la parole. Aussi, l'attitude de respect par

excellence consiste-t-elle à ne pas fixer son supérieur, mais à lui parler et à l'écouter les yeux baissés.

Or, justement, une telle attitude, c'est aussi le signe de la honte ou de la pudeur, ou plus exactement de la honte-pudeur, ces deux sentiments étant subsumés sous un même mot : *osdn*. Modèle de pudeur et de délicatesse, la femme ewondo n'ose jamais dévisager son amant. Elle lui parle les yeux baissés, un doigt à la bouche, le foulard rabattu sur l'oreille - comme si cet ange rougissait d'entendre des mots doux ! En proie sans cesse au sentiment de honte, la femme qui aime est toujours inquiète à la pensée qu'autrui pourrait la surprendre dans cette situation impudique. C'est pourquoi elle prévient tout soupçon en flétrissant à haute voix le comportement répréhensible de son amant. C'est aussi à cause de cette honte-pudeur que la femme préfère exprimer son amour d'une manière indirecte, c'est-à-dire par la chanson, moyen d'expression collective qui s'accommode fort bien de l'évocation, et par conséquent de la "troisième personne". La chanson constitue donc un mode de transfert, ou plus exactement une technique cathartique : elle permet à la femme de contourner les impératifs de la pudeur-honte en se libérant par une pratique socialement admise.

C'est donc de pudeur et de honte que la femme donne sans cesse l'impression de lutter contre l'"agression" de l'homme qui lui fait la cour : *"ekie ! mayi ki !"* (non ! je ne veux pas !) dit-elle souvent à son amant ! Bien maladroit le pauvre homme qui, de cette mise en scène, conclurait à un refus, et batterait en retraite ! Si la femme vous désavoue si haut, c'est pour voir jusqu'où vous pouvez aller. C'est somme toute pour vous éprouver. C'est faire preuve de lâcheté que de reculer dans ces conditions. *"C'aurait été de la violence, dis-tu; mais cette violence est agréable aux femmes; ce qu'elles aiment à donner, souvent elles veulent l'accorder malgré elles"*. Ovide, à qui nous devons cette heureuse citation, dit encore : *"La pudeur interdit à la femme de provoquer certaines caresses, mais il lui est agréable de les recevoir quand un autre en prend l'initiative. Oui ! un homme compte trop sur ses avantages physiques, s'il attend que la femme commence à faire les avances. C'est à l'homme de commencer, à l'homme de dire les mots qui prient, à elle de bien accueillir les prières d'amour. Veux-tu la prendre ? Demande. Elle ne désire que cette demande."* (2)

Ainsi, venons-nous de percer à jour la stratégie amoureuse du beau sexe, du moins nous l'espérons. Reste maintenant à voir comment et dans quelles circonstances on est amené à invoquer la personne qu'on aime.

Il s'agit d'un type de langage plutôt curieux, utilisé par les deux sexes, certes, mais surtout par la femme. Une femme qui va au champ et qui fait un faux pas s'écrit, si son mari s'appelle Dzu : "Dzu !" (à moi, mon cher Dzu !). Si elle marche sur une épine, elle dira encore : "Dzu !" Lui apprend-on une nouvelle, bonne ou mauvaise ? Est-elle en présence d'un fait insolite ou de quelque chose qui suscite l'admiration ? On l'entendra encore dire : "*Dzu wòmò, dzam fě di* !" (Oh mon Dzu !... pas possible !). Lorsque, dans une partie de pêche à l'épuisette, ayant enfoncé la main dans un trou pour attraper des poissons, elle se fait pincer par un crabe, c'est toujours à son cher mari que vont ses premières pensées : "*Dzu wòmò !... Dzu wòmò antam me wa di ana* !" (oh mon Dzu !... Oui, aujourd'hui même, il me te mangera, mon cher Dzu !). Ainsi, partout, dans toutes les circonstances, la personne qui aime n'a-t-elle qu'une idée à l'esprit, un mot à la bouche : le nom de l'être qu'elle aime.

Il est temps de tenter de conclure sur ce chapitre qu'on n'a fait qu'ouvrir. La première chose qui s'impose, c'est que la cristallisation, pour revenir à Stendhal, existe bel et bien chez les Ewondo ! Par ailleurs, nous avons pu apprécier combien le contenu de la chanson amoureuse variait suivant les circonstances, mais aussi selon le type d'amour qu'on y chante. S'agit-il d'un amour perdu ou simplement brisé par une maladie ? La chanson se déroule alors en trois temps : l'évocation des circonstances dans lesquelles on s'est évertué vainement à renouer avec l'être aimé; un bref monologue ou l'interrogation de l'être aimé; enfin, on conclut de soi-même à l'impossibilité de retrouver l'amant infidèle. Mais, la chanson célèbre-t-elle un amour actuel, elle est alors riche en métaphores qui vantent les qualités physiques et morales de la personne qu'on aime. Enfin, quand il s'agit de conquérir, la chanson devient libre,

grivoise; elle épouse tous les aspects de l'engagement, de la contestation sociale. En dehors de la chanson, nous avons effleuré d'autres types de langage amoureux, savoir : les réactions de la femme en présence de son amant; les mots par lesquels on désigne l'être aimé; les circonstances dans lesquelles on invoque son amant(e). Là aussi, il nous a été donné de constater que nous avions affaire à un peuple à l'imagination débordante, et même à un peuple qui ne vit que d'amour, au sens noble de ce mot, bien sûr.

En sorte qu'on peut dire que chez les Ewondo, l'amour s'introduit dans tous les domaines et détails de la vie quotidienne. Il est dans la case, il est dans la cour, il est dans la rue, il est au champ; il est chanté, il est crié, il est parlé; il est joué, il est dansé. Il est partout : *"il met sans cesse à contribution la moitié des forces et des pensées de la partie la plus jeune de l'humanité, il est le but dernier de presque chaque aspiration humaine, il acquiert une influence néfaste sur les affaires les plus importantes, interrompt à toute heure les occupations les plus sérieuses, jette parfois pour quelque temps le trouble dans les plus grands cerveaux, ne craint pas d'intervenir avec sa pacotille dans les tractations des hommes d'Etat et les recherches des savants et de les perturber, s'entend même à glisser billets doux et boucles de cheveux dans les portefeuilles ministériels et des manuscrits philosophiques, trame encore journellement les conflits les plus inextricables et les plus graves, dénouent les relations les plus précieuses, rompt les liens les plus solides, sacrifie tantôt la vie et la santé, tantôt la richesse, le rang et le bonheur, que dis-je ! fait même de celui qui est ordinairement honnête un homme sans conscience, de l'homme fidèle jusqu'à un traître."* (1) Le philosophe Schopenhauer voit dans cette détermination aveugle de l'amour à s'immiscer partout, une manifestation flagrante de la volonté de l'espèce qui entend se perpétuer par les individus, lesquels ne constituent que ses moyens. Car, ce dont il s'agit, ici, ce n'est point *"comme en toute circonstance, du bonheur et du malheur des individus, mais de l'existence et de la constitution particulière de la race humaine pour les temps à venir, de sorte que la volonté de l'individu s'affirme à sa plus haute puissance comme volonté de l'espèce."* (2)

(1) Schopenhauer, *Métaphysique de l'amour*, in *Métaphysique de l'amour, Métaphysique de la mort*. Collection 10/18, n° 41-42

Tout en laissant au philosophe l'entière responsabilité de ses déclarations, nous nous devons, avant de clore ce chapitre, d'exprimer un regret : celui de ne pas avoir pu analyser, malgré notre bonne volonté, tout le langage amoureux chez les Ewondo, une bonne partie de ce dernier échappant, à proprement parler, à toute expression ! Car, le langage amoureux n'est pas toujours codifié. Et, l'ewondo étant une langue à tons, bien des conquêtes amoureuses s'opèrent par cet instrument malheureusement ineffable. En dehors des tons, il y a aussi toute l'ambiance, ainsi que tous ces modes particuliers de communication que Marcel Cohen désigne sous le vocable de "gestes vocaux" : le rire, les cris, les grognements; l'imitation de réflexes, la toux, les pleurs, les sanglots; les émissions nasales intonées, et que sais-je encore ? (1) D'autre part, il faudrait analyser le très riche domaine des contes et légendes. Enfin, il serait grave d'oublier que, pour les amoureux, le sens des mots n'est pas toujours celui qu'en donnent les dictionnaires ! Sous des termes absolument ordinaires, ils arrivent à faire passer les sentiments des plus vifs. C'est bien cette idée, nous semble-t-il, que Claude Lelouch a immortalisé dans "Un homme et une femme", par la chanson intitulée : "A l'ombre de nous". Dans celle-ci, en effet, il est dit que les "soleils" de l'amour "ont des noms qui font sourire", "des noms de pacotilles", et que la tendresse repose, somme toute, sur le banal. La même idée est exprimée avec force, dans le film de Charles Chaplin : "La Comtesse de Hong-Kong". Petula Clark, qui a adapté en français la musique de ce film, nous apprend que les mots d'amour ne sont rien d'autre que "les mots de tous les jours". Kluckhohn a donc raison, lorsqu'il écrit : *"Le langage est, en ordre principal, un instrument d'action. Le sens d'un mot, d'une phrase, n'est pas dans sa définition de dictionnaire, mais dans le changement qu'introduit, dans une situation donnée, le seul fait de l'émettre."* (2).

(1) Marcel Cohen, Pour une sociologie du langage. Albin Michel, 1956, p. 68.

(2) Clyde Kluckhohn, Initiation à l'anthropologie. Charles Dessart, éd., Bruxelles, p. 181.

CHAPITRE III - PROCESSUS DU MARIAGE ET MĚVĚK

(Compensation matrimoniale)

D'entrée de jeu, nous procéderons d'abord à une précision terminologique importante, qui est loin d'être une simple discussion académique. Tout au long de ce travail, nous utiliserons soit le mot ewondo *měvěk*, soit celui de "compensation matrimoniale" à la place de ce terme combien impropre de "dot" que l'Européen, enclin à l'ethnocentrisme, continue d'appliquer avec entêtement à une pratique sociale différente du tout au tout de la "dot" occidentale ! (1)

Le *měvěk* constitue la pierre angulaire du système matrimonial ewondo. Il fonde l'union conjugale, établit le droit de paternité, permet le mariage d'au moins un des frères de la fille à marier. Mais, nous reviendrons plus loin sur le rôle socio-politique de cette institution, ainsi que sur les raisons qui fondent notre choix du mot "compensation matrimoniale" : contentons-nous pour l'instant d'indiquer notre plan. Après avoir donné la composition générale du *měvěk*, nous étudierons tour à tour : l'usage de ses éléments constitutifs, son rôle et sa signification; l'évolution de son taux au cours des temps, et enfin, les prises de position que cette évolution a suscitées, depuis l'époque coloniale jusqu'à aujourd'hui.

I. LES OBJETS CONSTITUTIFS DU MĚVĚK (compensation matrimoniale)

Avant la colonisation, pouvaient faire partie de la compensation matrimoniale les objets ci-après :

(1) Bien entendu, il n'est pas question de changer le mot "dot" dans les citations que nous serons amené à faire.