

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

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.

- 1) 1 *nsòh mbòn* (marmite d'huile);
- 2) *Nkù bėti* ou *nkù etog* (du sel indigène);
- 3) 5 *mèkòh* (lances);
- 4) Des *bikie*, encore appelés *minsò mingama* (monnaie en fer), dont le montant était variable, encore que les taux les plus fréquents paraissent être : *akuda bikie* (mille bikie), et surtout "*mintet mewan tan*" (5 000);
- 5) Des *mimwulu-si*, caprins et ovins d'usage courant, au nombre de 10, 15 ou 20, selon le cas;
- 6) 1 *ekukuna* (une chèvre ou une brebis, très féconde);
- 7) 5 *bitsiga* (caprins, ovins ou porcs destinés à la consommation);
- 8) 1 *etuga* (servante) ou un *old* (esclave). A défaut de l'*etuga*, il fallait donner 5 moutons ou chèvres.
- 9) 1 *miak mvu* (chien castré);
- 10) Des *fa* (coupe-coupe);
- 11) D'autres objets, telles que des corbeilles, des hottes, etc...;
- 12) Une compensation matrimoniale plus symbolique, consistant en un plat composé de :
 - a) *elat ekòn*, sorte de banane plantain tenant lieu de légume;
 - b) *zut kos*, (poulet préparé dans du *nsa ngòn* (sauce de citrouilles) avec de l'huile de palme);
- 13) D'autres sortes de compensation matrimoniale :
 - a) le travail rendu à la belle-famille;
 - b) du gibier ou du poisson fournis assez régulièrement à la belle famille, si le fiancé est pêcheur ou chasseur;
 Etc., etc.

II. A QUOI CES OBJETS SERVAIENT-ILS ?

Considérons d'abord la partie "unanimée" de la compensation matrimoniale. Tandis que le *nsòh mbòn* (marmite d'huile) est destiné à être consommé par les parents de la fille, la *nsua bikie* (somme de bikie) est conservée intacte par le père de la fille ou toute autre personne tenant lieu de père (oncle paternel, frère aîné), en vue du mariage du frère qui est *accouplé avec la fiancée*. Chez les Ewondo, en effet, une jeune fille est toujours appariée avec un de ses frères, dont elle cons-

titue l'*atud* : "*ekòn ai evalak*" (à chaque bananier son tuteur), dit un proverbe. Ce qui signifie que chaque garçon a son *atud*, sa mine de *měvėk* grâce à laquelle il pourra se marier. (1)

Quant aux *fa* (coupe-coupe), *minkoe* (hottes), *biat* (corbeilles), *mekòh* (lances), ils reviennent de plein droit aux père et mère de la fiancée; à certains de ses frères, oncles et tantes paternels (tous ces mots étant pris dans leur sens français); et éventuellement aux grands-parents (2). Mais, si les *fa* (matchettes) sont souvent partagés indifféremment entre hommes et femmes, au contraire, les *biat* (corbeilles) et *minkoe* (hottes) sont surtout le lot des femmes, tandis que les *mekòh* (lances) échoient exclusivement au sexe fort.

La partie "animée" de la compensation matrimoniale, on s'en doute, se compose des *mimwulu-si* et *bitsiga*; de l'*ekukuna*, du *mvu* et de l'*etuga*. Le *mvu* (chien) généralement castré (*miak*) (3), est dévolu aux frères de la fiancée (*bendom ngòn* (4)), qui en font un festin fort apprécié. Les *mimwulu-si* (qui marchent à terre, littéralement), qui comprennent des chèvres, brebis, boucs, bœufs, reviennent, au même titre que les *minsò mingama* ou *bikie* (monnaie en fer), au frère dont la fiancée est l'*atud*. Ils sont donc, comme précédemment, déposés entre les mains du père qui s'en servira pour marier le frère apparié.

L'*etuga* (servante) ou l'*old* (esclave), remplace la fiancée auprès de sa mère, pour tout ce qui concerne différents travaux domestiques et des champs. Plus tard cependant, cette *etuga* pourra faire partie de la compensation matrimoniale du frère accouplé ou de tout autre frère de la fille. Mais, il existe un deuxième substitut de la fille auprès de sa mère : c'est l'*ekukuna* (chèvre ou brebis d'une grande fécondité). Arrêtons-nous un instant sur la signification de ce mot. *Ekukuna* vient du verbe "*kun*", venger, substituer, se substituer à. Il peut donc, sans conteste, se traduire par "substitut", "compensateur". C'est donc bien un substitut de la fiancée. Ajoutons que l'*ekukuna* est

(1) Dans les pages qui vont suivre, nous utiliserons les mots de "frère accouplé" ou "frère apparié", pour désigner le bienheureux dont la fiancée constitue l'*atud*.

(2) En principe, les grands-parents n'ont pas droit au *měvėk* de leur petite-fille, mais "*badi a ndòk*" (ils mangent par gourmandise).

(3) La castration est courante chez les Ewondo, qui la tiennent pour le meilleur procédé d'engraissement des animaux mâles. On castré des boucs, des verrats, des bœufs, des matous.

le substitut le plus courant, l'*etuga* (servante) ou l'*olô* (servante) n'intervenant que dans les mariages où il y a au moins un *nkukuma* (riche) en cause, soit dans l'une ou l'autre des alliances ci-après : mariage entre une fille de *nkukuma* et un garçon de parents humbles; mariage entre une fille et un garçon, tous deux de bonne extraction; mariage entre un riche, qui entend manifester ainsi son amour et sa richesse, et une fille de condition modeste. Les petits de l'*ekukuna* servent à la composition des *mëvëk* propres à marier soit les autres frères de la fiancée, soit son père, si celui-ci est suffisamment riche pour se lancer dans la polygynie. Toutes les femmes épousées grâce aux fruits de l'*ekukuna* sont considérées comme ses *mimbòm* (brus) par la mère de la fiancée, que ces femmes aient été épousées par les frères de la fille ou par son père. Quand elles l'ont été par le père et que celui-ci vient à mourir, ces *mimbòm* échoient en partage et de plein droit aux frères de la fiancée.

Viennent enfin les *bitsiga*. Du verbe *tsik*, égorger. Les *bitsiga* sont des animaux qui doivent être égorgés et mangés par tous les pères et mères de la fiancée. Ils sont généralement au nombre de cinq : deux pour la *nda* (case de femme), dits *bitsiga ya nda*, destinés aux belles-mères; et trois pour l'*abâ* (maison des hommes), appelés *bitsiga ya abâ*, c'est-à-dire pour les beaux-pères. Sur l'ordre du *Ndzo* ou d'une femme âgée, selon qu'il s'agit des *bitsiga ya abâ* ou des *bitsiga ya nda*, ces bêtes sont égorgées et équarries dans la cour des parents de la fille. Le *Ndzo* ou la femme âgée en assure un partage des plus équitables entre tous les parents de la fiancée. Car le consentement de tous est requis. Or, une chose est certaine, si vous mangez de l'*etsiga* et que vous continuiez à "*min mëtie*" (litt. avaler la salive = maudire, garder rancune) à la fille, vous consommez votre propre perte : comme l'hostie des chrétiens, l'*etsiga* vous damne si vous le mangez à la légère, la conscience souillée. C'est donc en quelque sorte pour forcer l'accord de tous que le *Ndzo* tient à ce que chaque parent ait sa part d'*etsiga*. Quant au fait d'équarrir les animaux dans la cour, c'est un mode de consécration officielle : le clan accepte au vu et au su de tout le monde de donner sa fille en mariage. Une telle acceptation ne peut donc se faire "*a falag*" (derrière les cases = en cachette), mais "*a nsën*" (dans la cour = au grand jour). Et c'est aussi à des fins de consécration

officielle et de publicité, mais aussi en vue de pérenniser l'accord total du clan, que la tradition oblige à laisser pourrir sur place (dans la cour), toutes les palmes et feuilles de bananier sur lesquelles ont été sacrifiées les bêtes. Signalons, enfin, que dans le partage de celles-ci, les propres père et mère de la fiancée n'ont absolument aucun rôle à jouer : ils ne peuvent ni donner un conseil ni formuler une demande quelconque. Leur part est fixée de toute éternité : les boyaux et les têtes. Toute intervention de leur part est très mal vue : on la tient pour du *ndimi*, cette sale attitude qui consiste à introduire des différences discriminatoires parmi les membres du corps tribal. Or, "mam wadian ai ngò'dzie" (le pays = la tribu, a le droit de manger par sa fille). La fiancée est la fille du clan et non la fille de ses parents réels, du moins pas exclusivement.

Ainsi, la compensation matrimoniale apparaît-elle comme un présent fait au clan de la fiancée tout entier. Tous les membres de celui-ci en reçoivent quelque chose : les propres père et mère de la fille ont droit à une partie des *bikie* et des *mimwulu-si*, ainsi qu'à beaucoup d'autres cadeaux; les pères et mères, réels et classificatoires mangent les *bitsiga*, et les frères le chien; le "frère apparié" en tire sa propre compensation matrimoniale; encore qu'ils n'y aient pas droit, les grands-parents eux-mêmes en reçoivent quelques miettes. C'est donc bien le clan dans son ensemble qui se partage le *mëvëk*. Toutefois, il faut remarquer qu'une couche sociale importante est absente de cet imposant partage des bénéfices : il s'agit des *babenyan* (soeurs) de la fiancée. Celles-ci, bien que faisant partie de leur patriclan au point de vue de la parenté, n'en sont pas moins considérées comme des *beyëh* (étrangères), par les hommes. On les tient pour des gens qui sont simplement de passage dans le clan. Or, ne peuvent bénéficier du *mëvëk* que des individus stables, sédentaires, qui, le cas échéant, pourraient témoigner en cas de conflit entre leur clan et celui où va leur fille; condition que les soeurs de la fiancée, à moins de mourir vieilles filles, ne sauraient remplir sur toute la ligne. D'ailleurs, c'est parce qu'on les tient pour des personnes de "passage" que les filles ne figurent pas sur les arbres généalogiques ewondo.

III. ROLE ET SIGNIFICATION DU MĚVĚK

Le *měvěk* est-il une vente, un achat ?

Non, tout au moins à l'origine, le mot *měvěk* n'étant pas synonyme de *nkus* (achat), ni de *nkuan* (vente), qui dérivent tous deux de *kus*, acheter. *Měvěk* vient du verbe "*věk*", jauger, mesurer, se mesurer, dont la forme réciproque "*věgan*" signifie : rivaliser, se mesurer, se défier publiquement. Exemples : *bòngò bavěgan mĩmbil* (des enfants rivalisent à la course); *bot bavěgan akma* (des hommes rivalisent de richesse). Il y a donc dans le "*měvěk*" tout à la fois l'idée de mesure et celle de rivalité, de défi. Lorsqu'une personne, contre toute attente, donne sa fille en mariage à quelqu'un qu'il aime bien, ce dernier se sent... humilié, mis au défi; et très souvent, il s'interrogera en ces termes : "*ngě moe mot angabĩmĩ ma fa na, nđo me mabĩmĩ nye dze ?!*" (puisque'autrui m'a frappé si fort du plat de son coupe-coupe, de quelle arme vais-je le frapper, moi ?). D'autre part, celui qui vous donne ainsi sa fille - ou quelqu'un de son clan - ne manquera généralement pas de vous dire, en public : "*tam a sđk edĩh na, biyen !*" (chiche ! délirez donc d'amour !). Nul doute que ces deux formules montrent le côté agonistique du *měvěk*. La première présente une personne en quête du moyen le plus fort et le plus spectaculaire de relever le défi dont elle est victime, et de triompher de son partenaire. Cette personne est loin d'être dupe : elle n'ignore pas que le fait de lui offrir une jeune fille, apparemment pour ses beaux yeux, implique de sa part une riposte honorable, digne de lui, mais aussi de la fille. Une personne ainsi provoquée n'a plus qu'une chose à faire : se retirer chez elle, avec sa jeune épouse, pour y préparer sa revanche en réunissant un *měvěk* considérable. Un tel homme pouvait, en plus des *bikie*, *kabat* et *bitsiga*, offrir à sa belle-famille autant de *bituga* (pluriel de *etuga*) qu'il pouvait, de façon à l'éblouir de sa puissance et de sa richesse.

La deuxième formule : "*chiche ! délirez donc d'amour !*", tend, évidemment, à produire le même effet. Le verbe "*sđk*", qu'on relève dans cette expression, signifie : s'enivrer, être ivre, s'exciter. C'est dire qu'on invite le gendre à manifester son ivresse amoureuse. Or, plus on est ivre, plus on s'agite, et plus on est porté à exagérer tout acte

qu'on pose, à donner... sans compter. Le pauvre gendre se trouve ainsi condamné à ne pas se contenter d'une simple agitation, mais à verser dans le *delirium tremens* !

Ainsi apparaît une première face du *měvĕk* : c'est un moyen par lequel on relève un défi humiliant, en rendant avec munificence le don reçu; mais, c'est en même temps - et ceci est lié à cela - une manière de manifester sa puissance, sa respectabilité. *Le měvĕk est un potlatch.*

Un deuxième caractère du *měvĕk*, c'est d'exprimer le désir de se lier d'amitié avec autrui. Et nous pensons ici à ce que nous avons appelé précédemment "les compensations matrimoniales symboliques". Celles-ci, on s'en souvient, se résument à un simple repas, comprenant : un plat de bananes plantain appelées *elat ekòn*, et du poulet préparé dans une sauce à base de citrouilles (*ngòn*) et d'huile de palme (*mbòn mĕwul*). L'*elat ekòn* est une espèce de banane plantain dont les doigts sont, dans une proportion supérieure à la normale, *didymes*. Le nom de cette banane aux doigts unis, *elat*, est d'ailleurs significatif : il vient de *lat*, unir, réconcilier. Offrir de l'*elat ekòn* à quelqu'un revient donc à lui proposer un pacte d'amitié, d'alliance. L'Ewondo apprécie tellement cette sorte de banane qu'il en a fait, en matière des échanges matrimoniaux et autres, l'équivalent du poulet. Par ailleurs, la sauce de poulet faite de citrouilles et d'huile de palme, porte le nom de *zut kos* (la queue du perroquet), à cause de sa couleur rouge qu'elle tient de l'huile de palme. Or, chez les Ewondo, la couleur rouge est signe de majesté, de respectabilité, de joie. On comprend que l'heureux bénéficiaire du plat d'*elat ekòn* et de *zut kos* se montre à tel point touché par ces marques d'estime et d'honneur, qu'il vous en donne immédiatement sa fille en mariage, quitte à ce que vous complétiez le montant du *měvĕk* par la suite, en toute quiétude. Ainsi, le *Měvĕk* symbolise-t-il le respect, l'amitié, l'amour et la reconnaissance que l'on a vis-à-vis de sa belle famille.

Reste, enfin, une troisième signification du *měvĕk*, celle que semble nous livrer l'usage que l'on fait de ses éléments constitutifs. Le *měvĕk* s'insère dans un circuit d'échanges, un circuit de prestations et de contre-prestations, pour emprunter la terminologie de Mauss. Nous

avons vu que l'*ekukuna* et l'*etuga* remplaçaient la fille auprès de sa mère; les *bitsiga* auprès de ses père et mère, réels et classificatoires; le chien auprès de ses frères; les *bikie* et *kabat* (chèvres, moutons) auprès du frère apparié. Incontestablement, l'abduction de la fille paraît ressentie par chacun des membres de son clan comme une perte : la mère perd sa fille, le père aussi; le frère sa soeur "appariée". Il faut donc dédommager tout ce monde. Il faut à chacun un *ekukuna*, c'est-à-dire un substitut, une compensation. Oui, c'est en termes de compensation qu'il faut penser le *mëvëk*.

Dans une étude publiée dans le Bulletin de la Société des Recherches Congolaises, Léon Mba écrit : "*Le mariage par échange n'existe pas chez les Pahouins.*" (1) Si l'auteur met sous le vocable "Pahouins" les Ewondo - et nous savons qu'il le fait (2) - cette affirmation est fautive, et notre jugement est, pour une fois, sans appel ! Car, chez les Ewondo, il existe bel et bien l'*aluk mvò(l)* (mariage par échange, littéralement). Et c'est même en fonction de cette sorte de mariage que, nous semble-t-il, la coutume assortit chaque garçon d'une fille qu'on appelle son *atud*. L'*atud* est une soeur destinée au mariage "*mvò(l)*" (mariage par échange). C'est la seule personne par qui je puisse épouser la soeur d'autrui. Il y a donc lieu de penser qu'à l'origine, la seule forme de mariage qui existât était le mariage par échange, la femme étant le seul bien qui équivaille à la femme. Et cette équivalence des deux filles échangées, on sait que les Ewondo la veulent vraiment absolue. Les deux filles doivent être, ou toutes deux stériles, ou toutes deux fécondes, ou toutes deux délicates de santé, ou toutes deux simples d'esprit. Bref, l'une doit être la réplique exacte de l'autre. Si par malheur l'une des deux rompt cet équilibre du système, dans un sens ou dans l'autre, on recommence l'échange à zéro, ou on l'annule, pour incompatibilité. Par exemple, si l'une des femmes est féconde et que l'autre ne l'est pas; si l'une des femmes meurt trop tôt alors que l'autre continue de vivre; si l'une des femmes est douée d'*evu* (principe d'envoûtement) et pratique la sorcellerie, tandis que l'autre est *mmëmie* (sans *evu*); si une seule des deux femmes est une demeurée : le mari de la femme stérile, de la femme morte précocement, de la femme sorcière ou de la demeurée a le droit de demander une autre fille à son beau-frère, sous peine de retirer sa soeur.

(1) Léon Mba : Essai de droit coutumier pahouin, Bulletin de la Société

La rigidité de ce mode d'échange matrimonial - qui se pratique encore de nos jours épisodiquement, dans l'un ou l'autre coin de brousse - n'échappe à personne : il faut absolument avoir une soeur pour en faire partie, et par conséquent pour se marier. Et même après avoir donné votre soeur contre celle d'autrui, vous n'êtes pas sûr pour autant de jouir d'un ménage stable, la durée de celui-ci dépendant exclusivement des fruits que portera votre propre soeur sous le toit de son mari. Il a donc fallu, pour donner plus de plasticité à un tel système d'échange, trouver quelque chose qui tienne lieu de soeur "appariée" (atud), quelque chose qui soit l'équivalent d'une femme. D'où la naissance du *měvėk*, équivalent officiel de la femme. De ce point de vue, les études de E. E. Evans-Pritchard, relatives au système matrimonial des Azande, nous semblent d'une très grande profondeur d'esprit; même, elles pourraient être appliquées trait pour trait au système matrimonial ewondo. Citons : *"By equating the value of a wife with a form of wealth, greater freedom and plasticity in social relations are possible. Hence, to understand the action of bride-wealth we must not restrict our attention to a single marriage group, but must consider its transference in two marriage groups. Among Azande, group A give spears to group B in return for a wife. Group B pass these spears on to group C and obtain a wife. Neither group A nor group B now possess the spears, but each has lost a daughter and obtained a wife. There is an indirect exchange in which spears stand in the context of marriage for the value of a wife."* (1) Puisque le paiement de mariage est l'équivalent d'une femme, continue Evans-Pritchard, le cycle d'échange matrimonial n'est jamais complet que s'il naît une fille de l'union conjugale. Écoutons-le une fois de plus : *"Among the Azande, the full cycle of equivalence is not considered to be complete until a female child is born of the marriage. When the wife group A have received from group B gives birth to a female, then they know that on the marriage of this child they will receive back an equivalent number of spears to those which they paid on the marriage of the mother. So the full cycle means that each group receives wives in exchange for its daughters, and daughters in exchange for its spears"* (2)

(1) E.-E Evans-Pritchard. Social character of bride-wealth, with special reference to the Azande. Man, vol. XXXIV, 1934, p. 175.

(2) Ibid . p. 175.

Mais, s'il ne naît aucune fille du mariage, mais seulement un garçon, que se passe-t-il, alors ? Dans ce cas, répond l'auteur, le garçon fera assurer le "paiement de mariage" par son oncle maternel. Ce qui est, ni plus ni moins, le sosie parfait du système matrimonial ewondo. Chez les Ewondo, en effet, lorsqu'un garçon est né sans *atud* (soeur appariée), on l'envoie demander à son oncle maternel le *mëvëk* nécessaire à son mariage; et ce *mëvëk*, ainsi que le mariage qui en résulte, porte le nom de : *ekokoba*. C'est donc bien à partir de l'*aluk mvòl* (mariage par échange) qu'il faut envisager l'étude du *mëvëk*, équivalent de la femme. Car, si l'on envoie le neveu chez son oncle, c'est parce que sa mère - en ne donnant pas de fille - a bloqué le circuit des échanges. Or, comme dans ce circuit la femme ne constitue nullement une volonté autonome, mais un bien d'échange, on ne peut donc s'en prendre à elle-même, mais uniquement à celui qui l'avait introduite dans un circuit d'échange qui, par définition, doit être fluide. Le renvoi du neveu à sa "source" revient en fait à inviter officiellement l'oncle maternel à *réparer la panne* qu'il avait provoquée dans le mécanisme du système des échanges, en y injectant une pièce (sa soeur) peu apte à en entretenir le fonctionnement.

Le *mëvëk* est donc bien une compensation, l'équivalent d'une femme. Et non seulement l'équivalent d'une femme simple, mais également l'équivalent d'une femme qui, *si* elle est féconde et qu'elle mette au monde un *garçon*, doit nécessairement lui assurer une *atud*; sinon, ce garçon sera obligé d'aller arracher à son oncle maternel, le *mëvëk* qui avait servi à épouser sa mère; et ainsi, le circuit matrimonial, de bloqué qu'il était par manque d'*atud*, recouvrera automatiquement sa santé et sa fluidité.

Dans la querelle qui l'opposa à Torday, Radcliffe-Brown avait donc raison. On se souvient que Torday, en quête d'un terme heureux qui pût remplacer l'odieux et humiliant "*bride-price*" (prix de la fiancée), proposa le mot de "*earnest*". Selon lui, le plus important, c'est *le fait d'établir un contrat d'alliance* entre les deux groupes d'individus en présence, et non *l'objet qui sert à cette cérémonie*. Il note en effet : "*It is the sealing of the contract which is of paramount*

importance. It is a ceremonial act by which the two groups, families or clans, pledge themselves that their children shall fulfil their duties as husband and wife." (1) Aussi, s'inspirant de la défini-

tion qu'en donne l'Encyclopoedia Britannica, suggéra-t-il le terme de "earnest". Voici son argumentation : *"Tentatively, I should like to suggest the word "earnest". According to the "Encyclopoedia Britannica", "it is almost similar to the arrha of the Roman law, which may be traced back in the history of legal institutions to a period when the validity of a contract depended not so much upon the real intention of the parties, as upon the due observance of a prescribed ceremony... But earnest was never a part payment, which arrha might have been.. Any sum, however small, would be sufficient as earnest, being given a token that the contract is binding and should be expressly stated so by the giver"*(1).

Ce contre-quoi s'inscrit en faux Radcliffe-Brown, pour qui le paiement de mariage est fonctionnellement identique au paiement du meurtre : l'un et l'autre représentent une indemnité, un dédommagement payé au groupe qui perd son membre. Citons : *"The payment of cattle for a wife is functionally parallel to the payment of cattle for a man who has been intentionally or accidentally killed. In both cases, the payment is an "indemnity" or payment of compensation to a group (family or clan) that loses a member. Regarding the juridical aspect only (but remembering that these payments have also a ritual or religious aspect) we may say that a family or clan "has possession of" its members. If one is killed the group loses its possession and is damaged in its solidarity and in its rights. In many African tribes, when the damage is due to the action of a person outside the group (even through the killing be accidental) the group demands and receives compensation or "indemnity" from the responsible person or group."* (2) Et l'auteur précise encore : *"Marriage therefore, in African communities involves an infringement of the rights that a group of relatives or clansmen have over the members of the group, and the primary function of payments of cattle or other forms of wealth is to compensate the group for this infringement of its rights, this invasion, this disruption of its solidarity. The payment is an indemnity in just the same sense as is the blood-price or wergeld."* (3)

Cependant, à suivre de près la réplique de Radcliffe-Brown, on s'aperçoit qu'il y a lieu de le concilier avec Torday. En effet, si

(1) E. Torday, *ibid.* p. 7.

(2) A.R. Radcliffe-Brown : *Bride-price, Earnest or Indemnity ?* *Man*, vol. XXIX, 1929, p. 131.

(3) *Ibid.* p. 131.

Radcliffe-Brown privilégie le côté juridique de la compensation matrimoniale, c'est-à-dire son caractère de dédommagement, il n'en retient pas moins d'autres aspects. Citons-le une fois de plus : *"Further, when I suggest instead of "bride-price", with its suggestion of a relation that is primarily economic, the term "indemnity", which regards the transaction as being rather a juridical one, I would point out that such payments, whether at marriage or for homicide, have a definite economic aspect, a juridical aspect, and, in addition, a ritual or religious aspect."* (1) Or, dès l'instant où l'auteur admet l'aspect rituel de l'institution, ne rejoint-il pas, par là même la position de Torday, qui en fait une espèce de sacrement ? En tout cas, le mēvēk des Ewondo offre, à nos deux auteurs, un terrain d'entente privilégié, puisqu'il subsume à lui seul toutes les caractéristiques qu'ils avaient dégagées.

En effet, si, comme le soutient Radcliffe-Brown, son caractère de compensation est effectivement le plus important, le mēvēk n'en constitue pas moins un *symbole d'alliance*, de contrat entre deux groupes. De plus, il est le symbole de l'union conjugale : aucun mariage n'est valable sans que le mēvēk ait été payé. Lorsqu'un homme se montre trop jaloux d'une concubine, celle-ci le rappelle souvent à l'ordre par cette question humiliante : *"eyē ongadzoge mboh ve ?"* (au fait, rappelle-moi l'endroit où tu avais déposé le faitage ?). Le *mboh* (faitage) est un terme technique pour désigner la *nsua bikie* (la somme de *bikie*). Généralement, le paiement de celle-ci se fait en public : dans la cour des beaux-parents, les *bikie* sont disposés en une rangée serrée. Or, plus il y a de *bikie* et plus, naturellement, la rangée s'allonge, et plus donc, sa configuration spatiale se rapproche de celle d'un faitage, quant à sa longueur et son poids. D'où le mot *mboh* pour désigner la *nsua bikie*, et par extension l'ensemble de la compensation matrimoniale. Demander à un amant trop jaloux à quel endroit il avait déposé le faitage, c'est donc lui rappeler brutalement qu'il n'a aucun droit sur vous, que vous n'êtes pas sa femme. Ainsi apparaît-il clairement qu'aucune union conjugale n'est possible sans compensation matrimoniale. Et aucune prétention à la paternité ne l'est davantage. Pour être le père d'un enfant, il

(1) A.R. Radcliffe-Brown, op. Cit, p. 132.

faut avoir payé, et il suffit d'avoir payé le *měvėk* (même partiellement) aux parents de sa mère. D'où le proverbe que nous avons déjà cité : *"mòñ atòh nēua bikie"* (l'enfant va à la source du *měvėk*). Rappelons enfin que cet autre adage que nous avons déjà cité également : *"on juge son fils à trois choses : s'il mène à bien le défrichement du champ "esėb"; s'il réussit à construire une case; s'il parvient à se marier : c'est quelqu'un"*, se rapporte surtout au *měvėk*. Il fait du *měvėk* la plus haute performance qu'un homme digne de ce nom puisse réussir. Le *měvėk* est la mesure de l'homme de valeur. Aussi comporte-t-il naturellement un côté agonistique.

Ainsi, venons-nous de mettre au jour les principaux aspects du *měvėk*. Il va de soi que nous n'avons pas la prétention d'avoir épuisé le sujet. Toutefois, il nous semble possible d'avancer une certitude : assimiler le *měvėk* à un achat est une pure ratiocination. D'autre part - et pour passer à un autre plan - nous espérons avoir définitivement sonné le glas du terme impropre de "dot" en matière matrimoniale négro-africaine, au profit du ...*měvėk*", c'est-à-dire du mot indigène. D'une manière générale, cependant, on pourra toujours traduire ce dernier par *"paiement de mariage"* - qui n'est certes pas précis, mais qui représente le moindre mal - et surtout par *"compensation matrimoniale"*, auquel vont nos préférences.

IV. EVOLUTION DU MĚVĚK

Avec la colonisation - et notamment l'introduction d'une économie monétaire - le *měvėk* a changé de nature et de signification. Désormais, des marchandises d'importation voisinent avec des objets traditionnels; des équivalences sont établies entre ceux-ci et celles-là. Petit à petit, le *měvėk* deviendra le *nkus* (achat) : de nos jours, on entend couramment les maris dire à leurs femmes : *"Je t'ai achetée tant, tu me dois donc obéissance."* Nous donnerons quelques chiffres glanés çà et là pour apprécier cette évolution.

1896. Le père Trilles donne le montant du *měvėk* ci-après - montant relevé chez les Fang du Gabon, mais qui ressemble trait pour trait à ceux que les plus âgés de nos informateurs ewondo situent à peu

près à la même époque (autour des années 1890, lors de la pénétration allemande) :

- "Huit fusils à pierre, en bon état et nullement détériorés, (...);
- "Huit petites jarres, à une oreille;
- "Une grande jarre, à deux oreilles;
- "Cinq grandes marmites à trois pieds, en fonte, avec couvercle;
- "Quinze caisses en bois blanc;
- "Vingt-six sabres de traite;
- "Trois grands chapeaux, comme les blancs en portent;
- "Trente pagnes à fleurs rouges, avec bordure;
- "Trente-deux têtes de tabac à six feuilles l'une, de bonne longueur;
- "Vingt et une bouteilles d'eau de vie d'un litre, fortes;
- "Une couverture;
- "Un grand habit à pans;
- "Trois pipes en terre et deux en bois." (1)

1922. Le Rapport annuel du Gouvernement français à la S.D.N. signale à propos du mariage chez les Boulou (Sud-Cameroun) : *"De façon générale la femme n'est acquise que contre paiement d'une somme de 300 francs environ en argent ou en marchandises."* (2)

1947. Dans un article sur lequel on reviendra plus loin, le Père Pichon avance ces chiffres :

- 1) 20 000 francs CFA;
- 2) 25 cabris (à 700 francs l'unité);
- 3) 1 sac de sel;
- 4) 1 marmite en fonte;
- 5) 1 paire de lunettes. (3)

1951. Dans son ouvrage intitulé *"La condition humaine en Afrique Noire"*, la Soeur Marie-André du Sacré-Coeur donne, pour la région de Yaoundé et le Sud-Cameroun, des taux de *mëvëk* plutôt exorbitants mais vrais : *"En 1951, écrit-elle, les dots maximum atteignaient : l'une cent mille francs, dix boeufs, une caisse d'apéritifs; une autre cent mille francs, un camion neuf, deux boeufs, vingt cabris. Une troisième,*

(1) H. Trilles : *Quinze années au Congo français (chez les Fang)*, Desclée, 1912, p. 259.

(2) Rap. annuel du Gouvernement français sur l'administration sous mandat des territoires du Cameroun pour l'an.1922. Imp. générale Lahure, 1923 p. 16.

dans un village : deux cent mille francs, deux boeufs, dix moutons, cinq porcs, des costumes, des ustensiles de cuisine, des caisses de boisson. "(1)

1965. Nous avons personnellement relevé dans les registres de la mairie de Yaoundé, la compensation matrimoniale suivante, qui du reste se situe parmi les plus courantes :

- 1) 150 000 francs;
- 2) 2 boeufs;
- 3) 20 cabris;
- 4) 5 marmites en fonte;
- 5) 30 tôles;
- 6) 2 dames-jeannes de vin rouge;
- 7) 2 bouteilles de whisky;
- 8) 1 ouvre-bouteilles;
- 9) 2 grands verres dits "tais-toi".

Ce survol de quelques taux de mēvĕk nous a permis d'apprécier l'ascension trop rapide du montant de cette institution. Il convient d'ajouter, d'ailleurs, que ces taux, relevés dans des registres d'état-civil, sont bien en deçà de la réalité, la belle-famille s'entendant toujours avec le futur gendre pour qu'il ne soit déclaré qu'un montant "normal" du mēvĕk, devant les représentants de l'Autorité ! Or, l'on sait que dans cette région cacaoyère du Sud-Cameroun, les budgets familiaux annuels sont extrêmement humbles. En effet, et si l'on en croit Jacques Binet, sur 486 foyers: 28 jouissent de revenus annuels compris entre 1 franc et 5 000 francs; 113 de revenus entre 5 001 francs et 15 000 francs; 217 entre 15 000 francs et 50 000 francs; 86 se situent entre 50 000 et 100 000 francs; 37 entre 100 000 et 300 000 francs; 5 foyers seulement disposent de revenus supérieurs à 300 000 francs (2). Eu égard à ces revenus plus que modiques, il faut convenir que le mēvĕk a atteint des proportions démentiellles ! *"De tels usages ne sont plus la coutume; ils n'en sont que l'odieuse caricature, car ils l'ont vidée de tout ce qu'elle avait de bon et de respectable pour le remplacer par la maudite soif du gain. "* (3)

(1) Soeur Marie-André du S-C. La condition humaine en Afrique Noire. Grasset, 1953, p. 100.

(2) Jacques Binet. Budgets familiaux des planteurs de cacao au Cameroun. L'homme d'Outre-Mer, n°3, ORSTOM, 1956, p. 36.

Une telle situation ne pouvait laisser indifférentes les Autorités publiques et religieuses : l'Administration coloniale, les Eglises chrétiennes et tout récemment l'Etat camerounais se sont donc donnés à tâche de remédier aux méfaits du *mëvëk*.

Voyons d'abord les prises de position qui se sont fait jour sous le régime colonial. Très tôt, l'administration française a eu l'attention attirée par la montée galopante du taux du *mëvëk*. Nous suivrons, à travers ses rapports à la S.D.N., puis à l'O.N.U., les différentes mesures prises pour lutter contre cette institution. Dans le Rapport de 1922, la compensation matrimoniale est considérée comme le symbole de la stabilité conjugale et comme un stimulant de choix au travail pour l'indigène : *"Pour choquante qu'elle soit, y est-il écrit, cette pratique ne paraît pas pouvoir être supprimée brusquement. S'ils n'avaient pas à gagner la somme qui leur est nécessaire pour acquérir une femme, les indigènes ne travailleraient pas; d'autre part s'il n'y avait pas lieu, pour chaque mutation, de rembourser une dot, les femmes indigènes changeraient continuellement de maris et il n'existerait aucune union stable. A défaut de sacrement ou d'engagement solennel, c'est un contrat d'achat qui doit donner de la solidité au mariage."* (1) Il convient donc de simplement réglementer la compensation matrimoniale, et non de la supprimer. D'où l'arrêté du 26 décembre 1922, qui fixe d'autorité, en son annexe n°2 relative au *"mariage fétichiste"* (sic), les taux maxima de compensation matrimoniale, suivant les régions. Citons :

"La dot est fixée par accord entre le fiancé et la famille de la femme. Cependant le montant ne peut excéder un maximum qui est :

"Pour Douala de 500 francs;

"Pour Edéa de 500 francs;

"Pour Kribi de 400;

"Pour Yaoundé de 400 francs;

"Pour Dschang (de 400 francs pour les Indigènes de race Mbo

(de 200 francs pour les Bamouns et les Bamilékés;

"Pour Doumé de 150 francs;

"Pour Lamié de 200 francs;

"Pour Yokadouma de 100 francs;

"Pour Ngaoundéré de 150 francs." (alinéa 3).

L'arrêté va même jusqu'à régler la répartition de la compensation matrimoniale au sein de la famille bénéficiaire : *"Trois quarts de la dot reviennent au père ou au chef de famille de la femme, un quart à la mère de la femme."* (alinéa 3).

Or, très curieusement, l'administration coloniale se contredira avec éclat quelque six ans plus tard : tout, en matière de compensation matrimoniale, ressortira à la compétence exclusive du père de la fille et de son futur beau-fils. *"Dans toute l'étendue du territoire, est-il précisé en effet dans l'arrêté de 1928, le montant en (de la dot) sera déterminé par les parties, suivant leur gré."* (1) Cette décision paraît d'autant plus grave qu'un autre passage du texte fait expressément siennes les dispositions du précédent arrêté quant aux consentements nécessaires au mariage. Voici ce passage : *"Le consentement des futurs époux est indispensable pour assurer la validité du mariage. Cependant, aucun mariage ne peut être conclu sans que les chefs de famille des futurs époux y aient consenti."* (2) Ceci n'ouvre-t-il pas la voie à des abus implacables de la part de la belle-famille ?

Dans une circulaire adressée aux chefs de circonscription, en 1933, le Gouverneur Bonnacarrère ne manqua pas de *"considérer comme une mesure inopportune la suppression, réalisée par l'arrêté du 11 octobre 1928, du maximum de la dot et des cadeaux d'usage qu'avait fixé, semble-t-il, fort sagement l'arrêté du 26 décembre 1922;"* car, *"les raisons invoquées à l'appui de la réforme de 1922 par la circulaire d'envoi de l'acte qui la consacrait, à savoir le désir de limiter l'exploitation du futur par la famille de la fiancée et de favoriser le mariage des hommes jeunes, me paraissent, en effet, tout à fait pertinentes et toujours actuelles."* (3) Et le Gouvernement termine sa circulaire en priant les chefs de circonscription de lui *"adresser dans le moindre délai toutes propositions relatives aux modifications que la réglementation du mariage indigène (...) semblerait éventuellement comporter."* (4) On aurait pu s'attendre, après cette circulaire pleine de tact, à voir les choses évoluer dans le bon sens.

(1) Arrêté du 11 octobre 1928 modifiant les dispositions de l'arrêté du 26 décembre 1922 relatives au mariage fétichiste, alinéa 3.

(2) Arrêté du 26 Décembre 1922..., alinéa 2.

(3) Bonnacarrère. Circulaire à Messieurs les chefs de circonscription, du 4 décembre 1933. in Rapport annuel... à la S.D.N. pour l'année 1933

Malheureusement, l'arrêté du 26 mai 1934 sera, sur toute la ligne, le triomphe de la compensation matrimoniale : celle-ci devenant une espèce de petit dieu auquel il faut tout sacrifier désormais ! Non seulement le montant du mēvĕk est laissé à l'appréciation des intéressés, mais encore *"le mariage n'est conclu qu'après versement complet de la dot, la remise de la fiancée au futur époux valant quittance à cet égard."* ! Or, dans la société traditionnelle, le montant du mēvĕk, établi au début des fiançailles, n'était jamais complètement payé, nul n'ignorant qu'un tel montant est par essence trop fantaisiste pour être respecté à la lettre. Mais, continuons l'examen de ce texte qui, décidément, comporte plus d'une aberration ! S'agissant des enfants d'une veuve ou d'une divorcée, l'arrêté dispose que ces enfants appartiennent ... *"à la famille du mari si la dot n'a pas été remboursée dans les conditions fixées par le jugement qui a déclaré la veuve libre ou qui a prononcé le divorce."* Comment peut-on raisonnablement prétendre au droit de père sur des enfants nés d'une femme qui a cessé, de par la loi, d'être votre épouse ? Enfin, une disposition d'inspiration chrétienne termine le texte : elle est en faveur du divorce à des fins de monogamie. Mais, là aussi, la confusion paraît à son comble, même on y relève une aliénation évidente de la femme ! Citons ce passage : *"Les époux engagés dans les liens d'une union polygame qui auront renoncé de façon sincère et durable à pratiquer la polygamie peuvent obtenir le divorce sous les réserves ci-après :*

"a) Si la demande en divorce émane du mari, celui-ci ne peut prétendre au remboursement que des seules dots versées par les nouveaux maris de ses anciennes épouses; si celles-ci ne se remarient pas, elles ne sont tenues à aucune restitution; si elles sont âgées et n'ont plus de famille, l'ancien mari doit les garder auprès de lui et assister, elles lui doivent obéissance et travail;

"b) Si la demande en divorce émane de la femme, le divorce ne peut être prononcé qu'après remboursement préalable au mari de la totalité de la dot. Toutefois, si la femme est âgée, le tribunal apprécie dans quelle mesure elle peut être tenue quitte de ses obligations à cet égard."

A la lecture de ce texte, bien des questions viennent à l'esprit. Pourquoi, alors que c'est son mari qui a demandé à se séparer d'elle, la femme est-elle condamnée au célibat aussi longtemps qu'elle n'a pas remboursé la compensation matrimoniale ? La conversion au christianisme, à laquelle pousse explicitement le texte, irait-elle donc de pair avec l'abêtissement de la femme ? Et pourquoi, d'autre part, alors qu'elle demande à divorcer au nom de cette foi chrétienne qui donne tant de droits au mari, la femme doit-elle nécessairement avoir restitué la compensation matrimoniale avant de recouvrer sa liberté, au point qu'elle risque de ne jamais devenir chrétienne ? Ainsi, en matière matrimoniale, l'arrêté de 1934 a-t-il fait plus de mal que de bien. Il sacrifie tout au dieu-mëvëk. Il laisse même entendre que le mari *peut* demander le remboursement de la compensation matrimoniale après la mort de sa femme, puisque l'alinéa relatif au décès de l'épouse dispose : *"En principe, le mari n'est pas fondé à demander le remboursement de la dot dans le cas de dissolution du mariage par suite de décès de l'épouse."* Que veut dire, dans cette disposition, l'expression "en principe", sinon que la "pratique" peut réserver bien des surprises ? On comprend qu'après un tel arrêté, le taux de la compensation matrimoniale n'ait jamais cessé d'augmenter de façon prestigieuse !

Le ton désabusé du rapport annuel à l'O.N.U. pour l'année 1951, soit une vingtaine d'années plus tard, en témoigne. *"La polygamie et le maintien de l'institution de la dot, dit le texte, sont peut-être responsables de la situation inférieure de la femme. Ainsi, on aurait pu s'attendre à ce que les jeunes filles élevées dans les écoles et qui ont réussi à obtenir un diplôme soient par leur culture émancipées. Or, la coutume l'a emporté le plus souvent et les jeunes diplômées ont seulement exigé des dots plus élevées que leurs compagnes restées incultes."* Or, puisqu'aucune mesure n'a abouti, que faire ? La solution du problème, le rapport la trouve *"dans un mouvement d'opinion, publications d'articles dans les périodiques, propagande en faveur de la diminution de la dot, mais également de la liberté du mariage par les missionnaires, les fonctionnaires et par les chefs les plus éclairés."* (1) Et la même année,

(1) Rapport annuel du Gouvernement français à l'Assemblée Générale des Nations Unies sur l'administration du Cameroun placé sous la tutelle de la France, pour l'année 1951, p. 195.

le Ministre de la F.O.M. prenait, en matière matrimoniale, un décret important (1) applicable en A.O.F., en A.E.F., au Togo et au Cameroun. Voici ce qu'il y est dit au sujet de la compensation matrimoniale.

"Même dans les pays où la dot est une institution coutumière, la fille majeure de vingt et un ans et la femme dont le précédent mariage a été légalement dissous, peuvent librement se marier sans que quiconque puisse prétendre en retirer un avantage, soit à l'occasion des fiançailles, soit pendant leur mariage." (article 2). Et dans l'article 3, le texte stipule que tout défaut de consentement des parents, fondé sur des exigences excessives, ne saurait constituer un obstacle au mariage. Or, *"il y a exigence excessive, continue toujours l'article 3, chaque fois que le taux de la dot réclamé dépasse le chiffre déterminé suivant les régions par le chef de territoire."* Le décret de 1951 est donc, pour ce qui est du Cameroun, un recul surprenant de plusieurs années en arrière, en tant qu'il ne fait que rééditer l'arrêté du 26 décembre 1922, aux termes duquel, on s'en souvient, il était fixé un taux maximum de la compensation matrimoniale, par régions. C'est dire qu'aux yeux des "natives" - pour parler comme les Anglo-saxons - ce texte constituait un aveu d'échec et ne pouvait par conséquent être appliqué. Le rapport à l'O.N.U. pour l'année 1952 constatera en effet : *"Ce texte est accueilli avec quelques réticences dans les milieux africains. Elles ne facilitent pas la préparation de l'arrêté d'application; ce n'est qu'à une prochaine session de l'Assemblée Territoriale que l'Administration sera en mesure de présenter à son examen un texte déterminant le taux maximum de la dot."* (2) Ce texte, qui devait paraître au Journal Officiel du Cameroun au mois de mars 1954, dispose en son article premier : *"Sur l'ensemble du territoire du Cameroun, là où l'institution coutumière de la dot existe et possède le caractère sacramentel d'authentification du mariage, il y a exigence excessive, au sens de l'article 3 du décret du 14 Septembre 1951 susvisé, lorsque le montant de la dot, y compris les cadeaux traditionnels, est supérieur à 5 000 frs."* (Arrêté du 1er mars 1954, J.O.C.). Ce texte, publié après bien des hésitations et à un moment où le Cameroun luttait pour son Indépendance (l'Union des

(1) Décret n°51-1100 (promulgué par arrêté n° 4633 du 2 Octobre 1951) relatif à certaines modalités du mariage entre personnes de statut personnel en AOF, en AEF, au Togo et au Cameroun (J.O.R.F. du 17/10/51)
(2) Rapport annuel... pour l'année 1952, p. 208.

Populations du Cameroun était au maquis à l'époque), demeura sans lendemain.

Nous venons de voir l'essentiel des mesures prises par l'administration coloniale en matière de compensation matrimoniale. A l'examen, ces mesures nous sont apparues hésitantes, pleines de confusion, contradictoires comme à plaisir. L'arrêté de 1928, amulant purement et simplement le taux maximum de compensation matrimoniale fixé en 1922; l'arrêté de 1934, signé du Gouverneur Bonmecarrère, passant curieusement outre à la crainte - à nos yeux fort justifiée - exprimée quelques mois plus tôt par le même Bonmecarrère; l'arrêté de 1951, reportant sans ambages à trente ans en arrière... sont peut-être, de toutes les mesures, celles qui ont au mieux jeté le trouble dans les esprits et illustré de façon éclatante les contradictions de la politique sociale coloniale. Faisant le point sur le problème de la compensation matrimoniale en Afrique Noire au lendemain du décret de 1951, - décret qui *"cherche à marquer une étape importante de l'évolution dirigée; à acheminer vers la suppression de la dot et vers la monogamie"* (1) - Georges Balandier s'attardera d'abord, fort justement, sur les maladresses de l'administration coloniale sur cet important problème. *"Il n'est peut-être pas inutile, écrit-il, de rappeler au départ que l'administration a, en certains endroits, afin de limiter l'instabilité familiale, établi un système de compensation qui a pris ensuite les caractères d'une dot chez les peuples où celle-ci n'existait pas : ainsi, dans le Nord-Dahomey."* (2) L'auteur évoque ensuite, avec minutie, les diverses interventions administratives qui *"se sont (...) montrées inopérantes"*, à quoi *"il faut ajouter, nous dit-il, (...) le fait d'une certaine conséquence administrative"*. Car, *"la crainte d'une évolution trop rapide, échappant au contrôle de la puissance coloniale, conduit à maintenir les cadres traditionnels en certains domaines (au niveau des structures politiques notamment), alors que l'évolution est accélérée en d'autres domaines; ainsi, quelques mois avant que se tienne le Congrès Pahouin, qui a pour but la "modernisation de la coutume", une Commission de la Population établie à Libreville, préconisait de faire renaître"*

(1) Georges Balandier, Actualité du problème de la dot en Afrique Noire. Le Monde non chrétien, n°21, Janvier-mars 1952, p. 38.

(2) Ibid, p. 40.

"la coutume et les institutions coutumières", de revenir à la coutume ancestrale." (1) Après avoir rappelé le caractère social de la compensation matrimoniale, le jeune Africaniste conclura avec courage - on est tout de même à l'époque coloniale ! - qu'aucune solution juridique ne saurait suffire, que le problème de la compensation matrimoniale fait partie du cadre plus général et global de la "situation coloniale" et qu'il vaut mieux laisser aux Africains eux-mêmes le soin de refaire leurs sociétés défaites. Mais, citons-le, une fois de plus. *"J'ai voulu montrer combien les "déviations", les abus signalés ne sont pas dus, seulement, aux caractères particuliers du système de la dot, à des causes internes, mais à une certaine situation de peuples négro-africains; combien celle-ci a permis à ceux-là de s'actualiser. C'est là la raison pour laquelle une solution juridique, quel qu'en soit l'esprit, reste insuffisante. Le problème de la dot ne peut être "coupé" d'autres problèmes qui le conditionnent dans une large mesure. En ce sens, toutes les initiatives, tous les essais spontanés qui tendent à une reconstruction, par les Africains, de leurs sociétés défaites, doivent être considérées avec beaucoup d'attention : ces recherches portent en elles, plus ou moins confusément, les véritables solutions au problème de la dot en même temps qu'à d'autres problèmes."* (op. cit. p. 47).

Si, comme on vient de le constater, la contradiction est le prédicat qui semble le mieux s'appliquer à l'action de l'administration coloniale, que faut-il penser des prises de position des Eglises chrétiennes ?

Situons d'abord clairement les choses. Les trois Eglises protestantes camerounaises, savoir : les deux Eglises presbytériennes, dont l'une d'origine américaine et l'autre issue de la Mission de Bâle, et l'Eglise Evangélique (issue de Paris) n'ayant à ce jour arrêté, ni individuellement ni en commun, aucune position officielle sur les problèmes de mariage (2), d'une part, et d'autre part, l'Eglise Orthodoxe n'étant bizarrement ouverte qu'aux seuls Grecs implantés au Cameroun, on sera réduit à n'évoquer ici que l'action de l'Eglise Catholique. Celle-ci,

(1) Ibid., p. 40.

(2) Nous avons rencontré à ce sujet Monsieur Mongoué, directeur de l'hebdomadaire protestant "La Semaine Camerounaise", ainsi que Monsieur le Pasteur Emmanuel Ndjiké, de l'Ecole de théologie de Ndoungué et membre du Comité directeur des Eglises protestantes camerounaises.

multiple et variée, ne sera d'ailleurs pas explorée en détail. Par exemple, on ne s'attardera pas sur les prises de position des mouvements de jeunes - J.E.C., J.O.C. etc. - ni d'autres mouvements, qui, comme rituellement, condamnent tous les ans la compensation matrimoniale. Seuls deux textes retiendront notre attention, dont l'un de 1948 et l'autre de 1958.

En 1948, le Père Pichon, l'un des missionnaires qui ont le mieux maîtrisé la culture ewondo (1), dans un article publié aux Annales Spiritaines, condamne la compensation matrimoniale, qu'il qualifie de "fléau". Selon lui, cette pratique est une véritable vente. Pour s'en convaincre, il n'est qu'à considérer les marchandages qui accompagnent la naissance des fiançailles et qui se passent entre les deux chefs de famille du garçon et de la fille. Nous citerons longuement le Père : *"Si le père de la fille 'marche', écrit-il, il commence par poser ses exigences pécuniaires : 'c'est tant'. Et le postulant, qui s'y attendait, commence à 'casquer'. Ce sont les arrhes. 'Car, poursuit l'autre, qui vante sa marchandise, ma fille est baptisée et elle a fait sa première communion (elle sera donc dispensée des délais que la Mission exige des catéchumènes). Elle a été à l'école pendant tant d'années; elle a suivi les leçons de l'ouvrage, chez les soeurs; elle sait coudre à la machine (elle ignore peut-être tout de la reprise d'un accroc, mais, au siècle de la machine...). Voire, elle a été postulante au noviciat des religieuses indigènes (cela suppose déjà un certain savoir-faire ménager). Bref, toutes ces qualités laissent entendre qu'on demandera de substantiels suppléments."* (2) Ainsi, le mēvĕk apparaît bien comme une vente, et une vente aux enchères, puisque *"la hausse de la dot, ces temps derniers, a fait que, suivant la remarque d'un de nos 'prolétaires' chrétiens, le mariage est devenu un luxe réservé aux seuls riches."* (3) Or, *"il faut reconnaître que des Africains, conscients du degré d'évolution civilisatrice auquel ils veulent se maintenir, affirment vouloir renoncer à ces pratiques, qu'on a appelées justement des pratiques de négriers."* (4) Et le Père conclut son texte en proposant *"Une réglementation administrative de la dot, mais alors, strictement conçue et rigoureusement appliquée, ou mieux, l'abandon total et définitif d'une pratique dont un des rédacteurs d'Afrique Nouvelle, citant l'Evangile, écrivait justement : un mauvais arbre ne peut porter que de mauvais fruits."* (5)

(1) On lui doit entre autres choses, une grammaire ewondo.

(2) François Pichon. Un fléau : la dot. Annales Spiritaines, n° 10, décembre 1948, p. 144.

(3) Ibid. - 145. C'est l'auteur qui souligne.

Au vrai, c'est le deuxième terme de l'alternative : la suppression du *mëvëk*, que vise l'action des missionnaires. En effet, quelques années plus tard, en 1954, au cours d'une messe mariale célébrée au grand stade dit "Hippodrome" de Yaoundé, Mgr Graffin, archevêque de Yaoundé, demandera à ses ouailles rassemblées de s'engager solennellement, de vive voix et devant la madone, à ne plus jamais "vendre" leurs filles. Pendant près d'une dizaine de minutes, une foule de soixante mille personnes habituées à l'art de la palabre africaine, scandait chacun des propos du pontife par des "heeeee !" (d'accord) tonitruants. Mais, dès le lendemain, la "vente" des filles reprenait de plus belle ! Blessé dans son amour-propre, l'archevêque prit quatre ans plus tard des mesures draconiennes contre la compensation matrimoniale. Puisque ses conseils étaient demeurés vains, expliqua-t-il en prélude à sa lettre pastorale, il se voyait acculé, *"après avoir réfléchi, prié et pris avis de son Conseil"*, à user de son autorité d'évêque pour mettre un terme à l'odieuse pratique de la compensation matrimoniale : désormais, celle-ci était un péché. Citons :

"1° Désormais, il est défendu à qui que ce soit de prendre une dot pour une femme dont on a la charge (fille, soeur, nièce ou veuve dont on a hérité) et ce sous peine de péché;

"2° Il est interdit de servir d'intermédiaire ou de témoin dans des tractations de dot : c'est coopérer au péché;

"3° Il est interdit de discuter, par écrit ou oralement, sur les avantages que l'on pourrait croire possibles de la dot : prendre une dot est un acte peccamineux, cela suffit pour que la question soit définitivement tranchée." (1) Position extrêmement dure, comme on le voit; cependant, le texte ewondo est beaucoup plus cru encore ! Il se termine en effet par cette phrase à peine ewondo - parce que trop calquée sur le français ! - chef-d'œuvre de brutalité : *"Mëvëk mene nsëm, dzam te lafet minkbòd misë ya etere"* (2) (le *mëvëk* est un péché, voilà qui tranche définitivement la question) !

(1) Le péché de dot, une lettre pastorale de son Excellence Mgr. l'Archevêque de Yaoundé. L'effort Camerounais, n°167, 14 décembre 1958, p. 1.

(2) *"Nlëb Bekristen"* du 15 décembre 1958, p. 2.

Pas plus que les mesures administratives, cette décision brutale n'inquiéta personne. A vrai dire, les fidèles avaient l'habitude des sautes d'humeur de leur "mvamba" (grand-père = évêque), enclin à résoudre les problèmes humains tantôt par des injures publiques, du haut de la chaire; tantôt en distribuant des coups de poing et des coups de pied; et tantôt en fulminant d'excommunications ! Tel est du moins l'avis de plus d'un *ex*-chef catéchiste, voire des prêtres et religieux. De plus, on se souvenait encore qu'autour des années 54, le "Kalara ngogëlan ewondo" (livre de prières ewondo) faisait état, parmi les péchés dont pouvait s'accuser le fidèle, de ce péché unique en son genre : *'mengadi bidi bi ebòn*" (j'ai mangé la nourriture d'une femme qui vit en concubinage) ! Or, quand on sait le nombre de femmes qui vivent en union libre - quelle que soit la société d'ailleurs - un tel péché ne relève-t-il pas de la plus haute absurdité ?

Telles sont en bref, les principales mesures prises sous le régime colonial, par l'administration coloniale et par les Eglises chrétiennes. Ces mesures, on l'a vu, se sont plutôt soldées par un échec, puisque le taux de la compensation matrimoniale n'a jamais cessé d'augmenter depuis. Or, là où le colonisateur a fini dans les choux, le jeune Etat camerounais aboutira-t-il ? Pour répondre à cette question, il nous faut analyser au préalable les différentes mesures prises, depuis l'Indépendance, par les Autorités gouvernementales et religieuses.

Nous commencerons cette fois par les prises de position des Autorités religieuses. Notre analyse portera d'ailleurs uniquement sur une Déclaration de la "Conférence épiscopale Afrique Equatoriale-Cameroun". Cette Conférence épiscopale réunit cinq pays : le Cameroun, la République Centrafricaine, le Congo-Brazzaville, le Gabon et le Tchad. La Déclaration dont on verra bientôt le contenu est le résultat des travaux de sa quatrième Assemblée plénière, qui s'est tenue à Yaoundé du 28 mai au 2 Juin 1967 (1), sur le thème du mariage.

Une certitude apparaît à la lecture de ce texte : le temps des tempêtes est révolu ! Le ton en est plutôt serein. La compensation

(1) Ce texte de dix pages, ronéotypé, nous a été gracieusement remis par Mgr. Zoa, Archevêque de Yaoundé.

matrimoniale y figure parmi *"les valeurs authentiquement humaines qui enrichissent, illustrent et couronnent la famille en Afrique."* (1) La Déclaration stipule en effet : *"Nous avons une fois de plus admiré les dons particuliers que Dieu, dans ce domaine, a prodigués aux peuples africains ainsi qu'à leurs coutumes en vue d'une meilleure éducation des hommes. Ces dons s'appellent : respect et culte de la vie; autorité et stabilité du mariage; solidarité et équilibre des relations familiales manifestées par l'institution ancestrale de la dot."* (2) Mais, qu'on ne s'y trompe point, le texte parle de l'institution d'autrefois, *"avant qu'elle n'ait été défigurée par des facteurs étrangers et notamment par le rôle corrupteur de l'argent"*; (3) avant qu'elle n'ait été transformée *"en un injustifiable marché où chacun se corrompt et s'enchaîne par de honteux profits ou d'interminables redevances."* (4) En dehors de ces évocations à la sauvette, plus un mot ne sera dit par la suite sur la compensation matrimoniale ! Et pourquoi donc ? Les Evêques semblent y répondre à la fin de l'introduction : *"Nous avons décidé de vous proposer sur la question vitale (...) du mariage quelques vues doctrinales, essentiellement évangéliques d'ailleurs, dont les prêtres pourront nourrir leurs sermons, les catéchistes leur enseignement, les foyers leur amour, les religieux et religieuses leurs services, les séminaristes leur formation, tous et toutes leur prière et leur foi."* (5) C'est donc à la lumière de l'Evangile qu'ils avaient entrepris de résoudre les problèmes matrimoniaux de notre temps. Malheureusement, l'Evangile n'a pas tout prévu et ne peut donc donner réponse à tout ! Voilà pourquoi les Evêques ont mis entre parenthèses l'angoissant problème de la compensation matrimoniale, pour s'étendre avec complaisance sur les seuls thèmes du divorce et de la polygamie, à propos desquels il leur était possible de s'appuyer sur les Ecritures. Or, quand on sait que deux des cinq pays de la Conférence épiscopale au moins - le Cameroun et le Gabon - sont aux prises avec des déviations graves de la compensation matrimoniale, ce silence est à tout le moins inquiétant.

(1) Déclaration de la Conférence épiscopale Afrique Equatoriale-Cameroun,

p. 1.

(2) Ibid. p. 1.

(3) Ibid. p. 1-2.

(4) Ibid. p. 2.

(5) Ibid. p. 3.

Tandis que les églises semblent ainsi piétiner, l'Etat fédéré du Cameroun Oriental (l'ex-Cameroun sous-tutelle française) n'a pas failli à son devoir : il a affronté le redoutable problème de la compensation matrimoniale, en adoptant la loi du 7 Juillet 1966 (1). Aux termes de celle-ci, la compensation matrimoniale est considérée comme "*irrecevable d'ordre public*". On nous passera de citer in extenso le passage relatif à la question qui nous occupe :

"Article 8.- Est, en toute hypothèse, irrecevable d'ordre public toute opposition tenant à l'existence, au paiement ou modalités de paiement de la dot coutumière, même préalablement convenue.

Article 9.- (1) Le versement et le non-versement total ou partiel de la dot, l'exécution et la non-exécution totale ou partielle de toute convention matrimoniale sont, d'ordre public, sans effet sur la validité du mariage.

(2) Est irrecevable d'ordre public toute action sur la validité du mariage fondée sur la non-exécution totale ou partielle d'une convention dotale ou matrimoniale.

Article 10.- (1) Toute remise antérieure au mariage à titre de dot ou d'exécution de convention matrimoniale en constitue celui qui la reçoit, dépositaire jusqu'à la célébration du mariage.

(2) En cas de rupture de fiançailles, le dépositaire est tenu à restitution immédiate.

Article 11.- L'acquittement total ou partiel d'une dot ne peut en aucun cas fonder la paternité naturelle qui résulte exclusivement de l'existence de liens de sang entre l'enfant et son père.

Article 12.- En cas de dissolution du mariage par divorce, le bénéficiaire de la dot peut être condamné à son remboursement total ou partiel si le tribunal estime qu'il porte en tout ou partie la responsabilité de la désunion. " (2)

Il est clair que la compensation matrimoniale n'est pas supprimée, mais seulement aménagée : elle est "*irrecevable d'ordre public*". Elle ne constitue plus une condition au mariage, comme elle l'a été jusqu'ici; elle est *ignorée* des autorités publiques. Ceux qui le veulent pourront toujours continuer de la pratiquer, mais alors, la personne qui

(1) Journal Officiel de l'Etat fédéré du Cameroun Oriental, n°4 (supplémentaire) du 25 Juillet 1966 pp. 66-67.

en bénéficie en répond, le cas échéant. La question qui se pose est de savoir si une telle mesure est efficace. Dans quelle mesure ce texte est-il en faveur de l'homme de la rue ? Dans quelle mesure celui-ci a-t-il vraiment la possibilité de se marier sans difficultés ?

Le problème ainsi posé appelle, nous semble-t-il, deux réponses, deux attitudes fondamentales possibles mais contraires. La première attitude consiste à considérer cette loi comme timide et inefficace, et partant à préconiser la *suppression totale* de la compensation matrimoniale; la seconde voit dans la loi actuelle une mesure transitoire, certes, mais efficace et en quelque sorte opératoire : la loi du 7 Juillet conduira sans à-coups, estiment les tenants de cette deuxième position, à la disparition, dans un délai plus ou moins long, d'une pratique devenue odieuse.

Soit d'abord la première attitude. On peut effectivement demander la suppression pure et simple de la compensation matrimoniale, comme seule mesure de salut. Les raisons en sont nombreuses. La loi du 7 Juillet 1966 qui, au lieu de la supprimer, se contente d'ignorer la compensation matrimoniale, semble en effet favoriser les seules personnes âgées et financièrement puissantes, qui pourront continuer à accaparer les jeunes filles en offrant aux parents de celles-ci - pour la plupart dans la gêne ! - des avantages économiques considérables. Cet argument paraît d'autant plus fondé que nous avons pu mesurer, au cours de nos enquêtes en 1966 et 1967, combien les paysans tenaient à la pratique de la compensation matrimoniale - qui constitue pour eux, il faut bien le reconnaître, une source de revenus appréciable. Pas un seul des nombreux *bedzo* (plur. de *ndzo*), que nous avons interrogés, n'entend pouvoir donner un jour sa fille en mariage "*a zëzë*" (pour rien) ! C'est dire que les filles de paysans au moins - qui sont, au reste, en majorité les plus soumises à leurs parents - continueront d'être données au plus offrant. D'autre part, la nouvelle loi donne à la femme, fort brusquement, une telle liberté que le mari peut s'en estimer lésé. La femme n'étant tenue à aucun remboursement de compensation matrimoniale, même au cas où le divorce est prononcé à ses torts et griefs exclusifs, ne pourrait-elle pas en profiter pour verser dans l'inconduite la plus effroyable ? Ne favorise-t-on pas ainsi, indirectement, l'instabilité

conjugale ? Et si le divorce est prononcé pour adultère et que la femme épouse son ancien amant, par exemple, quelle sanction ce dernier encourt-il ? Comment admettre que le mari perde tout, et sa femme et sa compensation matrimoniale ? Est-on sûr qu'on ne fait pas d'un tel mari un être psychologiquement perturbé (un futur assassin, par exemple) ? Et qu'est-ce qui nous garantit que le bénéficiaire de la première compensation matrimoniale ne demanderait pas les mêmes avantages économiques au nouveau prétendant à la main de sa fille divorcée ? Or, si cette dernière éventualité se réalise, il y a lieu de craindre un danger grave au sein de la société camerounaise : grâce à une entente préalable avec leurs parents, certaines filles (1), pourraient se transformer en véritables vaches à lait pour leur famille. En effet, leurs parents jouant toujours les innocents - ce qui les dispense de rembourser la compensation matrimoniale reçue - ces filles pourraient changer continuellement de mari et apporter ainsi à leurs parents une nouvelle compensation matrimoniale à chaque fois. Ainsi, une sorte de prostitution d'ordre matrimonial pourrait-elle voir le jour !

Ignorer légalement la compensation matrimoniale paraît donc entraîner plus de mal que de bien. Une telle "ignorance" légale favorise en fait ceux qui ont des moyens économiques puissants, et qui pourront se constituer des harems; elle donne à la femme une trop grande liberté qui jure avec le degré d'évolution actuelle de nos mœurs, vu que la femme n'encourt, en cas d'inconduite déclarée, qu'une seule peine : le divorce ! Enfin, cette loi lèse le mari qui, s'il ne veut pas perdre tout à la fois et sa femme et sa compensation matrimoniale, se verra acculé à fermer les yeux, malgré lui, sur l'inconduite de sa femme ! Probablement objectera-t-on qu'il n'avait qu'à ne pas payer la compensation matrimoniale ? Poser le problème de cette façon confine à la myopie intellectuelle. Car, dans l'état actuel des choses, n'importe quel fiancé ne peut pas encore passer outre aux désirs de ses futurs beaux-parents, d'une part, et d'autre part, si l'on a un concurrent qui, lui, offre de payer la compensation matrimoniale, nul doute que c'est ce rival qui, la plupart du temps, l'emportera. Autrement dit, tout prétendant se verra forcément obligé, en cas de concurrence, de payer la

(1) Ceci n'est pas une simple vue de l'esprit, étant donné le nombre de prostituées qui pullulent actuellement dans nos villes.

compensation matrimoniale. Aussi, semble-t-il plus efficace de supprimer purement et simplement cette institution. Mais alors, une suppression assortie de sanctions sévères à l'égard de tout contrevenant. Et les troubles sociaux que cela entraînerait, se demandera-t-on sans doute ? Ce ne serait pas la première mesure révolutionnaire que prenne notre Gouvernement. Il existe, depuis six ans, une loi sévère, mais juste et efficace (1) : celle relative au détournement des deniers publics. Grâce à cette loi, plus d'un haut fonctionnaire malhonnête croupit actuellement dans nos prisons, et pour une durée qui tourne souvent autour de vingt ans. C'est une loi juste, *efficace*, qui, grâce aux sanctions dont elle est assortie, *permet une intériorisation progressive de la notion de "chose publique"*. Or, cette loi qui frappe surtout les éléments les plus éclairés du pays, n'a jamais entraîné de troubles. Pourquoi, alors, compte tenu de tout cela, la suppression de la compensation matrimoniale, accompagnée de sanctions tout aussi sévères, serait-elle considérée comme une mesure utopique ?

La seconde attitude possible, face à la loi du 7 Juillet 1966, s'inscrit évidemment en faux contre la précédente. Selon cette attitude, la nouvelle loi constitue une étape importante dans le processus de lutte contre la compensation matrimoniale. Cette position étant aussi, on s'en doute, celle défendue par les Autorités publiques, nous nous en tiendrons essentiellement à certaines déclarations officielles. Et d'abord le point de vue de Monsieur Mohaman Lamine, Ministre de l'Intérieur

(1) Loi fédérale n°62-10 du 9 Novembre 1962, portant répression des infractions relatives à la fortune publique, in Journal Officiel de la République Fédérale du Cameroun, du 1er décembre 1962. Cet important texte dispose, dans son article premier : *"Quiconque, même percepteur commis à une perception, dépositaire ou comptable public, aura, par quelque moyen ou artifice que ce soit, frauduleusement soustrait, détourné, volé, escroqué ou recelé des deniers publics, c'est-à-dire des deniers, effets actifs en tenant lieu ou biens immobiliers, appartenant, destinés ou confiés à l'Etat fédéral, aux Etats fédérés, aux collectivités ou établissements publics, sera puni des travaux forcés à perpétuité lorsque la chose soustraite, détournée, volée, escroquée ou recelée sera d'une valeur supérieure à 100 000 francs, et, dans le cas contraire, de quinze à vingt ans de travaux forcés."*

du Cameroun Oriental. Au cours d'une interview qu'il accorda à l'Agence Camerounaise de Presse, le 4 Juillet 1966, il s'expliqua longuement sur la signification et la portée de la nouvelle loi relative au mariage. Selon lui, la compensation matrimoniale était devenue un fléau familial et social : il fallait donc la réglementer. *"Le législateur avait naturellement le choix entre la suppression de l'institution d'une part, son aménagement de l'autre."* (1) Or, nous avons écarté la première solution, qui *"se présentait évidemment avec tous les appâts et la fascination des mesures radicales."* Car, *"nous avons estimé qu'une politique législative qui ne tient aucun compte de la réalité sociologique est utopique et inefficace."* Fixer un taux maximum à la compensation matrimoniale eût été *"un bond spectaculaire en arrière"* : qu'on se souvienne, en effet, *"qu'en 1951, les autorités de tutelle avaient déjà vainement tenté (...) de fixer un chiffre maximum pour la dot, variable dans chaque région administrative. Eh bien, cette mesure autoritaire, bien que soutenue et applaudie à l'époque, n'en demeura pas moins lettre morte et sans lendemain !"* Par ailleurs, il importe de souligner que la présente loi ne s'attaque pas au principe originel de la compensation matrimoniale, mais à ses déformations actuelles, *"au caractère commercial que l'institution a acquis au cours des années"*. Et M. le Ministre de conclure : *"Voilà les raisons pour lesquelles nous avons préféré aménager simplement la dot, en la dépouillant de tout effet sur la validité du mariage. La dot n'est donc pas supprimée. Son montant n'est pas non plus limité. Mais, elle devient un simple fait, un geste discrétionnaire de la part du prétendant, geste appelé progressivement, nous l'espérons, à être débarrassé de tout mercantilisme et à retrouver sa marque symbolique et affective."* (2)

Cette déclaration appelle certaines réserves. S'appuyer sur l'échec du décret de 1951 pour rejeter l'idée d'une suppression autoritaire de la compensation matrimoniale, paraît peu convaincant. Les analyses que nous avons faites précédemment des mesures coloniales en matière matrimoniale ont clairement mis au jour, du moins en partie, les raisons pour lesquelles ces mesures n'avaient pas abouti : elles étaient essentiellement contradictoires les unes par rapport aux autres. D'un

(1) Bulletin quotidien d'information (Agence camerounaise de presse), du 4 Juillet 1966, p.2.

autre côté, on peut dire que si le décret de 1951 est resté lettre morte, c'est à cause des résistances que nous y opposons et dont le colonisateur ne pouvait pas toujours déceler les moyens d'objectivation exacts, surtout à une époque où le Cameroun luttait déjà pour son Indépendance. Par exemple, on peut dire que nos langues, si peu connues des autorités d'alors, constituaient un puissant moyen de résistance. Or, aujourd'hui que nous avons tout en main nous-mêmes, aujourd'hui que nous avons un parti unique, on voit mal comment un citoyen camerounais pourrait se jouer impunément de la loi. Enfin, la déclaration caresse l'espoir d'un retour à l'état originel de la compensation matrimoniale : un texte de loi, pris sur le papier, suffit-il à opérer un tel retour aux temps primordiaux, un tel changement des mentalités ?

A cette question, Monsieur Louis Kemayou Happi, Président de l'Assemblée Législative du Cameroun Oriental, répond, quant à lui, non. Car, selon lui, *"si la loi peut définir un cadre nouveau d'action, ou aider, s'il le faut, à briser des structures anciennes, elle ne peut guère, à elle seule, réformer les mentalités et bousculer les habitudes et les moeurs acquises. Le problème de la dot n'est pas seulement un problème de législation, un problème de normes; c'est en grande partie un problème d'éducation et cet aspect-là relève de tous les organismes qui peuvent avoir une action sur l'opinion publique : presse parlée et écrite, organismes à caractère social, parlementaires, établissements d'enseignement, etc. C'est seulement lorsque, par l'action de ces organismes, la mentalité de nos concitoyens aura cadré avec les dispositions des lois, que nous pourrons nous féliciter d'avoir remporté une victoire définitive sur la dot."* (1) Justement et fort heureusement, cette vision profonde des choses est également celle d'El Hadj Ahmadou Ahidjo, Président de la République Fédérale du Cameroun. Interrogé au mois de février 1968 sur la position de son Gouvernement sur les lancinants problèmes de la polygamie et de la compensation matrimoniale, le Président a indiqué que son Gouvernement avait été amené à limiter les abus du système de la compensation matrimoniale par la nouvelle loi relative au mariage. Et voici sa conclusion sur ce point : *"Nous ne nous sommes pas fait beaucoup d'illusions au moment où nous avons pris ces mesures législatives."*

(1) Déclaration à l'Assemblée législative du Cameroun Oriental, lors de l'adoption du projet de loi portant diverses dispositions relatives

Nous pensions que ces mesures rendraient service et, effectivement, à ma connaissance, ces mesures ont rendu service, mais nous avons toujours dit, et moi en particulier j'ai toujours dit, que, s'agissant d'une affaire comme celle-là, c'était une affaire d'éducation et qu'il est difficile, par une loi, de régler immédiatement et définitivement une telle affaire." (1) Les Responsables politiques du Cameroun ne sont donc pas dupes : ils savent pertinemment que l'actuelle loi portant sur le mariage ne peut pas suffire à résoudre les graves problèmes matrimoniaux actuels, et qu'elle doit être accompagnée par l'Education et l'Information du peuple, si l'on veut venir à bout de la compensation matrimoniale.

Or, jusqu'ici et à notre connaissance, une seule personnalité paraît avoir entrepris la mise en pratique de ces principes qui, encore une fois, sont fondés : il s'agit d'une autorité religieuse, Mgr Zoa, archevêque de Yaoundé. (2) En effet, dès la publication de la loi du 7 Juillet 1966 - qu'il trouve "pédagogiquement efficace" - il a été demandé au Ministre de l'Intérieur une personne ayant travaillé à son élaboration, afin qu'elle l'aide à en assurer la diffusion dans son diocèse. Ce que le Ministre lui accorda. Ainsi, accompagné d'un interprète autorisé, Mgr Zoa a-t-il parcouru les paroisses relevant de sa juridiction. Et à chaque paroisse, il a tenu une réunion groupant prêtres, religieux, religieuses, chrétiens laïcs, mais aussi des responsables administratifs et politiques, "parfois, le sous-préfet a accepté de venir", ajoute le pontife avec un sourire de satisfaction. Mgr Zoa nous a confié aussi qu'il venait de créer des centres de préparation au mariage, et qu'il avait fait diffuser la nouvelle loi au sein des mouvements de jeunes de son diocèse. A supposer que toutes les autorités religieuses du pays en fissent autant - ce qui n'est même pas le cas - il resterait encore beaucoup de gens non informés, non éduqués, pour la bonne raison qu'ils ne professent aucune religion. C'est donc à l'Etat qu'il appartient au premier chef de mettre sur pied un appareil d'éducation qui englobe tout le pays. Cette éducation peut et doit se faire à tous les niveaux de la réalité sociale camerounaise : le Parti politique; la presse et la radio; les écoles (cours d'instruction civique, par exemple); les

(1) Conférence de Presse du 17 février 1968. Document ronéotypé fourni par les services de presse de l'Ambassade du Cameroun à Paris, pp.17 et 18.

mouvements de jeunes à base ethnique des lycées et collèges, etc. etc. L'un des meilleurs moyens de remédier aux crises sociales inhérentes à nos sociétés africaines en transition, c'est de redonner vie et stabilité à la famille, *cellule de base de toute société*. Et ceci est un problème prioritaire, voire la priorité des priorités, car il y va de la survie même de notre peuple ! Le Gouvernement ayant rejeté la suppression autoritaire de la compensation matrimoniale, la nouvelle loi ne peut produire les effets escomptés que s'il existe en même temps un mouvement général de développement économique (qui libère le paysan et les couches sociales déshéritées), mais aussi d'Information et d'Education du peuple. *Mettre sur pied aujourd'hui même*, les organismes nécessaires à cet effet, voilà la seule voie de salut pour notre société en quête de son équilibre et de sa substance perdus. Puisse l'Autorité publique camerounaise entendre cet appel !

CHAPITRE IV - LE CEREMONIAL DU MARIAGE

Le montant de la compensation matrimoniale (*měvĕk*), établi le jour du *nsili aluk* (demande en mariage), n'est jamais complètement payé. Car, ce montant, qui se fixe au cours d'une véritable joute oratoire opposant les parents de la fille à ceux du garçon, est trop élevé pour être pris au sérieux. D'ailleurs, à supposer même qu'il arrivât à le payer entièrement, le gendre n'en serait pas quitte pour autant vis-à-vis de ses *bekiè bengòn* (beaux-parents) : quoi qu'il fasse, il est tenu de leur faire des cadeaux, toute sa vie. "*Nkoe nkiè ngòn wadzidzie*" (la botte de la belle-mère ne se remplit jamais), dit en effet le proverbe. On veut signifier par là que les désirs du *nkiè ngòn* (beau-parent) sont une sorte de tonneau des Danaïdes. Tout membre de ma belle-famille, quel qu'il soit, a droit à mon respect, à mon hospitalité, à des cadeaux plus ou moins importants; si mes beaux-parents ont des difficultés - d'ordre matériel ou moral - je leur dois assistance, sous peine de mettre en cause la vie même de mon ménage; si ma femme a été accoucher chez ses parents, je dois payer l'"*ebo dzie*" (1) lorsqu'elle relève de couches, mais je dois également donner d'autres petits cadeaux. Par exemple, il faut un don spécial pour que mes beaux-parents acceptent de prendre leur petit-fils sur les genoux : la tradition veut que je leur "*bĕde dzom a mebdh*" - que je leur pose quelque chose sur les genoux. Si ce présent était omis mais que leur affection les obligeât quand même à prendre bébé sur les genoux, ils en attraperaient des rhumatismes chroniques. Ainsi, le paiement du *měvĕk* ne se termine-t-il jamais, il dure toute la vie.

(1) Une accouchée se dit "*ndzidzie*". La *ndzidzie* garde le lit une semaine environ. Pendant ce temps, une femme âgée (sa mère, sa belle-mère, etc.) lui administre deux fois par jour des compresses d'eau chaude à base de décoctions d'écorces d'arbre. Lors des relevailles, on casse la marmite (*mvie*) qui contenait ces décoctions : c'est l'"*ebo mvie dzie*" (la casse de la marmite qui a servi pour les soins post-parturiaux),

Voilà pourquoi l'Ewondo ne s'évertue jamais à payer entièrement le taux de compensation matrimoniale fixé le jour des fiançailles. Après en avoir versé une certaine partie, le père du garçon, accompagné du "ntëbë zah" (intermédiaire), part pour l'*edzaë ngòn* (demande de la fille), encore appelé *ekode ngòn* (dégagement, délivrance de la fille)¹. Nous étudierons les choses dans l'ordre suivant : ce qui se passe chez les parents de la fille; ce qui se passe chez les parents du garçon; enfin, une cérémonie exceptionnelle qui permet le mariage entre deux personnes considérées comme proches.

I. Ce qui se passe chez les parents de la fille : l'"edzaë ngòn" (demande de la fille) et l'ekab ngòn (remise de la fille).

L'*edzaë ngòn* dure plusieurs jours, voire des semaines. Car, les pourparlers sont longs et difficiles, les beaux-parents tenant à se faire offrir, sur le champ, quelques derniers cadeaux qui, à vrai dire, n'étaient pas prévus. Ces exigences ultimes de la belle-famille donnent à l'*edzaë ngòn* le caractère d'un véritable siège : il est d'usage qu'au bout d'une semaine ou deux de pourparlers, on voit des jeunes gens retourner chercher des animaux et d'autres présents chez eux, sur l'ordre du *ntëbë zah* (intermédiaire) et du père du fiancé, qui eux, restent sur place, continuant ainsi à monter le siège. Or, toutes ces tractations "malsaines" se passent en l'absence du *Ndzo* (Chef de clan) de la tribu de la fille, qui ne se montrera que lors de l'*ekab ngòn* (remise de la fiancée).

Un beau jour donc, vers les trois heures de l'après-midi, le *Ndzo* arrive chez les parents de la fille, où des pourparlers continuent de battre leur plein. On le fait asseoir. Il prête l'oreille, comme distraitement, à différentes interventions. S'il lui plaît d'exiger quelques cadeaux supplémentaires, il en exprime alors le désir, très posément, au

(1) On sait que, dès que vous avez payé une fraction de compensation matrimoniale - si petite soit-elle - la femme vous appartient. Or, si elle continue à rester chez ses parents, c'est uniquement parce que vous n'avez pas encore assez payé. La femme se trouve ainsi, en quelque sorte, *mise en gage* chez ses propres parents, qui la détiennent en attendant que vous vous soyez acquitté de votre "dette". Voilà pourquoi, du côté du fiancé, on pense les choses en termes de "dégagement", tandis que le clan de la fille parle d'*ekab ngòn*, livraison, exil de la fille (*mekaban*=exil). Les deux parties sont donc d'accord

milieu d'un silence de mort. Ses volontés sont péremptoires et doivent être exécutées immédiatement : si les *bëyom ngòn* (beaux-fils) n'ont plus rien sur eux, ils empruntent à leurs connaissances les plus proches, et parfois, ils sont acculés à mettre en gage une fille de leur suite, en échange d'un vulgaire cabri ou de tout autre objet. Une fois ces dernières difficultés surmontées, commence alors le cérémonial du mariage proprement dit : l'*ekab ngòn* (1) (remise, abduction, exil de la fille). C'est un moment solennel et grave.

Le Ndzo se lève, majestueux, et interpelle le *ntëbë zah* (qu'on supposera être un *mankal*, fils de soeur, ce qui arrive souvent) : "A *mònm, wadzo a fò ya ?*" , mon cher enfant, que me demandes-tu exactement ? - *Madzo në mivë ma nana, akë me bag a mvus*", je voudrais que vous me donniez ma mère, qu'elle aille assurer mes arrières. Alors, le Ndzo appelle la fiancée, qui arrive, les larmes aux yeux, de la case de sa mère où elle s'est terrée depuis une journée au moins. Le Ndzo la prend par le bras et la fait asseoir à côté du *ntëbë zah* : "*nyoqa nyòlò, obala a nye mbeh*", Voilà donc ta mère, protège-la bien, dit-il. Si le *ntëbë zah* n'est pas un *mankal*, le Ndzo dit ordinairement : "*ngò dzam a nyi, enë a saah, tëgë ai nten*", voici donc ma fille; elle est immaculée, sans tache (= elle n'a pas de maladie grave; elle ne vole pas; elle a bon caractère; elle n'est pas volage). Aussitôt, des *ayënga* (cris de joie) retentissent parmi la suite du *ntëbë zah* (intermédiaire).

Suit alors l'*evä mëtè* (litt. crachement de la salive = bénédiction de la fille) (2), qui a généralement lieu "*abog tin mendie yavin*" (quand les pieds des poteaux noircissent, c'est-à-dire entre chien et loup.) La fiancée, torse nu, est debout dans la cour. Le Ndzo et d'autres pères (les plus puissants en matière occulte), mâchonnent du *ndon* (*amomum* maleguetta) et du *nkot fon* (maïs sec) et les crachotent sur la figure, les oreilles et la nuque de la fille, en lui souhaitant toutes sortes de bonnes choses : on dit qu'ils "*kamdo ngòn*" (affermissent, consolident la fille). Après quoi, le Ndzo lui pratique des scarifications dans le bas du dos et en dessous du nombril. Il remet ensuite à la fille un morceau de *ngòb ekòn* (3) (cœur de bananier) attaché des deux bouts à une longue

(1) De *Kab*, exiler, livrer à autrui.

(2) Pour bénir, pour pardonner, l'Ewondo crachote un peu de salive.

(3) On l'appelle aussi *mëm ekòn*.

corde de *bivuvui* (peau sèche de bananier) : la fiancée le revêt en bandoulière. Le Ndzo fait égorger un cabri, un bon cabri. Et, à l'aide d'un coupe-coupe, il en prend du sang et l'applique sur les seins, le bas-ventre, le bas du dos et derrière les genoux de la fiancée, en disant à trois reprises : *"hè fam ebu ! Ombâ fò hè fam ebu !* (neuf garçons ! Oui, tu enfanteras neuf garçons !). Il heurte deux à trois fois son front contre celui de la fille, ramasse la tête du cabri et la lui tend : la fille la lui arrache des mains ; il lui remet ensuite une ramée de *mian* (*costus lucasianus*) ou un petit palmier (*man tin alen*) : elle l'arrache également. Le Ndzo remet alors le bras droit de la fille à son mari qui l'empoigne avec joie, évidemment ! Il tend la main au jeune marié : celui-ci la serre vigoureusement, et retire brutalement son bras, comme s'il arrachait, lui aussi, quelque chose des mains du Ndzo. Et sur ce, le jeune couple se détourne du Ndzo, et, la main dans la main, s'enfuit à toutes jambes en direction du pays du garçon. *"Mot tè a bēbē a mvus"* (que personne ne regarde en arrière) ! se contente de lui crier l'assistance. Le Ndzo, dans une attitude hiératique, regarde fixement les jeunes mariés disparaître au tournant. Ainsi prend fin le cérémonial du mariage. Ainsi s'en va la jeune mariée, sans rien dire à personne, pas même à sa mère. Elle ne pourra se retourner qu'après avoir traversé un cours d'eau.

Que signifie donc tout ceci ? Et d'abord, pourquoi crache-t-on du *ndoh* (*amomum maleguetta*) et du *nkot fon* (maïs sec) mâchés sur la fille ? Le maïs, de par ses nombreux grains, symbolise la fécondité, la nombreuse descendance future de la jeune mariée. On souhaite ainsi à la fille d'avoir autant d'enfants qu'un épi de maïs a de grains. Et ce sont encore les enfants que symbolise le *ngdōb ekōn* (coeur de bananier) que la fille porte en bandoulière : chez les Ewondo, en effet, on porte les enfants sur le côté, à l'aide d'une corde attachée à l'épaule opposée. Quant au *ndoh* (*amomum maleguetta*), il signifie que tout n'est pas rose dans le mariage. Le mariage implique un esprit de lutte, de sacrifice, de souffrance. Le mariage est une chose grave qu'il ne faut point aborder à la légère, mais avec décision, résolument. Aussi, obligation est-elle faite à la jeune mariée de s'en aller à son nouveau domicile sans regarder en arrière, tout au moins tant qu'elle n'a pas traversé un cours d'eau.

Le choix du cours d'eau n'est d'ailleurs pas arbitraire : le cours d'eau constitue une limite absolue aux agissements noirs des sorciers, qui se trouvent du côté d'où l'on vient. On sait que, pour opérer, tout sorcier se transforme d'abord en esprit, il ne peut pratiquer son "métier" avec son corps de chair. Et cette transformation a lieu entre chien et loup. Or, une fois devenu esprit, le *mēm* (sorcier) ne peut agir que du côté du cours d'eau où il se trouve. S'il traverse celui-ci, il se rend absolument impuissant et devient ainsi une proie facile pour ses adversaires d'outre-rivière. Mais, dira-t-on, les sorciers ne peuvent-ils pas nuire au jeune couple avant qu'il ne traverse la rivière ? Justement non, car les jeunes mariés sont protégés de leurs attaques grâce à la ramée de *mian* (*costus lucasianus*) qu'on leur a remise. Pour employer un langage à la mode, disons que cette ramée de *mian* constitue pour eux un "parapluie" occulte, d'une efficacité absolue, contre les méfaits des sorciers. Aussi, le couple ne s'en débarrasse-t-il qu'à la traversée du cours d'eau, où il la jette.

Venons-en maintenant à l'objet le plus important de cette cérémonie : la *nlo kabat* (tête du cabri). La tête d'un animal, d'un homme, toute tête représente pour l'Ewondo la partie essentielle de l'être dont elle fait partie. Et tant qu'on n'a pas coupé la tête d'une bête féroce - un lion, une panthère, une vipère, par exemple - on ne la considère pas comme morte. Bien souvent, on observe ce comportement étrange qu'un homme mûr éprouve le besoin d'aller décapiter, avec un coupe-coupe bien tranchant, un serpent écrasé par une voiture - qui est donc bien mort ! - depuis deux ou trois jours ! Car pour lui, le siège de la vie, c'est la tête. Ainsi apparaît clairement la signification de la tête de cabri qu'on remet à la fille. Les parents de celle-ci ne lui donnent pas - comme sous d'autres cieux - des biens matériels, mais uniquement la *possibilité de créer et de donner la vie*. Ses parents la font *nlo bot* (litt., tête des hommes, c'est-à-dire chef de lignée). En remettant la tête de cabri à la jeune mariée, sa fille, le Ndzo pose donc un acte grave : il consacre une fission du clan. Désormais, la jeune mariée a pouvoir de fonder sa propre lignée qui, plus tard, deviendra un lignage, un clan, une tribu, de même importance que son patriclan. Alors qu'elle ne figure jamais sur l'arbre généalogique patriclanique,

la femme mariée, pour peu qu'elle soit féconde, peut donner naissance à un clan qui porte, non pas le nom de son mari, mais bien le sien propre (1). C'est ainsi qu'on distingue chez les Ewondo des clans ou tribus comme : les Mvog-Basogo, Mvog-Betsi, Mvog-Owo-Tsogo, Mvog-Ada, où Basogo, Betsi, Tsogo et Ada sont des noms de femme et renvoient donc à l'ancêtre femmes qui se trouve à l'origine du groupe de parenté en question. Et ces clans d'origine féminine ne le cèdent en rien à ceux plus nombreux, dont l'ancêtre primordial est un homme et avec lesquels ils voient. Donner la tête de cabri à la jeune mariée revient donc à l'affranchir, à lui reconnaître le droit de fonder son propre clan.

II. Ce qui se passe chez les parents du garçon : l'*elëdë ngòn* (visite d'installation de la fille) et l'*esò mbòm* (2) (accueil de la jeune mariée)

Une fois l'*ekab ngòn* (remise de la fille) terminé et le jeune couple parti, quelques membres de la belle-famille se mettent en route à leur tour : ils accompagnent leur fille à sa nouvelle demeure - ils vont à l'*elëdë ngòn* (litt., accompagnement de la fille = visite d'installation de la fille). Tout le monde peut aller à l'*elëdë ngòn* : des beaux-pères et des belles-mères; des belles-soeurs et des beaux-frères, sauf une seule personne : le propre père de la fille. Par ce geste, le père de la fille entend donner à ses frères la possibilité d'exercer leur droit de pères en toute quiétude; car, ils ont le droit de "*dian ai ngòn dzaban*" (manger par leur fille = ils ont droit, en tant que pères, à certains avantages matériels). Mais, c'est surtout pour marquer ceci, que la fille a été détachée de la famille dont il est le seul vrai chef, que le père s'abstient d'aller à l'*elëdë ngòn*. Un peu comme un arbre ne saurait suivre - sans se détruire - une branche dont on l'a privé. Le geste du père est un geste de magnanimité, un geste qui montre qu'il ne regrette pas le départ de sa fille, et que la famille continue d'exister après cette abduction. L'attitude du père symbolise l'immuabilité du patriclan (de la fille). Car, sauf en cas de guerre, ou de tout autre désastre climatique, l'*efun dzal* (village désert, où il n'y a aucune présence humaine) est plutôt considéré comme un abandon, une défaite, un anéantissement.

(1) Il faut cependant préciser qu'une telle révolution n'est possible que dans le cadre d'un ménage de polygame prolifique, où les enfants se définissent par leurs mères.

(2) Le mot *mbòm* désigne tantôt la "brû" tantôt la "jeune mariée".

A l'*elädë ngòn*, les *bëkië bengòn* (beaux-parents) emmènent différentes choses pour l'établissement de leur fille : des *kabat* (chèvres, moutons), *kub* (poules et coqs), *bibak* (houes), *minkoe* (hottes), *biat* (corbeilles) et du *mvòh* (semences), c'est-à-dire *owondo* (arachides), *ngòn* (cucumerops edulis), *mèbòg* (potiron), etc. Comme ils partent tard, les *bëkië bengòn*, tout comme les jeunes mariés et leur suite, passent généralement la nuit en chemin. Ils peuvent d'ailleurs la passer dans le même village que leurs beaux-fils, mais alors dans des cases différentes : par respect pour eux, nul ne peut communiquer sans raison valable avec ses beaux-parents ! Le lendemain, c'est l'arrivée au village du garçon.

Le jeune marié et sa belle précèdent fièrement le gros de la "troupe" de quelques kilomètres. Dès qu'ils mettent pied sur le territoire du clan du mari, des *ayënga* (cris de joie) éclatent à l'unisson et se propagent de proche en proche jusqu'à l'autre bout du clan. De nombreux curieux se mettent aux portes, voire sur le bord du chemin. Plus d'un vient embrasser rageusement la jeune mariée (et ici, on "embrasse" vraiment !). Ainsi commence l'*esò mbòm* (accueil de la jeune mariée), qui se poursuit chez les parents du garçon par des danses qui se continuent tard dans la nuit. A ces danses peuvent participer les beaux-parents, mais ceux-ci dansent sur une piste séparée, bien à eux. Ce même comportement d'évitance se retrouve au niveau des couchés : les beaux-parents occupent une case à part. Si on y leur sert des plats cuisinés, on leur apporte surtout des vivres crus, du bois de chauffage, de l'eau, des épices et condiments... afin de leur permettre de préparer leurs repas à leur goût. Les beaux-parents resteront ainsi deux nuits (1) chez leurs beaux-fils. La première nuit, ils dansent, on vient de le voir. La deuxième, ils donnent les derniers conseils à leur fille. Et le lendemain de leur arrivée, ils repartent chez eux, les bras chargés de présents. Cependant, la propre mère de la jeune mariée et une co-épouse (*mvan*) peuvent rester pour une durée d'une ou deux journées encore, de manière à assurer en quelque sorte un sevrage graduel de la jeune femme.

Mais, l'*esò mbòm* (accueil de la jeune mariée) ne s'arrête pas là : l'*eyen mbòm* (visite de la jeune mariée) s'étend sur plusieurs jours, voire des semaines. Toute personne qui se présente interpelle la bru

(1) Chez les Ewondo, on compte par nuits.

d'une distance de cinquante mètres environ : "A man mbòm, zaak toban ai ma !" (ma petite bru, viens à ma rencontre !), dit-elle. La jeune mariée sort aussitôt de la case de sa belle-mère et se dirige vers le visiteur, qui, très attentivement, étudie sa démarche, son regard, sa façon de sourire. Des cris de joie éclatent. "Vaak me toe, a man mbòm !" (donne-moi ta poitrine, ma petite bru = embrasse-moi), insiste le fameux visiteur. La jeune mariée s'exécute, bien sûr... Mais la chose la plus importante qui ait lieu les jours qui suivent l'arrivée de la jeune mariée, c'est la *mfombo* (consultation médicale) que les femmes âgées du clan donnent traditionnellement à leur bru. Deux ou trois jours après l'*elëdë ngòn*, elles l'emmènent au marigot, soit-disant pour un bain. La jeune femme se dévêt de ses habits. On la fait marcher nue, on examine son corps de près pour voir si elle n'a pas de maladie grave (surtout des plaques de lèpre); on accorde une très grande attention à ses mamelons : s'ils sont largement cerclés de noir, c'est que la jeune femme est féconde - le contraire étant évidemment inquiétant. Après quoi, on la couche sur le dos en vue d'un examen approfondi des parties génitales. Cet examen du sexe se fait pour plusieurs raisons. On veut voir si elle a déjà été déflorée (1) (ceci est d'autant plus important que la plupart des filles sont mariées jeunes). On veut voir si elle a une maladie vénérienne. On veut voir si elle est *nlat* (imperforée) ou, ce qui revient d'ailleurs au même, si "*abëlë ki zen miringa*" (si elle n'a pas la voie de femme). On veut voir si elle a l'*akiaè* ou l'*evu*, principe de sorcellerie. Cet examen est dirigé par une femme âgée, réputée pour ses soins et autant que possible experte en matière occulte.

Pendant une année ou deux, l'observation de la jeune mariée se continue sous des angles différents. Il s'agit de savoir si elle est scignée; si "*ayën bot boe*" (si elle reconnaît les siens = si elle est accueillante avec eux); si "*ayen mis mebot anë melòh menkoe*" (si elle prend les yeux des gens pour des jours d'une hotte = si elle manque de retenue, de discrétion en public) - on dit alors qu'elle est *olëgès* (2).

(1) Pour cela deux méthodes. 1) On introduit l'index dans le vagin de la fille; 2) tout en lui maintenant les jambes en l'air et écartées, on lui verse de l'eau dans le vagin : si cette eau pénètre difficilement, c'est que la fille est vierge, ou tout au moins "*abëki tari nlân bab*" (elle n'a pas encore commencé à faire les quatre cents coups).

(2) Le contraire est *bidzah*.

Enfin, il existe un autre test, celui relatif à la capacité de travail de la bru. Lors de la saison des cultures, les frères de son mari débroussaillent pour elle un immense champ, dit "*afub mbòm*" (champ de la nouvelle mariée), où elle doit faire ses preuves. Si sa famille est proche, la jeune femme fait venir des soeurs pour l'aider à cultiver son champ. La femme n'est vraiment considérée comme "*mininga nam*" (femme du pays) que lorsqu'elle a derrière elle deux ou trois "*bindi*" (champs nouvellement récoltés), soit au bout d'une année et demie environ, les récoltes ayant lieu deux fois par an - en juin-juillet et en novembre-décembre. C'est dire que la période d'observation de la bru est longue.

Mais, revenons à l'*esò mbòm* (accueil de la jeune mariée), où il nous reste une cérémonie importante à voir. Après le retour de la belle-famille dans son pays, et après la consultation médicale évoquée plus haut, la belle-mère idoine convoque à nouveau ses *bamvan* (co-épouses) pour une nouvelle soirée dansante, appelée "*abog mbòm*" (la danse de la jeune mariée) ou *edzàmèlè mbòm* (le fait de faire danser la jeune mariée). Il s'agit cette fois d'une "danse-leçon-de-choses" - au cours de laquelle on instruit la jeune femme de plusieurs choses. La jeune mariée est debout à côté d'un monceau d'objets, dont des ustensiles de cuisine, des hottes, un *ewoag mèn* (bretelle destinée au port des bébés), des instruments aratoires, etc. Chaque danseuse s'arrête devant ces objets, les prend un à un et, par des gestes appropriés, l'instruit de leur usage. La danse se termine par des conseils généraux relatifs à la vie de ménage. Ces conseils se donnent au moyen de chansons, dont les deux suivantes :

1) Owogo na aluk (qui dit mariage...)

"Owogo na aluk :	Qui dit mariage,
"Otoho nyò nam a enòh ;	Dit promptitude à suivre son mari au lit;
"Owogo na aluk :	Qui dit mariage,
"Oyàmèh yam bidi;	Dit maîtrise de l'art culinaire;
Owogo na aluk :	Qui dit mariage,
Oyàmèh bi ebag;	Dit habileté à manier la houe;
Owogo na aluk :	Qui dit mariage,
Ozamongo etòha bòn.	Dit courage à élever les enfants.
etc., etc.	

2) Nga mēlāba mbām (le matamore de jeune mariée).

<i>'Tē lāba ye nnam,</i>	Au lieu de braver l'art culinaire,
<i>Akē lāba ye nnam :</i>	tu t'évertues à braver ton mari :
<i>Ye nyē nnam e nye osō lāba ye nye ?</i>	Es-tu donc là pour braver ton mari ?
<i>Te lāba ye fañ,</i>	Et plutôt que la décence,
<i>Akē lāba ye mkpala :</i>	C'est l'insolence que tu cultives :
<i>Ye mkpala engō osō lāba ye wō ?</i>	Es-tu donc là pour cultiver l'insolence ?
<i>Te lāba ye mēwog,</i>	Au lieu de te former à l'obéissance,
<i>Akē lāba ye mēd :</i>	tu t'exerces à la désobéissance :
<i>Ye mēd e mō osō lāba ye mō ?</i>	Es-tu donc là pour désobéir ?
<i>Te lāba ye akab,</i>	Au lieu d'exceller en générosité,
<i>Akē lāba ye akoe :</i>	tu t'attaches à briller par l'avarice :
<i>Ye akoe e ndō osō lāba ye dō ?</i>	Es-tu donc là pour être avare ?
<i>Te lāba ye ediñ ,</i>	Au lieu de t'entraîner à l'amour,
<i>Akē lāba ye ziñ :</i>	Tu te laisses aller à la haine :
<i>Ye ziñ e ndzō osō lāba ye dzō ?</i>	Es-tu donc là pour travailler à la haine ?
<i>Te lāba ye bēbēla,</i>	Au lieu de dire la vérité,
<i>Akē lāba ye minnal :</i>	Tu t'acharnes à mentir :
<i>Ye minnal e mia osō lāba ye mia ?</i>	Es-tu donc là pour mentir ?
<i>Te lāba ye bisie bi nda,</i>	Au lieu de vaquer aux travaux ménagers,
<i>Akē lāba ye bimō :</i>	Tu t'adomes aux sorties :
<i>Ye bimō mbia osō lāba ye bia ?</i>	Es-tu donc là pour les sorties ?
<i>Te lāba ye esie,</i>	Au lieu de travailler,
<i>Akē lāba ye wub :</i>	Tu ne fais que voler :
<i>Ye wub e ngō osō lāba ye wō ?</i>	Es-tu donc là pour voler ?
<i>Etc., etc.</i>	

Telles sont, chez les parents du garçon, les principales manifestations qui accompagnent le mariage. Dans quelques coins de campagne, les choses se passent encore ainsi, sauf pour ce qui est de l'*elē-dē ngōn* (visite d'installation de la fille). De nos jours, en effet, l'*elē-dē ngōn* est devenu - sur toute l'étendue du pays ewondo - une cérémonie qui confine au potlatch. Il a lieu, non plus après la remise de la mariée, mais après le mariage civil ou religieux, suivant qu'on est païen ou chrétien. Nous suivrons de près les évolutions intervenues.

On constate d'abord que l'*elëdë ngòn* n'est plus l'apanage de quelques personnes seulement : tout le monde peut y participer, y compris le propre père de la fille. Et l'on y emmène tellement de présents que l'*elëdë ngòn* a pratiquement changé de nom pour devenir l'*angada*. Le mot date de quelques années seulement, au dire des personnes âgées d'une cinquantaine d'années et plus. Il y a quelques décennies de cela, le pays ewondo était envahi par un véritable *nuage de sauterelles* (qu'on a appelé *angada*), qui s'abattirent sur les récoltes et les dévastèrent en un rien de temps. En donnant à l'*elëdë ngòn* le nom d'*angada*, on veut donc souligner le caractère de *visite d'apparat* qui lui est inhérent désormais; on veut mettre en relief son côté agonistique. Les belles-mères arrivent avec pompe. A quelques kilomètres de leurs beaux-fils, elles descendent du véhicule qui les transporte, se chargent de leurs nombreux bagages - hottes pleines de présents sur le dos, paniers sur la tête, cabris tenus en laisse, etc. - entament une marche et, en rangs serrés, elles avancent au pas. Elles chantent très fort, de manière à attirer le plus de curieux possible. L'une de leurs chansons de marche est celle-ci :

A) *Malod ee: zan ee,*
Mamen malod ee !
Ref. Bininga meyòh,
H'a falag,
Mayi lod !
Bininga meyòh,
H'a falag !

Me voilà qui passe: accourez me voir !
Oui, c'est moi-même qui passe !
Femmes d'étrangers,
Retirez-vous derrière les cases,
Que je passe !
Femmes d'étrangers,
Retirez-vous derrière les cases !

Arrivées à une cinquantaine de mètres du village de leur beaux-fils, les belles-mères s'arrêtent, déposent leurs bagages par terre, attachent une corde au travers de la route (1), entre le village et elles, et se mettent à danser en cercle avec frénésie, en attendant qu'on aille dégager le jeune couple qu'elles tiennent prisonnier. Et tant qu'elles ne sont pas satisfaites (2), elles continuent de danser des rengaines extrêmement désobligeantes à l'adresse des *beyon bengòn* (beaux-fils).

(1) Parfois, au lieu d'une corde, c'est la propre mère de la fille qu'on met à plat ventre en travers de la route : elle doit faire le mort jusqu'à ce qu'on aille la "bodo a si" (relever de terre = dédommager).

(2) Elles exigent de nos jours une somme de dix mille francs CFA (200 NF).

Qu'il vente, qu'il pleuve ou qu'il fasse une chaleur torride, peu leur importe. Chaque chanson est répétée plusieurs fois de suite et à un rythme de plus en plus accéléré, de manière à mieux énerver les beaux-fils ! Nous passerons en revue quelques-unes de ces chansons.

A)

A nnam ngòn,

Zaak yen

Abum nkiè ngòn

Aně angěđě !

Nnam ngòn,

Zaak yen

Abum nkiè ngòn

Aně angěđě !

Ye tęgě ai nson nyak ?!

Zaak yen

Abum nkiè ngòn

Aně angěđě !

Ye tęgě ai tđ tok kpěm ?!

Zaak yen

Abum nkiè ngòn

Aně angěđě !

O beau-fils,

Viens voir

A quel point le ventre de ta belle-mère

S'est comprimé (de faim) !

Cher beau-fils,

Viens voir

A quel point le ventre de ta belle-mère

s'est comprimé !

N'aurais-tu pas un petit morceau de boeuf ?

Ah ! viens voir

A quel point le ventre de ta belle-mère

S'est comprimé !

N'aurais-tu pas une simple cuillerée de

Oh ! viens voir

Kpěm (1)

A quel point le ventre de ta belle-mère

S'est comprimé !

B) Angeed,

Angeed esuma !

Angeed !...

Oh mon Dieu ! comprimé,

Aussi comprimé qu'un ventre de singe !

Mon Dieu, comme mon ventre s'est comprimé !

La belle-mère qui danse cette rengaine - qui, rappelons-le, est répétée plusieurs fois de suite - se déplace sur la pointe des pieds, s'évertuant à rentrer totalement son ventre !

Après quelque temps, l'un des pères du garçon (généralement un homme éloquent), va à la rencontre des belles-mères, avec une certaine somme. *"De grâce, chères belles-mères, veuillez rentrer dans l'esam (2); il se fait tard et vous risquez d'attraper froid à rester ainsi dehors !"* Et il remet l'argent. Quelques belles-mères s'en emparent et se prennent

(1) Purée de feuilles de manioc.

(2) Grand hangar de palmes spécialement construit dans la cour pour les

à le compter, avec dédain, en prenant bien soin de détacher nettement chaque billet. S'il y a des pièces, elles les jettent rageusement par terre en indiquant qu'elles ne sont pas des chiens pour arborer des grelots de chasse ! Et si la somme n'est pas suffisante, elles le font comprendre à l'émissaire des beaux-fils en reprenant tout bonnement la danse par la rengaine suivante :

C)

Ebe eyoo,

Le trou est béant,

Ebe engëlë eyoo :

Le trou est encore béant :

Zaak di b ebe !

Viens donc le combler !

Ebe eyoo,

Le trou est béant,

Ebe engëlë eyoo !

Oui, le trou est toujours béant !...

Et si le malheureux gendre - qu'elles détiennent comme gage avec sa femme! - manifeste des signes d'impatience ou de fatigue, les belles-mères se mettent à le narguer en ces termes :

D) *Mesuñ meyänë,*

La grille est fermée,

Mesuñ meyänë ya

La grille est bien fermée

A mbè ongola !

A l'entrée de l'enclos !

Alpim !

Et hermétiquement fermée !

Mesuñ meyänë,

La grille est fermée,

Mesuñ meyänë ya

La grille est bien fermée

A mbè ongola !

A l'entrée de l'enclos !

Elles veulent dire par là que les jeunes mariés sont bel et bien faits prisonniers ! Elles chanteront ainsi toutes sortes de rengaines de provocation jusqu'à ce qu'elles obtiennent gain de cause. Elles coupent alors en deux la corde qu'elles ont attachée en travers de la route, et tout le monde gagne le village au son des balafons ou d'une *mëzik* (fanfare).

Vers huit heures du soir, le chef de la délégation des *bemanki* (beaux-parents), se lève et demande la parole. Et l'on s'empresse de faire taire l'assistance. Que va-t-il donc se passer ? La belle-famille va maintenant faire le décompte - publiquement - des nombreux présents qu'elle a apportés en vue de l'installation de sa fille. On ne saurait donner ici

le détail exact de ces cadeaux, qui peuvent être extrêmement nombreux et variés. On retiendra seulement que *parmi* ceux-ci, on relève généralement les objets ci-après :

- 1) Des *bisoa* (assiettes), dont les *bisoa bibudëga* (assiettes à couvercle) et des *bisoa minlò* (assiettes "à mouches", c'est-à-dire sans couvercle - assiettes, donc, où les mouches peuvent rentrer et sortir à leur guise !). Il va sans dire que des beaux-parents qui se respectent évitent d'apporter un trop grand nombre de ces assiettes "à mouches" - c'est peu flatteur !
- 2) Des *minkoe* (hottes) et *biat* (corbeilles);
- 3) De la volaille;
- 4) Des hottes d'arachides, de *ngòn* (cucumerops edulis), etc.;
- 5) Un rouleau d'étoffe d'une longueur considérable, qu'un gaillard jette par terre avec force - geste qui tend à montrer l'opulence de la belle-famille. Ce rouleau d'étoffe a d'ailleurs une signification précise : lors des querelles, le mari pose souvent à sa femme cette question humiliante : "*ye orgatam te sò tò ai afëb angenga a dzañ doe ?*" (Avais-tu apporté, de chez tes parents, même un simple bout d'étoffe ?), ce qui signifie : "*tu n'as aucun titre à faire la loi chez un homme qui t'entretient*", *toi qui n'as rien apporté de chez tes parents, qui puisse contribuer à la vie du ménage*" !
- 6) Une aiguille, pour les mêmes raisons que sous 5. Car, on entend certaines gens dire à leur femme : "*va-t-en de chez moi, pauvrete qui n'as pas même apporté une aiguille de chez tes parents !*" Pour prévenir ce genre d'affronts, les belles-mères jouent donc les innocentes et apportent par avance... une aiguille ! On voit qu'elles ne manquent pas d'humour. Etc., etc...

Après leur décompte public, les hôtes ramassent tous les présents. Et bien que leurs nombre et nature n'aient été domés qu'oralement, les beaux-fils se gardent bien d'en faire une vérification publique : ce serait, on s'en doute, manquer de confiance et de respect à la belle-famille ! Suit alors le repas des beaux-parents. Ici, les comportements d'évitance atteignent à leur paroxysme. La belle-famille occupe un côté

entier de l'*esam*, (hangar de palme), exclusivement. Toute familiarité avec elle est prohibée, tout contact -physique ou verbal - réduit au strict minimum, sinon inexistant : on dépose par terre tous les plats et couverts qui lui sont destinés, et c'est à elle-même qu'il appartient de désigner quelqu'un (et l'un des siens) pour le service. Après s'être copieusement régalés, les beaux-parents se mettent alors à danser, sur une piste à part, évidemment. Le lendemain matin, ils regagnent leur pays. Seuls les propres parents de la fille mettent un à deux jours supplémentaires.

Voilà où en sont les choses à l'heure actuelle. Il y a donc une volonté évidente, chez les beaux-parents, de tirer le plus de profit possible du mariage de leur fille. Cependant, il y a aussi - et l'on a souvent tendance à l'oublier ! - une évolution de l'*elëdë ngôn* qui, en tant qu'*angada* (visite d'apparat) se rapproche de la dot occidentale, et tient donc compte des intérêts du jeune ménage.

III. Le mariage entre proches parents : l'*ewoe avuman*

Tout traitement contre les conséquences - fâcheuses ! - qu'entraînent les relations sexuelles entre personnes considérées comme proches (1) peut être désigné sous le nom générique de *ndziba* (2). Selon certains, le mot viendrait de "dzib", voler, et "lëba", mariage, et signifierait donc "vol du mariage". Hypothèse qui paraît se défendre, toute liaison incestueuse constituant en effet une sorte de vol de l'état conjugal auquel - en tant que parents - les deux partenaires n'ont pas droit.

Les conséquences du *ndziba* varient avec le degré de parenté qui lie les deux partenaires. Généralement, cependant, on observe les effets suivants. Chez la femme : une gale fine et serrée autour des seins, derrière les genoux, entre les cuisses, et surtout à la naissance de celles-ci; la stérilité. Chez les enfants issus de relations incestueuses : à la naissance, de légères écorchures au niveau de l'aîne; une gale fine et serrée aux mêmes endroits que tout à l'heure; mort souvent subite en pleine adolescence. Chez l'homme, un petit peu de gale, mais cette

(1) Il s'agit de vagues cousins au 4e ou 5e degré, et surtout de membres d'un même clan ou d'une même tribu, les relations sexuelles entre cousins germains étant proprement impensables.

(2) Ce mot désigne tout à la fois : l'inceste, ses conséquences et la

éventualité est plutôt rare. Au niveau du couple : les époux, comme disent les Ewondo, sont "*fon ban nduan*" (maïs et feu) (1), c'est-à-dire qu'ils vivent comme chien et chat; car *meki metoban ya* (les deux sangs s'entrechoquent = il y a incompatibilité de sang).

Il existe deux sortes de traitement *ndziba*. La première a lieu lorsqu'on a constaté l'existence des symptômes évoqués à l'instant, à l'exception de la mésentente permanente entre les époux, de la stérilité et de la mort des enfants. Deux cas sont alors possibles : ou bien l'un des conjoints seulement a eu des liaisons illicites; ou bien les deux - qui ne sont liés par aucune relation de parenté - ont eu chacun des relations incestueuses. Mais, dans un cas comme dans l'autre, le traitement *ndziba* est le même, lequel traitement ne sera pas examiné ici, puisqu'il ne concerne pas notre sujet en tant que tel.

Le second type de *ndziba* se justifie lorsque deux personnes considérées comme proches sont convaincues de relations incestueuses, ou bien - ce qui revient à peu près au même - lorsque l'on découvre des liens de parenté entre deux personnes vivant maritalement depuis longtemps. On administre alors un traitement *ndziba* spécial dit *ekòdò ntamba* (piétinement du mouton). S'il est encore temps, l'*ekòdò ntamba* débouche sur l'effacement de la souillure et de ses conséquences, ainsi que sur la séparation obligatoire et immédiate des deux personnes en cause. En revanche, s'il est trop tard, c'est-à-dire s'il y a déjà eu des enfants, ou bien si l'existence de liens de parenté n'est établie qu'au bout d'une longue vie commune et connue de tous, l'*ekòdò ntamba* devient alors la consécration officielle de cette union libre, et par voie de conséquence, la dissolution des liens de parenté qui unissaient jusque-là les deux partenaires. Aussi, le *ndziba* s'appelle-t-il dans ce dernier cas : *l'Ewoe avuman* (mise à mort de la parenté), objet essentiel de ce paragraphe.

La "mise à mort de la parenté" est un rite extrêmement important qui rassemble beaucoup de personnes - hommes et femmes de différents clans et tribus. Car, tous ceux qui se sentent coupables de quelque liaison illicite en profitent pour se faire soigner à peu de frais

(1) L'Ewondo est un gros mangeur de maïs grillés sur la braise. Or, dès qu'on met un épi de maïs sur le feu, ses grains éclatent presque aussitôt, émettant une détonation assez considérable.

et à l'abri des sourires en coin, puisque toute l'assistance sait qu'ils le font par acquit de conscience. La mise à mort de la parenté nécessite l'usage de plusieurs objets dont voici les principaux :

a) Un *nloè* (injection nasale contenue dans un cornet de feuilles vertes), composé des éléments ci-après :

- 1) *Ayan yob*, sorte de liliacée qui pousse au haut des arbres (son nom signifie littéralement "liliacée du haut").
- 2) *Abamendzan*, herbe;
- 3) *Sòdò elòg*, herbe;
- 4) *Asəb fiè*, sorte d'*ocimum viride*;
- 5) *Dibi elòg*, herbe;
- 6) Raclures d'*angòngò*, antracaryon *klaneanum*;
- 7) *Mbinda nkok*, sorte de came à sucre à écorce violette, dont le jus sert à la préparation de l'injection;
- 8) *Ndoh* (*anomum maleguetta*);
- 9) *Nku bëti*, sel des Bëti;

b) Raclures d'*asie* (*entandrophragma utile*) mêlées de cola;

c) *Mènge* (genre d'euphorbiacée);

d) Raclures d'*asam* (*macapa standtii*);

e) Feuille d'*odzoe bëti*, genre de bananier;

f) *Ntamba kabat* un mouton;

g) *Mfalada mbikòl* (liane didyme).

La cérémonie se déroule de la façon suivante. Les partenaires, vêtus d'un cache-sexe, sont assis au milieu du chemin, sur une feuille d'*odzoe bëti* (genre de bananier), et se font face, les jambes écartées. Le *Ngëngan* (guérisseur) leur donne à défaire un morceau de liane didyme (*mfalada mbikòl*), qu'ils prennent chacun par un bout. Après l'avoir défait en silence, ils en maintiennent les deux portions en croix et, tout en les frottant l'une contre l'autre, ils énoncent, sur un ton recto tono et avec humilité, toutes les fautes qu'ils avaient commises, y compris celles qui n'ont aucun lien avec l'inceste. Ils se confessent à qui mieux mieux, sans cependant se gêner l'un l'autre :

'Ma fò mengabò dđ. Oui, c'est bien moi qui ai fait cela.
'Mengabò bimvoga; J'ai volé du gibier pris au piège d'autrui;
'Mengadzo ai evuvuman dzan; J'ai fait des avances à un(e) parent(e);
'Mengatdbò ai evuvuman dzan; J'ai couché avec un(e) parent(e);
'Ma fò mengabò dđ. Oui, c'est bien moi qui ai fait cela.
" Etc., etc.

Cette confession publique finie, ils remettent les deux morceaux de liane au Ngěngah (guérisseur). Celui-ci leur donne à manger un mélange de raclures d'*asie* (entandrophragma utile) et de cola. Il les douche ensuite avec un liquide lustral à base de *měnge* (herbe) et d'eau. Ce faisant, il prononce les paroles d'absolution habituelles : "Nsēm maañ ! (péché effacé).- Maañ ! (oui, effacé), reprend l'assistance.- Nsēm fiii ! (péché disparu).- fiii ! (et bien disparu)". Le Ngěngah (guérisseur) leur enduit le corps des raclures très fines d'*asam* (macapa standtli), et, leur tendant la main, il les relève de terre. Il prend des deux mains la feuille de bananier sur laquelle ils étaient assis et la partage, suivant la nervure, en deux parties égales (1). Et, de chaque côté de la route, il dispose une moitié de feuille de bananier et une moitié de liane, celle-ci étant sur celle-là. Il administre ensuite une injection dans les fosses nasales des malheureux partenaires. Tous ceux qui veulent se faire soigner s'avancent en rang, offrent un cadeau, et reçoivent le *nloè* (injection). Le Ngěngah administre également cette injection au mouton, dont un grand gaillard maintient en permanence le museau fermé. En aucun cas, ce mouton ne doit pousser un cri.

Survient alors l'*ewoe awman* (mise à mort de la parenté) proprement dite. Le mouton, le museau toujours maintenu fermé, les pattes attachées deux par deux, est étendu par terre, sur le flanc. Les deux partenaires doivent s'employer à le tuer, rien qu'en le piétinant : d'où le nom de piétinement du mouton (*ekddò ntamba*), sous lequel on désigne également la mise à mort de la parenté. Voici comment on procède. Les deux coupables, ainsi que tous ceux qui le désirent parmi les membres de l'assistance, se présentent à la queue leu leu. Chacun saute à pieds joints

(1). La feuille de bananier est l'une des rares feuilles qui se prête à une bipartition parfaite et sans équivoque. L'Ewondo en a fait l'idéal de la justice : un partage juste est dit : "makh nloñ oba" (un partage à

sur la bête, s'immobilise quelques secondes dessus, redescend du côté opposé et retourne prendre rang pour un nouveau départ. Chaque personne doit répéter ce geste neuf fois (1). Après la mort de la bête, on l'équarrit. Mais le partage d'une telle viande n'obéit pas aux règles habituelles de partage ; tous les lignages, clans ou tribus présents, ont droit à une part de viande, tandis que la tête revient de plein droit aux deux partenaires en cause. Aussi les appelle-t-on parfois : "*eba bengadi nlo ntamba*" (ceux qui ont mangé la tête du mouton). Mais ceci relève plutôt d'une plaisanterie de mauvais goût, sinon de la méchanceté.

Ainsi se termine l'*ekodd ntamba* (piétinement du mouton). Si les deux amants doivent être séparés, ils le sont définitivement dès la fin du rite, sinon ils sont confirmés dans leur amour, publiquement ; obligation leur est d'ailleurs faite d'avoir des relations sexuelles la nuit même qui suit la mise à mort de la parenté. Il y a lieu de conclure que celle-ci a bel et bien été enterrée, n'est-ce pas ?

Les enseignements à tirer d'un tel rite paraissent évidents et s'imposent, pour ainsi dire, d'eux-mêmes. On se contentera donc de les synthétiser. Tout d'abord, certains éléments utilisés par le *Ngëngah* (guérisseur) importent par leur vertu curative ou par leur valeur de symbole. Ainsi des raclures d'*asie* (entandrophragma utile) que le *Ngëngah* donne à manger aux pénitents. On utilise généralement les écorces d'*asie* dans tout traitement contre la tuberculose : on s'en souvient sans doute, nous avons vu plus haut que celle-ci relevait du *tsoo* - souillure contractée du fait de verser le sang d'un proche parent, d'enjambrer ce sang, ou du fait de relations incestueuses, qui sont considérées comme un "mélange de sangs" illicite. D'autre part, le *Ngëngah* donne une douche à base de *mënge* (herbe) aux partenaires. Le *mënge* est une espèce d'herbe, haute de taille, mais extrêmement fragile ; n'importe quelle personne peut facilement, avec ses mains, la réduire en morceaux. La douche à base de *mënge* constitue en quelque sorte un vaccin : elle sert à prévenir la mort par trop précoce qui frappe ordinairement les

(1) La mise à mort de la parenté comporte des variantes. A certains endroits, les malheureux partenaires s'assoient, nus, sur le mouton et l'étouffent avec leur derrière : ils se soulèvent et se rasseyent brutalement sur la bête. A d'autres, le rite consiste à étouffer

enfants issus de relations incestueuses. Ces enfants, comme disent les Ewondo, "se cassent trop verts" (Batsigi bikè), ce qui évoque sans nul doute la fragilité du *mènge*. Signalons enfin que les raclures d'*asan* (macapa standti) dont on recouvre le corps des partenaires sont destinées à les *fortifier*, l'*asan* étant un arbre qui a beaucoup de racines et qu'aucun orage ne peut déraciner.

Après avoir mis en lumière la signification des éléments constitutifs du traitement *ndziba*, tentons maintenant quelque interprétation de certains actes qui accompagnent la cérémonie. La première chose qui retient l'attention, c'est la détermination d'empêcher le mouton de pousser un cri. Le cri est considéré comme un mode de protestation; or, le mouton étant tenu pour bouc-émissaire, on lui demande de subir son fardeau en silence. S'il arrivait à crier, ce serait une façon de refuser de rendre le service que la société lui demande. Voilà pourquoi on fait tout pour éviter jusqu'au moindre soupir du mouton.

Le second problème qui mérite examen est celui de savoir pourquoi on sépare en deux parties et la liane et la feuille de bananier. Ce partage en deux des objets naturellement didymes symbolise la dissolution des liens de parenté qui unissaient les partenaires : on brise le groupe de parenté pour rendre le mariage possible. Et le fait de dégager la chaussée en disposant, de chaque côté du chemin, une moitié de chacun des objets divisés, revient à donner le feu vert aux deux amants, à leur ouvrir la voie qui mène à l'état de mariage. Or, permettre ainsi le mariage au détriment de la parenté est une décision trop grave et exceptionnelle pour être à la discrétion de n'importe quel groupe de personnes venues : une telle décision implique, pour être prise, une très grande participation. Aussi observe-t-on à l'occasion du rite *ndziba*, non seulement tous les membres du clan des intéressés, mais aussi tous ceux des clans et tribus avoisinants. Et c'est d'ailleurs pour assurer le maximum de publicité autour de la cérémonie que celle-ci se tient sur la chaussée, c'est-à-dire à un endroit où toutes les couches sociales peuvent accéder ; comme la route mène au loin, la nouvelle de la mise à mort de la parenté sera, elle aussi, portée au loin. Mais le fait

d'opérer sur la chaussée signifie également que la souillure doit être emportée au loin. En effet, il est d'usage chez les Ewondo d'abandonner les restes d'un remède qui a servi... sur la chaussée ou dans un cours d'eau : comme la route "passe" et que le courant "s'en va", le mal odieux dont on veut guérir s'éloignera aussi du clan, pour aller s'anéantir ou élire domicile... au loin.

CHAPITRE V - LES FORMES DU MARIAGE ET SES FONCTIONS SOCIO-POLITIQUES.

Après avoir étudié l'origine, le développement et l'aboutissement du processus du mariage, il nous reste maintenant à examiner les formes et les fonctions socio-politiques de l'institution matrimoniale elle-même. Rappelons à nouveau ce proverbe : "on juge un fils à trois choses : s'il mène à bien le défrichement et l'abattage des arbres d'un champ *esëb* ; s'il mène à bien la construction d'une case ; s'il réussit à se marier : c'est quelqu'un". Le mariage apparaît ainsi comme la dernière épreuve dont l'homme doit triompher pour atteindre à sa totale autonomie. Pourquoi une telle conception ? Une première réponse, la plus immédiatement perceptible peut-être, nous a été donnée par l'étude de la compensation matrimoniale. En effet, celle-ci nous a révélé qu'il fallait avoir accumulé suffisamment de *bikie* (monnaie) et de *kabat* (cabris) notamment, pour acquérir une femme. Or, l'accumulation de telles richesses n'implique pas seulement l'esprit de travail et d'ascèse, elle postule également beaucoup de retenue en fait de relations sexuelles. Le jeune Ewondo, qu'il soit majeur ou mineur, n'évolue que dans un seul et même milieu : son patriclan ; c'est-à-dire parmi trois espèces de femmes seulement : ses soeurs, femmes que les liens de parenté lui interdisent de courtiser ; les épouses de ses pères et celles de ses frères - femmes avec qui il peut entretenir des rapports sexuels, mais à condition d'être prêt à en subir les conséquences onéreuses : la dilapidation de sa compensation matrimoniale en paiements d'adultère ! Et si, dans ces conditions, le jeune Ewondo parvient tout de même à se marier, c'est, sans nul doute, au prix d'une grande victoire sur ses sens. Voilà

pourquoi l'institution du mariage revêt, le caractère du test de virilité par excellence.

Mais, ce n'est là qu'une des réponses possibles à la question posée tout à l'heure. Une des réponses, car, le mariage n'est pas seulement l'aboutissement de l'esprit de travail, d'ascèse et... de chasteté ; en d'autres termes, le mariage n'est pas qu'un résultat : il est aussi et surtout un point de départ, un indispensable tremplin, la dernière porte qui ouvre sur la vie, une vie d'adulte et d'indépendance. Dégager l'apport spécifique du mariage sur le double plan personnel et social, tel sera donc l'objet de ce chapitre. Mais, auparavant, qu'on nous permette de jeter un coup d'oeil sur les différentes sortes de mariage telles que les distingue l'Ewondo.

I. SORTES DE MARIAGE (mekiaè n'aluk).

C'est une loi psychologique vieille comme le monde : tout outil de première importance, toute réalité sociale capitale portent, en général, plusieurs noms ; chacun de ceux-ci n'illustrant, le plus souvent, qu'une des nombreuses perspectives que l'individu peut avoir sur cet outil ou cette réalité sociale. Ainsi un menuisier digne de ce nom ne parlera pas seulement de la "scie", mais d'une scie à métaux, d'une scie à bois, d'une scie circulaire, de l'égoïne, du passe-partout. Ainsi, également, le psychotechnicien ne se contentera pas du mot générique de "test" : il distinguera scrupuleusement entre les tests moteurs, d'intelligence générale, d'attention, de mémoire, de personnalité, d'apprentissage. Ainsi, enfin - puisqu'il faut bien clore cette liste - alors que le commun des mortels s'en tient au terme de synapse, le neurologue, lui, s'inquiétera de savoir s'il s'agit d'une synapse axo-somatique, axo-axonique ou axo-dendritique. Le mariage, institution sociale autour de laquelle s'organise toute l'existence de l'homme ewondo et sans laquelle tout contact avec l'étranger est impossible, n'échappe pas à cette loi. Il en existe donc plusieurs sortes, suivant le point de vue auquel on se place : selon la forme de l'union conjugale, selon l'origine de la compensation matrimoniale, selon le mode d'acquisition de la femme, entre autres.

a) Selon la forme de l'union conjugale, on distingue :

- 1) *Aluk engab*, monogamie;
- 2) *Aluk mbama*, polygamie. Nous reviendrons plus loin sur cette forme de mariage.

b) Selon l'origine de la compensation matrimoniale :

- 1) *Aluk atud* : mariage réalisé grâce à la compensation matrimoniale provenant du mariage de ce que nous avons proposé d'appeler "soeur accouplée".
- 2) *Aluk ekokoba*, *aluk nkoba* ou *aluk mboh nkel* : mariage conclu grâce à la compensation matrimoniale offerte par l'oncle maternel. Un jeune homme né sans *atud* (soeur appariée) a le droit d'obtenir de son oncle maternel la compensation matrimoniale qui avait servi à épouser sa mère.
- 3) *Aluk mvd(1)* : mariage d'échange, qui est en fait la forme primordiale de l'*aluk atud* - sinon de tout mariage.
- 4) *Aluk nlo esoa* : mariage par la "tête de ton père". C'est un mariage conclu grâce au fruit du travail de son père.
- 5) *Aluk zig md* ou *aluk mbo 'md* : littéralement "mariage par frottement des mains" ou "mariage par exploitation des mains". Mariage dont la compensation matrimoniale est le produit du travail de la mère du fiancé.

c) Selon le mode d'acquisition de la femme :

- 1) *Aluk abdm* : mariage par le rapt. Une fille enlevée à des fins de mariage n'est pas rendue à ses parents, car, dit un proverbe, "*un poisson pris dans un verveux n'en ressort jamais*" (*ekòs ekě ya a nkun yakuikui fě*) : il n'y a qu'une solution, c'est que le père de la fille vienne chez le garçon pour régulariser la situation.
- 2) *Aluk edzaè* ou *aluk abè* : mariage de demande. La fille n'est remise à son fiancé qu'au terme de plusieurs traites de compensation matrimoniale (*abè*) et après de longs pourparlers. C'est le mode général d'acquisition de la femme.
- 3) *Aluk etia* : mariage d'arrachement. On "arrache" la jeune fille à ses parents, ex abrupto, pour la donner en mariage à un homme à qui on veut témoigner son amitié.

Si cette fille a un enfant plus tard, le mari lui donnera le nom de son beau-père. Car, "*la parenté se reconnaît aux noms que portent ses membres*" (*avuman ndēm a biyole*).

4) *Aluk etsig zen* : mariage de "court-circuit". Ce mariage est surtout l'apanage du riche : au lieu de payer la compensation matrimoniale par petites fractions, comme font la plupart des gens, on réunit un nombre considérable de cadeaux grâce à quoi on enlève, du premier coup, la conclusion de l'union. Lorsqu'on a réussi ainsi, très rapidement, une entreprise difficile, on dit qu'on a été "barrer la route". Ce qui signifie, en l'occurrence, qu'on a coupé court aux interminables étapes par lesquelles passe nécessairement l'homme du commun pour atteindre au mariage.

5) *Aluk eyian* : mariage de remplacement. Mariage avec une femme donnée en remplacement d'une première. Ce type de mariage a lieu dans les trois conditions suivantes :

- Si la première femme meurt peu de temps après le mariage;
- Si elle meurt chez ses parents où elle s'est rendue sans la permission de son mari; ou si elle y meurt après expiration du délai consenti par son mari;
- Si, dans le cadre d'un mariage par échange, l'une des femmes reste stérile, souffre d'une maladie chronique ou accuse un comportement de sorcière invétérée, le mari de la femme stérile, de la femme chroniquement malade ou de la femme sorcière a droit à une autre femme.

6) *Aluk ngab elig* : mariage d'héritage. On se marie avec une veuve dont on a hérité.

7) *Aluk ntah* : mariage de dommages-intérêts. C'est un mariage avec une femme donnée en dommages-intérêts, comme prix du sang.

L'examen de cette simple liste suffit à montrer l'importance que revêt, pour l'Ewondo, l'institution du mariage. A telle enseigne que les différentes voies qui y mènent font l'objet d'études minutieuses et imposent leur nom à l'union conjugale toute entière. Mais, peut-on établir une hiérarchie entre ces types de mariage ? Cela ne semble pas impossible. Encore que le critère de classification soit malaisé à définir, les formes de mariage dites "etia" et "etsig zen" paraissent avoir plus de valeur que toutes les autres, en tout cas beaucoup plus que l'"edzaè".

En effet, l'"etsig zen" étale au grand jour l'opulence du gendre, puisque celui-ci se permet de réaliser en un jour ce que d'autres mettent des mois, voire des années, à mener à bien; tandis que l'"étia" montre à quel point, chez les Ewondo, l'amitié prime les intérêts matériels, vu que le père donne sa fille en mariage "a zèzè" (pour rien).

II. ROLE SOCIO-POLITIQUE DU MARIAGE

Afin de mettre au jour le rôle socio-politique du mariage, nous centrerons l'analyse sur les domaines suivants : parenté par alliance, polygamie, rôle du mariage sur le double plan personnel et social, dynamique sociale et stratégies matrimoniales.

A. La parenté par alliance .- Cette étude comportera deux parties : la terminologie et les relations de parenté essentielles. Et tout d'abord la terminologie :

- Nkiè. Le mot *nkiè* désigne le père de la femme, le père du mari, la mère de la femme ou la mère du mari. Pour être précis quant au sexe, on ajoute à ce mot les termes "fam" (homme) ou "mininga" (femme), selon le cas : *nkiè-fam* (beau-père), *nkiè mininga* (belle-mère).

Cependant, il existe aussi le mot *nkiè ngòn*, qui désigne uniquement le père ou la mère de l'épouse. Pour préciser le sexe, on dira "*nkiè ngòn fam*" (beau-père), "*nkiè ngòn mininga*" (belle-mère).

Enfin, on utilise également les mots *esia ngòn* (littéralement, père de la fille = beau-père), et *nnya ngòn* (mère de la fille = belle-mère).

Le mot *nkiè* se décline ainsi :

Singulier :

Pluriel :

Manki, mon beau-père, ma belle-mère; bemanki.

Nyònkìè, ton beau-père, ta belle-mère; benyòbèkìè

Nkìè (woe), son beau-père, sa belle-mère; bekìè (boe)

Manki wan;

bemanki ban.

Nyònkìè wân;

benyòbèkìè bân.

Nkìè waban;

bekìè baban.

Le mot *bekiè bengòn* (pluriel de *nkiè ngòn*) employé absolument, désigne l'ensemble du patricien de la femme.

- *Nnyala* : beau-frère, belle-soeur.

Terme par lequel se désignent mutuellement les frères et soeurs de la femme, d'une part, et les frères et soeurs du mari, d'autre part. En d'autres termes, le mari et ses frères et soeurs désignent ainsi les frères et soeurs de la femme; et réciproquement, les frères et soeurs de la femme désignent ainsi le mari de leur soeur, ses frères ou ses soeurs. Toutefois, le mari et ses frères appellent aussi toute soeur de la femme "*ngal wòm*" (ma femme); et la femme appelle tout frère du mari "*nnom wòm*" (mon mari).

Déclinaisons du mot *nnyala* :

Au singulier :

Au pluriel :

Nnyala wòm, mon beau-frère, ma belle-soeur

Bennyala bam.

Nyònnyala ou *nnyala woe*;

Benyèbennyala.

Nnyala (woe) ;

Bennyala (boe).

Nnyala wan;

Bennyala ban.

Nyònnyala wân;

Benyèbennyala bân.

Nnyala waban.

Bennyala baban.

Le pluriel *Bennyala*, suivi du possessif adéquat, désigne soit l'ensemble des frères et soeurs de la femme de quelqu'un; soit l'ensemble des frères et soeurs du mari de la soeur de quelqu'un; soit le patricien du mari de la soeur.

Par ailleurs, le mot *nnyala* - au sens de "frère de l'épouse" - a pour synonyme *ndam ngòn*, dont le pluriel est *bendam ngòn* ou *bendam bengòn*.

- *Mbombo*. Terme par lequel se désignent mutuellement une femme et la soeur de son mari. Ce mot se décline ainsi :

Au singulier :

Au pluriel :

Mbombo dzam;

Bembombo bam.

Mbombo dzoe;

Bembombo boe.

Mbombo dzie;

Bembombo boe.

Mbombo dzan;

Bembombo ban.

Mbombo dzân.

Bembombo bân.

- Nnom (époux); ngal (épouse).

+ Nnom = terme par lequel une femme désigne son mari ou le frère de son mari. Une fille emploiera aussi ce terme pour désigner le mari ou le frère du mari de sa soeur *aînée*. Mais, s'il s'agit du mari d'une soeur plus jeune qu'elle, la fille dira "myala" (beau-frère), si elle est peu formaliste, et *nnom ngôn* (beau-fils), si elle est respectueuse de l'étiquette.

Voici comment ce mot se décline :

Au singulier :

Au pluriel :

Nnom wôm;

Beyom bam.

Nnyônnom;

Benyôbeyom.

Nnom (woe);

Beyom (boe).

Nnom wân;

Beyom ban.

Nnom wân;

Beyom bân.

Nnom waban;

Beyom baban.

+ Ngal. Terme par lequel un homme désigne sa propre femme, la soeur de sa femme ou la femme de son frère. Déclinons ce terme :

Au singulier :

Au pluriel :

Ngal wôm (ou ngalam)

beyal bam.

Nyôngal;

benyôbeyal.

Ngal (woe);

beyal (boe).

Ngal wân;

beyal ban.

Ngal wân;

beyal bân.

Ngal waban;

beyal baban.

- Nnom ngôn (littéralement, le mari de la fille). Terme sous lequel une personne désigne le mari de sa fille, le frère du mari de sa fille ou tout autre membre du patriclan du mari de sa fille. Nnom ngôn se décline ainsi :

Nnom ngôn wôm;

beyom ngôn bam.

Nyônnom ngôn;

benyôbeyom ngôn.

Nnom ngôn (woe);

beyom ngôn (boe).

Nnom ngôn wân;

beyom ngôn ban.

Nyônnom ngôn wân;

benyôbeyom ngôn bân.

Le mot "beyom ngòn", absolument, désigne l'ensemble du patriclan du mari de ma fille.

- Mbòm : belle-fille. Ce mot désigne la femme du propre fils de quelqu'un, mais aussi, la femme du fils du frère ou la femme de toute personne qui occupe le rang de fils, généalogiquement parlant. Voici comment il se décline :

Mbòm wòm; ma belle-fille	Mimbòm miam, mes belles-filles.
Nyòmbòm;	benyòmbòm.
Mbòm woe ou nyambòm;	mimbòm mie ou benyamimbòm.
Mbòm wan;	Mimbòm mian.
Nyòmbòm wân;	benyòmbòm miân (ou bân).
Mbòm waban;	mimbòm miaban.

- Nyandomo ou ndamonyań : Oncle maternel. Désigne le frère de la mère de quelqu'un. Voyons-en les déclinaisons :

Nyandomo wòm;	benyandomo bam.
Nyòndomo;	benyòndomo.
Nyandomo woe;	benyandomo boe.
Nyandomo wan;	benyandomo ban.
Nyandomo wân;	benyòndomo bân.
Nyandomo waban;	benyandomo baban.

ou :

Ndomonyań dzam;	bendomonyań bam.
Ndomonyań dzoe;	bendomonyań boe.
Ndomonyań dzie;	bendomonyań boe.
Ndomonyań dzan;	bendomonyań ban.
Ndomonyań dzân;	bendomonyań bân.
Ndomonyań dzaban;	bendomonyań baban.

Le pluriel "bendomonyań" ou "benyandomo", suivi du possessif adéquat, désigne le matriclan de quelqu'un.

- Mankal : enfant de soeur (neveu, nièce). Ce mot désigne l'enfant d'une soeur mariée de quelqu'un, mais aussi tout enfant issu de toute fille mariée du patriclan de quelqu'un.

L'enfant né d'une soeur non mariée n'est pas un *mankal* : on l'appelle "*mòn dzal*" (litt. enfant du village), ou *tsali*.

Le mot *mankal* se décline ainsi :

Mankal wòm, mon neveu, ma nièce;	bankal bam.
Mankal woe;	bankal boe.
Mankal woe;	bankal boe.
Mankal wan;	bankal ban.
Mankal wân;	bankal bân.
Mankal waban;	bankal baban.

Le pluriel "*bankal*" désigne généralement toutes les personnes issues des soeurs mariées du patriclan de quelqu'un, compte non tenu du niveau généalogique auquel ces personnes se rattachent au patriclan.

Il existe également le mot *man ngòn*, littéralement "enfant de fille", pour désigner le *mankal*. Mais, ce mot ne s'emploie jamais seul : il est toujours suivi du nom du matriclan de l'intéressé. Par exemple, *man ngòn Eton*, signifie littéralement enfant d'une fille des Eton, soit neveu ou nièce des Eton; *man ngòn Elëga*, neveu ou nièce des Elëga. Le terme de *man ngòn* sert donc à définir quelqu'un par son matriclan, et par conséquent, il n'est souvent employé que par les membres du patriclan de l'individu.

- Ndie. Ce mot a deux acceptions différentes :

a) Il signifie d'abord "petit-fils". Et dans ce cas, il se décline ainsi :

Ndie dzam, mon petit-fils, ma petite-fille;	bendie bam, mes...
Ndie dzoe;	bendie boe.
Ndie dzie;	bendie boe.
Ndie dzan;	bendie ban.
Ndie dzân;	bendie bân.
Ndie dzaban;	bendie baban.

b) "*Ndie*" est aussi le nom sous lequel une personne et le frère de sa mère se désignent mutuellement. Il se décline alors ainsi :

Ndie wòm;	bendie bam.
Ndie woe;	bendie boe.
Ndie woe;	bendie boe.
Ndie wan;	bendie ban.
Ndie wân;	bendie bân.
Ndie waban;	bendie baban.

- *Mvam* : grand-parent. Désigne le père ou la mère du père, le père ou la mère de la mère. *Mvam* se décline de la façon suivante :

Mvamba, mon grand-père, ma grand-mère;	benvamba.
Nyòmvama;	benyòmvama.
Nyamvama ou mvam dzie;	benyamvama ou benvam boe.
Mvamba wam ou mvam dzan;	benvamba ban ou benvam ban.
Nyòmvama wân;	benyòmvama bân.
Nyamvama waban ou mvam dzaban;	benvam baban ou benyamvama

(baban).

Soulignons que le pluriel "benvamba", employé absolument, veut dire "mes aïeux" ou "nos aïeux". D'autre part, "grand-mère" se dit aussi : *nnà mvama* (ma grand-mère); *nyòmvama* (ta grand-mère); *nyamvama* (sa grand-mère); le reste sans changement.

- Le cas des cousins germains. Une personne et l'enfant de son oncle maternel sont, soit "*kal ban ndom*" (frère et soeur), s'ils sont de sexes différents; soit "*babenyah*" (des frères ou des sœurs), s'ils sont du même sexe.

LES RELATIONS DE PARENTE. Le système de parenté par alliance donne le primat aux relations d'affection, à la différence du système de parenté ordinaire, qui instaure, on l'a vu, des rapports plutôt rigides et autoritaristes, tout au moins pour ce qui est de la relation père-fils. Dans le cadre de la parenté par alliance, tout n'est qu'amour et plaisanterie. S'il est de bon ton d'éviter toute familiarité avec sa belle-mère, il n'empêche cependant que celle-ci entoure d'affection son beau-fils et le traite comme son propre fils. La relation beaux-parents-belle-fille baigne littéralement dans un climat d'affection et de confiance mutuelles. La belle-fille est souvent désignée sous le nom de *man mbòm*

(ma petite bru); parfois, son beau-père l'appelle *mbomo* (homonyme) ou *moe* (mon amie). En cas de dispute ou de querelles violentes avec son mari, la belle-fille peut toujours trouver refuge chez ses beaux-parents. Et tant qu'elle est chez eux, son mari ne peut en aucun cas la brutaliser. Car, à moins qu'elle ne soit de mauvais caractère, le premier mouvement des beaux-parents, c'est de prendre fait et cause pour elle : "*Dze ben wandëgëlë mòngò ?*" (mais pourquoi importunes-tu l'enfant ?), demandent-ils avec rage à leur fils. L'enfant, naturellement, en devient grincheuse lorsqu'elle se sait près de ses beaux-parents !

Au reste, c'est une relation du même ordre qui lie les grands-parents et leurs petits-fils. Le petit-fils est absolument libre chez ses grands-parents, qu'ils soient paternels ou maternels. Il n'arrête pas de les taquiner, de les tourner en dérision à tout propos. Ses grands-parents se montrent si faibles avec lui qu'ils cèdent à tous ses désirs. Son éducation s'en ressent à tel point que toute personne dont le comportement laisse à désirer s'entendra souvent dire : "Allons ! pourquoi te comportes-tu comme un grincheux élevé par sa grand-mère !" (*dze wabò na, anë dzom e mòn ya nda mvam*).

Mais, la relation essentielle, il faut bien le dire, dans le cadre de la parenté par alliance, c'est celle du *nyandamo-mankal* (1) (oncle-neveu).

La relation *nyandamo-mankal* est avant tout une relation à moqueries asymétrique : le propre de l'oncle maternel est de se moquer de son neveu. Il lui passe la main dans les cheveux en l'appelant de toutes sortes de sobriquets absurdes, dont notamment ceux-ci : *abikub oyon*, excrément de poule des temps froids; *nlo ngal nkòk*, tête de tragelaphe femelle (*tragelaphus scriptus*); *mimvòt mi man kub*, les poils du petit poussin (1); *mbedzam*, le laid. Mais, les moqueries à l'endroit du *mankal* ne s'arrêtent pas à ces simples surnoms : elles s'étendent à des domaines fort divers. Par exemple, on lui donne tout plat mal cuisiné. Bien souvent, on entendra l'oncle maternel dire froidement à sa femme : "*tu peux ramener la lavasse que j'ai refusée tout à l'heure : la tête de tragelaphe vient d'arriver*" ! De plus, tous les *mësa* (*pachylobus*

(1) Toute l'expression est la suivante : "*mimvòt mi man kub misòligi man kub akot*" (les poils cachent la maigreur du poussin). Ce qui semble vouloir dire que les apparences rassurantes du *mankal* ne

edulis) qui donnent de mauvais fruits sont appelés *"mësa me bankal"* (les mësa des bankal). Bref, on ne donne au *mankal* - ou plus exactement on ne lui propose - que tout ce qui est mauvais ou inutile, et cela jusqu'à certaines femmes ! Toute femme laide est désignée à la dérobée sous le nom de "femme des bankal". En sorte que, pour envoyer promener un soupirant dont elle ne veut pas, une femme hautaine lui dira : *"Je ne suis pas la femme des bankal"*, c'est-à-dire je ne suis pas laide au point de me laisser courtiser par n'importe qui. La relation oncle-neveu apparaît donc, sans conteste, comme une relation à moqueries asymétrique, puisque ces moqueries sont à sens unique.

Cependant, elle n'est pas que cela : elle comporte aussi des rapports d'affection, rapports de père à fils ou de fils à père, selon qu'on considère l'oncle ou le neveu. En cas de difficultés, l'oncle et le neveu se prêtent mutuellement aide et assistance. Plus particulièrement, si le *mankal* (fils de soeur) est né sans *atud* (soeur appariée), le devoir de l'oncle maternel est de lui assurer la compensation nécessaire pour son mariage : celle-ci, on s'en souvient, porte le nom d'*Ekokoba*. D'autre part, de toute visite rendue à ses oncles, le *mankal* rentre toujours les bras chargés de présents. Car, dit le proverbe : *"l'enfant ne rentre jamais bredouille de son matriclan"* (mòn asosob momò a dzañ).

Le *mankal* est tellement conscient de ses droits vis-à-vis de ses oncles qu'il en apparaît à tout le moins désinvolte : chez ses oncles, il affiche une liberté absolue et fait littéralement la loi. Par exemple, si le coeur lui en dit, le *mankal* s'arme tout bonnement d'une lance bien affûtée et en transperce autant de cabris qu'il lui plaît de manger. Il peut, de son propre gré, emmener chez lui une partie du bétail de son oncle. La tradition, s'il est en mal d'amour, lui reconnaît le droit de conter fleurette aux femmes de ses oncles; et si par malheur on le lui reproche sans tact, il est à même d'en enlever une - à des fins de mariage ou tout simplement pour punir l'ours qui lui a fait ce reproche. Or, nul ne peut s'opposer par la force aux désirs du *mankal* : la crainte d'attraper le *tsoo* empêche de seulement porter la main sur lui. La seule issue reste donc la prière : il faut supplier à deux genoux le fils de la soeur pour lui faire lâcher prise. La fils de soeur vous trouve-t-il

en train d'échanger des mots tant soit peu durs avec son oncle, vous avez intérêt à prendre la clef des champs. Car, il ne tardera pas à en découdre avec vous : "*awog olun abe !*" (il se fâche mal), disent les gens du commun. Telle femme se montre-t-elle particulièrement déso- béissante vis-à-vis de son oncle, le mankal ne se fera pas faute de pren- dre la revanche de celui-ci en infligeant une bonne bastonnade à la mé- gère. Par ailleurs, sans qu'il soit question de revenir ici sur le com- portement du mankal à la mort de son *nyandomo* (1), on rappellera cepen- dant que celle-ci constitue pour lui la meilleure occasion d'exercer son métier de "vengeur d'oncles". En effet, en arrivant chez son oncle décédé, son premier geste est de manifester sa colère par une destruc- tion rageuse des cultures vivrières qui entourent le village : à l'ai- de d'un coupe-coupe, il abat tous les bananiers, et coupe en mille mor- ceaux des pieds de macabo, des cannes à sucre, des massifs d'ignames.. en pleurant : "*ah ! les salauds ont tué ma mère ! ils ont tué ma mère !*" (ooo ! minted mibiem miwoe nana o ! ooo ! b'owoe nana o !). Après quoi, il se dirige en courant vers la case où se trouvent les veuves, et se prend à leur distribuer la chicotte, car dit-il, elles ont pris part à la mort de sa "mère". Pour avoir un peu de répit, les malheureuses sont tenues de lui faire des cadeaux, dont : des paniers d'arachides, des bouteil- les d'huile de palme, de l'argent. Le mankal demande alors aux frères de son oncle de lui livrer une ou deux femmes et quelques esclaves à sa- crifier. Si on les lui refuse et qu'il tienne toujours à réaliser ses desseins, il peut toujours s'arranger pour aller les supprimer sur le chemin des champs, ou ailleurs. Et si l'entourage s'inquiète de savoir si c'est lui l'auteur de ces homicides, il l'envoie promener par ces mots vexants : "*ongayen a ya ?*" (et alors ?). Pour ne pas se mettre le gaillard à dos, l'affaire s'arrête-là. Enfin, et toujours à la mort de son oncle, il importe de souligner que c'est souvent au mankal qu'il revient de conduire la cérémonie du poison d'épreuve.

Le mankal est à tel point craint qu'on lui prête des pouvoirs occultes maléfiques. C'est ainsi qu'on croit généralement que, s'il pose sa main sur la tête d'une veuve, celle-ci en attrape fatalement ou bien

(1) Qu'on se reporte au rite "Esani", le partie, chapitre II.

de violents maux de tête, ou bien des poux de tête (pediculis). De plus, pour donner des semences à cet être paradoxal, la tradition veut qu'on les pose par terre. Car, si on commet l'imprudence de les lui remettre en main, il vous vide de tout pouvoir de produire : vous en devenez infertile et vos cultures maigrichonnes. Enfin, ses pouvoirs maléfiques font qu'on interdit au mankal de monter aux arbres fruitiers de son matriclan, et notamment aux "mësa" (*pachylobus edulis*), de peur que ces arbres ne cessent de produire. Cette crainte qu'on a des réactions du mankal ou de ses pouvoirs maléfiques, transpire des surnoms sous lesquels on le désigne. Or, cette fois, il ne s'agit plus de surnoms à base de moqueries, mais de sobriquets qui illustrent chacun un aspect particulier du comportement sournois et vindicatif du mankal. Ce sont des surnoms très longs, mais dont on n'utilise que des deux ou trois premiers mots. Pour être précis, disons qu'ils sont construits sur le même mode que l'expression française : *"il ne faut pas pousser"*, dont on sait que la suite est celle-ci : *"grand-mère dans les orties quand elle est en maillot de bain"*. Voici trois de ces surnoms, leur partie usuelle étant en majuscules et la traduction littéraire sur la ligne suivante :

- BEKIKI BE NKUM, oyënë akilëgan ali, nde akë ku mfag mbòk,

la tactique de l'arbre mort, qui consiste à pencher d'un côté pour tomber de l'autre;

- MVAM EBE, owogë fe ebòd a vububu ! he ontëlë ya ete,

le "grondement" de la fosse, qui ne se fait entendre que lorsqu'on y est déjà pris;

- NYÒ BIKODO, te ke oyab, he edugan sò,

le serpent des ignames, qui revient à peine parti.

Comme on le voit, tous ces surnoms traduisent bien la crainte qu'inspire le personnage du mankal. Le premier peut se résumer par ces mots : les secrets du mankal sont difficiles à percer; tandis que le deuxième demande un petit développement. Lorsqu'on tombe par mégarde dans une fosse destinée à prendre le gibier, il se produit naturellement un bruit de chute, dont l'onomatopée est "vububu !" (le Français dirait :

pouf !). Or, ce bruit - que l'homme ewondo assimile à un "grondement" - ne se produit qu'après coup. Ainsi, contrairement au grondement habituel, qui *peut* précéder l'action de celui qui le profère et par conséquent vous aider à préparer une riposte adaptée, le grondement de la fosse traduit plutôt un fait déjà acquis ! En sorte que le surnom pourrait signifier : les intentions du mankal ne sont connues qu'une fois réalisées. Ce qui nous ramène au premier cas. Le dernier sobriquet, enfin, n'est pas difficile à expliquer : il veut dire que le mankal est un être constamment prêt à "mordre", tout comme un serpent vivant dans un massif d'ignames, dont on croit, naïvement, qu'il fuit, alors même qu'il emprunte un détour pour mieux mordre !

A s'en tenir uniquement à ce sentiment de crainte qu'on a vis-à-vis de lui, probablement conclura-t-on que toute confiance en le mankal relève de l'utopie. Rien pourtant de plus faux : le mankal est l'homme de confiance par excellence. Lorsqu'on a affaire à un clan étranger, le meilleur intermédiaire qu'on puisse trouver, c'est, sans nul doute, un mankal né dans ce clan. Ayant vu son rôle précédemment dans le cadre du mariage, il nous reste maintenant à analyser l'importance du mankal en cas de guerre entre son patri-et son matriclan. Etant donné qu'il participe des deux clans en présence, son rôle d'intermédiaire est ici décisif. Au plus fort des hostilités, il fait la navette entre les deux camps ennemis. Les deux mains sur la tête, il s'approche du camp de ses oncles maternels en criant : *"ma nyòmòm mazu o ! ... ma nyòmòm mazu o !"* (attention ! c'est moi, votre enfant, qui arrive !... c'est moi, votre enfant, qui arrive !). Aussitôt, ses oncles déposent leurs armes, se rassemblent autour de lui et, après avoir pris **acte des conditions** de paix que pose l'ennemi, ils lui font part à leur tour des leurs propres. Le mankal retourne alors vers son patriclan, les mains sur la tête et avec, à la bouche, les mêmes mots que tout à l'heure. Ni d'un côté ni de l'autre, il ne peut faire l'objet d'attaques, car il est la seule personne qui soit impartiale, la seule personne qui soit comme dit le proverbe : *"mfag aně mfag, eměh aně eměh"*, c'est-à-dire "qui puisse ménager la chèvre et le chou". Et d'ailleurs, en tant qu'il participe des deux clans belligérants, nul ne peut le tuer sans en attraper le redoutable *tsou*. Plus tard, lors des pourparlers de paix, le rôle du mankal sera de premier plan. La

réconciliation se fera en quelque sorte sous sa présidence. Les deux clans antagonistes se rencontrent à un cours d'eau, mais chacun restant sur la rive attenante à son territoire. Quand, au bout de pourparlers fort longs, ils parviennent à se mettre d'accord, chaque camp égorge alors un cabri, le fend, suivant l'échine et à l'exception de la tête, en deux parties égales, et, par l'intermédiaire du *mankal*, en donne une moitié au camp de l'autre rive. Tandis que toutes les têtes reviennent au *mankal*. Un échange de filles clôt la cérémonie. Ainsi, la guerre elle-même débouche-t-elle sur... l'alliance, et la vraie.

B. Etude approfondie de la polygamie. -

Le village du polygame n'est pas la cour du roi Pétaud : il y règne un certain ordre. L'emplacement des cases des épouses ne se fait pas toujours au hasard, et il existe un ordre hiérarchique entre les différentes épouses du polygame.

La structure spatiale du village du polygame n'est cependant pas différente de celle du village ewondo tout court, que nous avons étudié au chapitre deuxième de la première partie de ce travail. Et si l'on y revient, c'est uniquement pour y situer les cases des épouses. La première femme, dans l'ordre chronologique, l'*ekomba*, occupe l'*ebon dzal* (litt. vagin du village = bas bout du village), tandis que l'*otòngò*, femme qui assure l'entretien de l'*abâ* (maison des hommes) et qui accompagne le mari dans tous ses déplacements, se trouve tout à côté de l'*abâ*. Les autres femmes se situent un petit peu au hasard. Cependant, la case de la *mkpëg* (préférée) se dresse généralement au milieu du village; mais elle peut aussi être en retrait par rapport à l'alignement général des autres cases, dans un enclos appelé *elum*.

Pour ce qui est de la hiérarchie des épouses, on distingue : l'*ekomba*, la *mkpëg*, l'*ebëdan ekomba*, l'*otòngò*, les *minlua*, la ou les *bedami*. Quelles sont les attributions de ces différentes catégories de femmes ?

1°) L'*ekomba*. C'est la première femme dans l'ordre chronologique. Le mot vient de *kom*, fabriquer, créer, ordonner, et de *abâ*, maison des hommes. Généralement, pour marier son fils aîné, le père de famille lui donne