

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

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

l'une des plus jeunes de ses épouses, qui vient d'atteindre l'âge nubile (ceci, soit dit en passant, explique en partie pourquoi on épouse des filles impubères). Les choses se passent fort simplement. En présence des membres du clan et après un repas plantureux, le père de famille remet la jeune femme à son fils en disant : "*ekom abâ dzoe dzi*", voici l'ordonnatrice de ton *abâ*. D'où le mot *ekamba*, contraction de *kom* et de *abâ*.

Pour parler familièrement, disons que l'*ekamba* est la femme avec qui on fait son "trou", celle qui vous aide à vous faire un nom : grâce à son travail, vous pouvez épouser d'autres femmes. Etant la première épousée et généralement la plus âgée, elle joue auprès de ses co-épouses le rôle d'une véritable mère : elle leur donne des conseils concernant les goûts et le caractère du mari, ou au sujet des moeurs du clan du mari; elle les appelle "ma bru". Car, pour elle, toutes les femmes de son mari sont le fruit de son travail et comme un prolongement d'elle-même; leur simple existence est un sujet d'orgueil pour elle. En sorte qu'aucun sentiment de jalousie ne l'effleure.

Tard dans la soirée, ou très tôt le matin, l'*ekamba* prend place au beau milieu de la cour pour "*dzo ntun*" (littéralement, dire le *ntun*), c'est-à-dire pour mettre en garde ses co-épouses - de façon solennelle - contre tout agissement qui pourrait attenter à la vie du mari. Le *ntun* (c'est le nom de cette mise en garde solennelle), est surtout destiné à adjurer les co-épouses de ne pas tuer le mari par des pratiques de sorcellerie. Voici des mots généralement proférés à cet effet (et il en existe de nombreuses variantes) :

"*A bemxa'bam, mesò ya mabêlê e mot nyò kòm, t'égè ye mbe dzam : te mot akalan nye ayat ! Madzo ne te mot akalan nye ayat !*" Traduisons : "*chères co-épouses, voici bien longtemps que j'assure l'entretien de cet homme (le mari) sans qu'il lui soit arrivé aucun malheur. En conséquence, que personne ne le "livre de l'autre côté" ! Je vous adjure de ne pas le "livrer de l'autre côté" !* (1)

Le rôle de l'*ekamba* ne consiste d'ailleurs pas uniquement à donner des conseils à ses co-épouses, elle a aussi mission d'élever les

(1) L'expression "livrer de l'autre côté" signifie : trahir; livrer à des sorciers.

plus jeunes des épouses de son mari (qui peuvent être âgées de moins de dix ans). Ainsi apparaît clairement que l'ekomba se voue avec désintéressement au service de son mari. Elle apparaît comme la mère de celui-ci, à qui elle ne veut que du bien et du succès dans ses affaires. Elle donne l'éducation sexuelle aux plus jeunes de ses co-épouses. Elle est à la fois la conseillère et la surveillante des autres femmes. Aussi sa case occupe-t-elle l'*ebon dzal* (vagin du village), c'est-à-dire l'endroit où le village prend naissance. Et de fait, tout Ewondo construit toujours la case de l'ekomba en premier lieu et une fois pour toutes. Et c'est à partir de là que le village "grandit", grâce aux enfants qu'engendre l'ekomba, mais grâce aussi aux nouvelles épouses que son travail permet d'acquérir. Au fur et à mesure que le mari épousera d'autres femmes, le village ne cessera de s'étirer le long de la rue, depuis la case de l'ekomba : l'*abâ* (maison des hommes), qui est perpendiculaire aux cases des femmes et qui occupe le haut bout du village, n'est construite qu'après toutes les cases de femmes. L'*abâ* constitue donc le point d'arrivée, plus ou moins stable, du village à un moment donné de son évolution : c'est une tête de pont. Aussi, le haut bout du village, que couronne l'*abâ*, porte-t-il le nom de *nlo dzal* (la tête du village), par opposition à l'*ebon dzal* (vagin du village), où habite l'ekomba. Et comme dans la mentalité ewondo chacun sait qu'on grandit par la tête, on comprend que l'emplacement de l'*abâ* change avec l'arrivée de toute nouvelle épouse. Ainsi les épouses du polygyne sont-elles encadrées par les fondateurs du village : le mari dans son *abâ* et l'ekomba à l'*ebon dzal*.

2°) *La mkpëg*. C'est l'épouse préférée du mari. Elle est celle qui s'entend le mieux avec le mari, qui connaît parfaitement ses goûts, son programme journalier; la première à être tenue au courant des ennuis de santé du mari; celle chez qui le mari passe le gros de son temps. C'est dans sa case que le mari met tout ce qu'il a de plus cher (1). C'est elle qui reçoit les gens en l'absence du mari. Et quand celui-ci offre un repas à des amis, la *mkpëg* suit avec attention la quantité de nourriture qu'il prend. Si elle juge qu'il n'a pas mangé à sa faim, elle lui sert après le repas, dans la plus stricte intimité, un plat d'appoint appelé *obëman*.

(1) Certains polygames ont cependant un magasin personnel appelé *nda nkoe*, littéralement "maison du célibataire", où ils passent la nuit avec l'épouse du jour (chaque femme du polygame a droit à deux nuits

Mais attention ! on ne doit pas confondre les attributions de la *mkpëg* avec celles de l'*ekomba*. la *mkpëg* a les préférences de son mari en matière sexuelle, et elle assure la garde des biens du mari. Mais, quand il s'agit des relations avec l'extérieur, d'un problème relatif à la marche générale de la famille, d'une nouvelle épouse à acquérir, d'un problème de patrimoine, c'est vers l'*ekomba* et le *ntol mën* (fils aîné) que se tourne le mari pour demander conseil. C'est ce que confirme, d'ailleurs, la sagesse ewondo, qui dit : *"Il n'y a que trois personnes au village (du polygame) : le mie dzala (pater familias), l'ekomba (première épouse) et le ntol mën (fils aîné)".* Toutefois, lorsque le mari est absent, la direction du village est assurée par un triumvirat composé du fils aîné, de l'*ekomba* et de la *mkpëg*.

3°) L'otngò. Femme vouée au service du mari. Elle assure la propreté de l'*abâ* et de la cour. Elle accompagne le mari dans tous ses déplacements : ce que ne font ni l'*ekomba* ni la *mkpëg*. C'est elle également que le mari met d'habitude à la disposition des hôtes qu'il aime bien. Après le repas du soir, le mari l'appelle et lui dit : *"Prends ce Monsieur et va lui ranimer le feu dans ta case"* (*ndònd nti nyò, okë nye kud nduan a nda*).

De nos jours, l'*otngò* s'appelle aussi *ntòbò akan* (qui-s'assoit-à-côté) : elle est toujours assise à côté du mari lors des conseils du clan. C'est elle qui lui bourre sa pipe et lui décortique les noix de Kola.

4°) La nyet mendim. De *yet*, demander, et *mendim*, eau. C'est celle à qui on demande de l'eau. C'est une espèce de garçon de courses. N'ayant ni eau ni feu dans son *abâ* (maison des hommes), l'Ewondo a besoin d'une femme destinée à lui apporter ces choses de première nécessité en temps opportun. La *nyet mendim* est aussi celle qu'on envoie faire des commissions auprès des voisins immédiats du mari. C'est l'une des plus jeunes épouses du polygame.

Aujourd'hui, elle s'appelle aussi *mbëgë sia* (porteuse de chaise) : lorsque le mari va à un palabre, elle l'y accompagne avec une chaise - généralement une chaise longue, (d'ailleurs, le mot "*sia*", remarquons-le, vient de l'anglais "*chair*").

5°) Parmi les autres épouses du polygame, on distingue :

a) L'ebëdan ekomba (celle qui vient après l'ekomba). Elle n'a aucune attribution précise, du moins tant que l'ekomba n'a pas vécu.

b) La bedamîi, littéralement "par-dessus-qui-passent-les-regards". C'est une femme d'une laideur proverbiale, mais généralement prolifique. Le mari ne la "garde" que pour avoir des enfants.

c) La nlua. (pluriel minlua). De *lui*, languir, dépérir comme à vue d'oeil. C'est ainsi qu'on désigne les autres femmes du polygame. N'ayant aucune attribution précise ni aucun nom spécifique (même pas celui de bedamîi !), on pense que ces épouses ne peuvent que s'ennuyer, au point d'en languir. Et de fait, la plupart d'entre elles n'ont jamais eu l'honneur d'approcher leur mari autrement que pour lui apporter de quoi manger.

Ainsi la cour du polygame présente-t-elle un certain degré d'organisation. Pour ce qui est de la politique générale de la famille, les principaux acteurs sont : le *mmîe dzala* (pater familias), l'*ekomba* (première épouse) et le *ntol mën* (fils aîné). Les préférences sexuelles vont à la *mkpëg*, chez qui le mari reste la plupart du temps; tandis que les tâches domestiques sont partagées entre l'*otôngò* et la *nyet mendim*. Le reste des femmes étant sans attributions, elles passent naturellement au second plan. Cependant, toutes les épouses, quelles qu'elles soient, doivent au mari une partie de leurs récoltes respectives (arachides, citrouilles, etc...). Toutes ces récoltes sont amassées dans le magasin personnel du mari : la *nda nkoe*, quand il en a un, ou dans la case de la *mkpëg*.

Mais cet examen des principales catégories d'épouses et leurs attributions respectives n'épuisent pas l'immense problème de la polygamie : il reste à en étudier le fonctionnement quotidien. Comment se déroule la vie d'un foyer polygame ? La polygamie est-elle compatible avec la vie moderne ? Faut-il, dans l'intérêt du peuple camerounais, sauvegarder l'institution de la polygamie ?

Il nous faut d'abord exprimer un regret : celui de ne pas avoir pu mettre la main sur des statistiques valables sur le problème de la polygamie au Sud-Cameroun. Malgré tous nos efforts. L'Institut de la Statistique Générale du Cameroun n'avait, en effet, lors de nos enquêtes en 1966 et 1967, aucun document à nous fournir à ce sujet. Par ailleurs, il est impossible de tirer des renseignements intéressants des registres d'état-civil que nous avons personnellement consultés auprès des mairies, et notamment celles de Yaoundé et de Sangha. En effet, la seule allusion à la polygamie qu'on trouve dans ces registres a trait au choix du "régime matrimonial" offert aux fiancés lors de la célébration du mariage. L'homme a en effet le droit, en accord avec sa fiancée, d'opter pour le "régime monogamique" ou pour le "régime polygamique". Or, le choix du "régime polygamique" ne nous apporte aucune information en matière de polygamie : il ne permet de savoir ni le nombre de femmes qu'a déjà le mari, ni le rang qu'occupe l'actuel mariage dans la série des mariages déjà effectués, ni même si l'homme en question est déjà polygame ou non au moment où il se marie (bien souvent, on choisit la polygamie par acquit de conscience, alors même que tout donne à penser qu'on ne pourra jamais avoir les moyens économiques d'épouser une autre femme). Il y a bien eu un recensement de la ville de Yaoundé en 1957, qui a permis de faire le décompte des célibataires, des monogames et des polygames parmi la population. L'Institut de la Statistique du Cameroun en a publié les résultats dans un fascicule, d'où nous avons extrait le tableau suivant :

Groupes d'âges	Ensemble	Célibat.	Mariés			Veufs	divorcés	Indéterminés
			ensemble	Monogames	Polygames			
15-19 ans	2 483	2 410	64	60	4	1		8
20-24 ans	3 788	2 992	762	740	22	7	7	20
25-29 ans	4 932	2 252	2 619	2 457	162	18	18	25
30-34 ans	3 025	868	2 095	1 877	218	22	25	15
35-39 ans	2 369	479	1 808	1 536	272	38	20	24
40-44 ans	1 255	156	1 041	890	151	30	21	7
45-49 ans	880	76	748	646	102	31	19	6
50-54 ans	362	20	315	262	53	18	8	1
55-59 ans	329	29	274	242	32	16	5	5
60-64 ans	60	3	53	44	9	3	1	
65-69 ans	59	4	46	40	6	8		1
70 et +	74	11	49	43	6	5		9
Indéterminés	26	8	18	17	1			
Total	19 642	9 308	9 892	8 854	1 038	197	124	121

Source : Résultats du recensement de la ville de Yaoundé (1957), publiés par le Service de la Statistique Générale du Cameroun, p. 41.

Malheureusement, on ne peut rien tirer de ce tableau. En effet, si on fait, par exemple le pourcentage des polygames parmi les hommes mariés et selon les groupes d'âge que donne le tableau, on obtient les résultats suivants :

Groupes d'âges :

Pourcentage des polygames :

15-19 ans	6,2 %
20-24 ans	2,8 %
25-29 ans	6,1 %
30-34 ans	10,4 %
35-39 ans	15 %
40-44 ans	14,5 %
45-49 ans	13,6 %
50-54 ans	16,6 %

55 - 59 ans	11,7 %
60 - 64 ans	16,9 %
65 - 69 ans	13 %
70 et plus	12 %

Comme on le voit, il s'agit de résultats totalement inutilisables. Et pour cause : l'Institut de la Statistique Générale n'a pas travaillé sur un échantillon, mais sur le tout-venant de la population. Pour arriver à des résultats significatifs, il eût donc fallu que nous eussions une équipe d'enquêteurs sur le terrain, et que cette équipe usât d'une méthode comme le porte à porte ! Malheureusement, nos moyens financiers étaient plus qu'insuffisants, pour ne pas dire inexistantes. En sorte que nous ne pourrions pas parler de la polygamie "chiffres à l'appui". Par exemple, nous ne pourrions pas faire état des taux de polygamie selon les catégories socio-professionnelles, selon l'origine géographique ou ethnique des conjoints ni selon leur âge.

Cependant, les réflexions qui vont suivre n'en demeureront pas moins valables, du moins voudrait-on l'espérer. Car, pour qui a été au Sud-Cameroun et qui a pris contact avec les familles autochtones, certains faits tombent sous les sens, tout simplement. Par exemple, il est acquis, que dans les villes, les taux de polygamie les plus élevés se rencontrent parmi les fonctionnaires, pour la bonne raison que ceux-ci sont les seules personnes à disposer de moyens économiques permettant d'acquérir des femmes, à une époque où la compensation matrimoniale atteint des taux exorbitants. Il est également acquis que les fonctionnaires ne sont pas les seuls polygames des villes : des militaires, des chauffeurs des transports en commun, le petit commerçant du coin leur disputent sérieusement ce privilège. D'autre part, les fils de certains fonctionnaires polygames vivent mal, voire plus mal que ceux des paysans polygames : ils sont mal habillés, mal nourris, se font mettre à la porte de l'école, faute de fournitures scolaires. Enfin, de l'aveu même de certains polygames avec qui nous avons pris contact (dont des infirmiers, instituteurs, militaires, sous-préfets, etc...), mais de l'avis aussi des élèves du

second cycle que nous avons interrogés (1), il est établi que le fonctionnaire polygame, les trois quarts du temps, se sert des allocations familiales que ses nombreux gosses lui rapportent pour satisfaire ses besoins personnels : sorties répétées, réceptions ostentatoires, achat de voitures de luxe, acquisition d'autres épouses. Ce qui oblige ses femmes à se "débrouiller" en ville comme elles peuvent pour... survivre. Toutes ces raisons - et nous en passons ! - nous amènent à procéder à une comparaison entre la polygamie de type traditionnel (telle que la vit encore tel paysan au fin fond de la brousse camerounaise) et la polygamie de type moderne, et à nous interroger sur les chances de survie de cette institution.

Au cours de nos recherches, nous avons eu le bonheur de compulsier les dossiers des tribunaux de première instance relatifs au problème du divorce, et nous avons par ailleurs assisté à des audiences de ces mêmes tribunaux sur des problèmes de divorce. Parmi les motifs qui poussent aujourd'hui un conjoint à demander le divorce, reviennent fréquemment l'adultère, mais également celui-ci - évoqué exclusivement par le beau sexe : "mon mari ne remplit plus son devoir conjugal vis-à-vis de moi". Ces deux motifs apparemment "normaux" pour certains, montrent en fait à quel point le sentiment de jalousie, et une jalousie à l'occidentale, exclusive de l'infidélité, prend de plus en plus d'importance dans le ménage Camerounais (2). Or, une chose est certaine : quand on dépasse un certain chiffre d'épouses, il est impossible de les satisfaire toutes sur le plan sexuel. La société traditionnelle l'avait parfaitement

-
- (1) Avec l'autorisation de Monsieur le Ministre de l'Education Nationale, nous avons fait passer en 1966, un questionnaire aux élèves des établissements suivants : Collèges Notre-Dame de Sangmélina (3^e, 2^e, 1^{re}) ; Ecole Normale de filles de Mbalmayo ; Collège de la Retraite (Yaoundé) ; Ecole d'infirmières (Yaoundé) ; Lycée Gal Leclerc, lycées techniques de filles et de garçons (Yaoundé).
- (2) Le sentiment de jalousie à l'occidentale n'est pas encore nécessairement intériorisé, mais on en joue pour céder à une mode en vogue : le divorce.

compris. C'est pourquoi l'adultère n'y avait jamais constitué un motif du divorce. Même, elle avait prévu des mécanismes propres à remédier aux incompatibilités de tous ordres pouvant surgir entre les époux.

Par exemple, le mari pouvait mettre une de ses femmes à la disposition de son hôte. Ainsi, pendant quelque temps, cette femme disposait enfin d'un partenaire sexuel : ce que son mari ne pouvait être personnellement pour elle, étant tout seul "contre" plusieurs épouses ! Par ailleurs, le mari fermait généralement les yeux sur les relations que certaines de ses femmes entretenaient avec ses frères **ou même** ses grands fils. Cette "ignorance" des amants de ses femmes lui attirait des clients et une main-d'oeuvre appréciable. De temps en temps, il simulait une sacrée colère, infligeait une bonne raclée à telle femme et obtenait de son amant une substantielle indemnité - pouvant constituer une compensation matrimoniale entière. Qui plus est, il était même des femmes que le mari polygame ne fréquentait jamais, soit qu'elles fussent trop laides : c'est le cas des *bedami* ; soit qu'elles fussent trop jeunes pour lui : de l'âge de ses propres filles ou plus jeunes encore ; soit qu'elles n'eussent aucun charme pour lui : c'est le cas des *minlua*. Or, toutes ces femmes n'étaient nullement condamnées à la ... chasteté. Bien au contraire ! Elles avaient la latitude d'être aimées et.. conçues par qui le voulait bien, pourvu que ce fût quelqu'un de bonne moralité. Et quand, malgré des sévices répétés subis de la part du mari, telle femme ne cessait de s'amouracher de tel homme (généralement un frère du mari), le polygyne *afin d'éviter la rupture*, cédait carrément cette femme à son amant pour une période plus ou moins longue : c'est le *mwè*. Mais, tous les enfants issus de ces unions appartenaient naturellement au polygyne, sans que quiconque en éprouvât la moindre gêne. *Ainsi la polygamie traditionnelle allait-elle nécessairement de pair avec l'adultère.*

Or, aujourd'hui qu'on se veut jaloux à l'occidentale, que le divorce est institutionnalisé et que l'adultère suffit à le justifier, est-il possible d'être polygyne, ou du moins polygyne à plus de deux femmes ? Et comme il est physiologiquement impossible de satisfaire plus

d'un certain nombre de femmes, peut-on à la fois être polygyne et jaloux ? Le polygame moderne est-il à même de fermer les yeux sur les rapports que ses femmes pourront avoir avec d'autres hommes ? Certes, continuera-t-il quelque temps encore à prêter sa femme à telle personnalité dont il souhaite obtenir des faveurs. Mais, ceci paraît plutôt inhérent à une situation socio-économique transitoire, et partant, semble appelé à disparaître avec elle dans un avenir plus ou moins éloigné. Deux raisons semblent en effet pouvoir étayer cette thèse. La première, c'est que l'amélioration des conditions économiques de l'homme de la rue entraînera la disparition de telles pratiques, en permettant au sentiment de jalousie en gestation de jouer à plein. La deuxième raison tient au développement sans cesse croissant de la *conscience nationale*. Autrefois, pour avoir la paix et la sécurité, on avait besoin d'alliance et de clients ; mais on n'obtenait ces alliances et ces clients que par un seul moyen : la femme, qu'on "louait" ou qu'on donnait en mariage. Certes, l'usage de la femme comme d'un moyen efficace se transpose-t-il actuellement, ici ou là, sur le plan étatique. Mais, on peut penser que le développement de la conscience nationale fera comprendre que l'Etat repose sur tout autre chose que des relations d'alliance, de parenté ou de clientèle. Et par conséquent, on se servira de moins en moins de ses femmes pour obtenir un emploi ou des avantages économiques divers ; ce qui, du même coup, supprimera les partenaires sexuels que le mari consentait malgré lui à ses femmes. C'est alors que ses épouses commenceront à peser au polygyne : victime du sentiment de jalousie à l'occidentale et vivant sous une loi en parfait accord avec se sentiment de jalousie, il lui sera à tout le moins difficile d'affranchir ou de satisfaire sexuellement ses nombreuses épouses. Dès lors, qui saurait prédire un avenir florissant pour la polygynie ?

Dans un autre ordre d'idées, rappelons que le divorce n'était jamais déterminé par l'adultère, cependant qu'aujourd'hui, l'adultère suffit à le justifier. Or, dans un ménage de polygame, il ne peut pas ne pas y avoir d'adultères. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un coup d'oeil sur l'exercice du devoir conjugal au sein de cette institution. Pour éviter d'être pris à partie par telle ou telle de ses épouses - ou même d'être empoisonné - le polygyne doit établir un certain roulement :

chaque femme a droit à deux ou trois de ses nuits. Raisonnons sur la base "deux". Si le mari a cinq femmes - ce qui arrive assez souvent - il faut dix jours pour que le cercle se referme. En d'autres termes, chaque épouse ne retrouve son mari qu'au soir du neuvième jour. Or, pour des raisons physiologiques fort aisées à comprendre, il peut arriver que telle femme ne "profite" pas de ses deux nuits, et son tour se trouve ainsi reporté de dix jours : à moins de vivre en vase clos, comment demander à cette femme d'être fidèle ? Et comment attendre surtout d'une femme qui habite à la ville - et qui fait donc l'objet de tentations permanentes - de s'accommoder d'une telle frustration ?

Du côté de l'homme, et de l'homme qui a choisi le régime polygamique et qui entend le réaliser, les choses ne sont pas davantage simples. A la suite de nos enquêtes, une certitude apparaît solidement établie : pour épouser une nouvelle femme, il faut avoir trompé sa première épouse, dans neuf sur dix des cas au moins. En d'autres termes, *à l'origine de tout mariage supplémentaire, il y a adultère*. Et si, dans ces conditions, les femmes "s'amusaient", elles aussi, à demander individuellement ou collectivement le divorce à chaque fois, que deviendrait-on ? Y aurait-il seulement assez de tribunaux pour faire face à une telle débauche de demandes en divorce ? Ainsi, touche-t-on du doigt, nous semble-t-il, l'abîme qui sépare les mœurs traditionnelles, qui fondent la polygynie, et une législation importée qui consacre la jalousie, la fidélité, l'amour à deux. NON, la polygamie ne paraît pas compatible avec des formes occidentales de jalousie et du droit. D'où le danger de certains textes de loi pris récemment dans notre pays. Ainsi de l'article 85 du Code pénal, qui dispose dans son alinéa 3 que l'homicide et les blessures sont "excusables s'ils ont été commis par l'un des époux sur son conjoint ou son complice surpris en flagrant délit d'adultère" (1). A la

(1) Journal officiel de la Rép. Fédérale du Cam. du 31.12.1965, P.102.

lecture d'un tel texte, une question ne peut manquer de venir à l'esprit : si, aujourd'hui, les femmes se mêlaient de vivre selon cette disposition de la loi, combien de maris - ayant choisi le régime polygamique et d'autres - y survivraient-ils ? Ainsi apparaît-il également absurde, si non utopique, de vouloir être tout à la fois polygyne et fidèle ou polygyne et jaloux. Il faut choisir !

Par ailleurs, il faut indiquer que le problème de la polygamie ne se limite pas uniquement à la fidélité des époux : il s'étend également aux domaines économique et de l'éducation des enfants. Autrefois, les femmes du polygame étaient autant de bras pour les travaux des champs. La famille constituait une unité économique autonome. Aujourd'hui, bon nombre des polygames habitent la ville où ils n'ont pas de terres à faire cultiver par leurs nombreuses épouses. Ils se trouvent ainsi acculés à assurer à eux seuls la nourriture, le logement, l'habillement de leurs femmes et enfants, et cela, par un seul moyen : leur salaire, qui est généralement unique. Or, le plus souvent, le seul salaire du mari ne peut y suffire et le pauvre homme doit recourir à tous les moyens pour arrondir ses fins de mois. Et le moyen le plus utilisé actuellement, ce sont les enfants : il s'évertuera à obtenir le plus d'enfants possible, de ses épouses ou de ses concubines (la loi permet la reconnaissance des enfants naturels). Ce qui lui permet de toucher des allocations familiales (1). Malheureusement, celles-ci suffisent à peine à assurer l'entretien d'un nombre considérable de gosses ; malheureusement aussi et surtout, bon nombre de fonctionnaires polygames sont loin d'avoir le même amour pour leurs enfants, que le bon paysan. D'où ces enfants

(1) La circulaire ministérielle n°35/F6 du 20 août 1965, établit ainsi les taux d'allocations familiales : Taux de base 5.634 francs CFA ; un enfant à charge : néant ; deux enfants : 22% du taux de base, soit 1.239 ; par enfant à charge en sus : 33% du taux de base, soit 1.859 f. ; par enfant à charge de plus de 10 ans, à l'exception du plus âgé : 5% du taux de base, soit 282 francs. Nous laissons évidemment de côté les autres éléments des "prestations familiales" (allocations prénatales, allocations de maternité, allocations de salaires uniques, supplément familial de solde).
(ces renseignements nous ont été fournis par la Division financière du Consulat du Cameroun à Paris).

malheureux, en haillons, qu'on rencontre dans les villes, tandis que leur père mène la grande vie grâce aux allocations familiales. Ainsi la femme devient-elle une véritable vache à lait : elle fait des enfants, qui rapportent de l'argent au mari, qui en profite pour se procurer des voitures et d'autres femmes. La sécurité du foyer s'en trouve évidemment compromise.

Enfin, on n'oubliera tout de même pas le but premier auquel répondait la polygynie dans la société traditionnelle : comme nous le verrons au paragraphe suivant, le mariage, et notamment la polygynie, était destiné à établir des relations avec les clans étrangers et à renforcer ainsi la puissance de l'individu. Maintenant que l'Etat a remplacé le clan (ou est en train de le faire), est-il possible de maintenir la polygynie?

Ainsi, en 1963, l'institution de la polygynie pose-t-elle des problèmes épineux. Nous n'avons fait que les effleurer ici, et nous nous réservons d'en toucher à nouveau deux mots dans la conclusion de ce travail.

C - ROLE DU MARIAGE SUR LE PLAN PERSONNEL ET SOCIO-POLITIQUE.

Le mariage, on ne le dira jamais assez, est la dernière porte qui ouvre sur la vie. Il affranchit la personne qui le réalise. L'homme marié acquiert par le fait même le droit de manger certaines viandes qui lui étaient interdites jusque-là, et la possibilité d'être autorisé par les anciens à en manger d'autres : telles que les viandes de boa et de vipère. L'homme marié est seul habilité à prendre la parole au conseil du clan. C'est à lui qu'on confie la garde d'autres personnes : orphelins, filles ou femmes mises en gage. Mais le rôle émancipateur du mariage s'appréhende peut-être mieux encore dans les deux domaines suivants : lors de l'installation du jeune couple et dans le cadre des relations avec les clans étrangers. Nous commencerons par ce dernier point.

Du temps des luttes intertribales : " *abak nloga*", nul ne pouvait "voyager le cou de l'antilope" (mot *awulugu ki kin nkoğ*), c'est-à-dire qu'on ne voyageait pas imprudemment n'importe où (1). Plus précisément, on ne pouvait pas fouler aux pieds le territoire d'une tribu avec laquelle on n'avait aucune attache, aucune relation d'alliance ni de parenté, sous peine d'y perdre sa liberté, voire sa vie. Qu'on songe seulement à la façon dont on s'acquittait parfois de ses obligations au jeu de hasard traditionnel : l'*abia* ! Quand on avait perdu plusieurs fois de suite et qu'on y avait dépensé tous ses biens : des *bikie* (monnaie), des cabris et même ses propres filles et femmes (qu'on mettait en gage), on s'abandonnait alors à la violence et l'on promettait à son partenaire.. un "esclave". Or, c'était tout passant qui se présenterait de tel côté du chemin - par exemple du côté où on avait le dos tourné. Et voici justement qu'un homme débouche de ce bout du chemin. Sans s'inquiéter de rien, il dit bonjour aux joueurs. "Bonjour, cher Monsieur!", répond avec empressement le fameux perdant, et sur un ton d'une particulière sympathie. Il invite l'homme à s'asseoir et lui donne à manger un plat de *medua me mboh* (manioc cuit macéré dans l'eau) (2). Et pendant qu'il mange, le perdant s'emploie à obtenir son identité : son patriclan, son matriclan, s'il a des relations avec quelqu'un du pays, etc. Et si par malheur le passant n'est ni un proche parent ni un parent par alliance du clan, il est immédiatement fait prisonnier et livré comme tel au gagnant de l'*abia* (3). En revanche, s'il a donné sa fille ou sa soeur en mariage dans le clan, s'il est un *mankal* (fils de soeur) du clan ou son *nmom ngon* (beau-fils), alors toutes les portes lui sont ouvertes, et il peut

(1) La *nkog* est une antilope qui a un très long cou ; à telle enseigne que sa tête dépasse toujours largement les buissons où elle prétend se cacher du chasseur. Pour être en sécurité, la *nkog* n'a que deux moyens - dont elle n'use d'ailleurs que rarement : rester couchée dans les buissons ou s'engager dans la grande forêt.

(2) C'est un plat qui prend du temps, un peu comme les spaghettis.

(3) En attendant que sa famille vienne le dégager (au besoin, les armes à la main).

continuer son chemin en toute liberté.

Ainsi apparaît clairement la signification du mariage. Il est la seule institution qui permette la "coexistence pacifique" entre clans étrangers, pour emprunter un langage à la mode. La seule institution qui libère l'homme du joug paternel mais aussi des menaces que l'étranger peut faire peser sur ses droits fondamentaux. Voilà pourquoi l'homme marié a droit au respect ainsi qu'à une résidence personnelle. Et son installation dans cette résidence implique une cérémonie particulière.

Après le cérémonial du mariage, le père du jeune marié convoque ses frères pour l'aider à l'installation de son fils ; installation "nécessaire", car, comme dit la sagesse ewondo, "une seule marmite ne peut contenir deux têtes d'éléphant" (*mvie dzia yakéké minlo mizok mibè*). On veut dire par là que l'homme marié est suffisamment émancipé pour continuer à cohabiter avec son père, un seul village ne pouvant réunir deux chefs de famille. Et c'est en cortège que les anciens vont présenter à leur fils l'emplacement de sa nouvelle demeure. Après lui avoir montré l'étendue du terrain où il édifiera sa maison, son propre père en plante alors le premier piquet dans un trou où il a pris soin de déféquer. Ce geste tend à manifester la légitimité du nouvel habitat et de son chef. Les travaux de construction commencent le lendemain : défrichage, abattage des arbres, nettoyage du sol, perforation des trous de piquet. Obligation est faite de *ne rien brûler* : toutes les ordures doivent être mises à pourrir dans un tas, et ce, afin d'éviter que le torchon ne brûle sans discontinuer entre les époux.

La construction terminée, le père convoque à nouveau ses frères pour procéder, cette fois, à l'installation proprement dite du jeune ménage. Tout commence par un grand repas, un repas symboliquement composé d'un coq et d'une poule - afin que les jeunes mariés donne naissance aux enfants des deux sexes. Ce même repas est par ailleurs assorti d'épices qui exhalent une bonne odeur : *odzàm* (espèce d'*amomum citratum*), *mesëb* (*ocimum viride*), etc., et farci d'herbes généralement luxuriantes : *mbogobo zënë* (*desmodium*) etc. Autant de choses qui symbolisent une vie

florissante. Après le repas, on arrose le jeune couple d'une infusion d'écorces d'asie (*entandrophragma utile*), dont le lecteur sait déjà qu'il sert à consolider, à raffermir, à rétablir. Et la cérémonie se termine par un rappel des principes fondamentaux de la morale ewondo : il s'agit d'apprendre au jeune couple les objets interdits à la vente, les bois interdits au chauffage domestique et les neuf "charges" de Zamba (Dieu). Voyons ces prescriptions en détail :

a) Les bois interdits au chauffage domestique :

- 1) *Dum*, fromager ;
- 2) *Ekug* *alstonia congensis* ;
- 3) *Elon* *erythrophlaeum guineense* ;
- 4) *Eyen* *distemonanthus baill* ;
- 5) *Mfol* *enantia chloranta* ;

b) Les objets qu'on ne peut vendre :

- 1) viandes : *ngi* (gorille), *woa* (chimpanzé), *zë* (panthère), *akpo* (vipère,) *mvàm* (boa) ;
- 2) *Mebel* cola

c) Zamba angakak mimbëgë ebu (Dieu a préparé neuf charges) :

- 1) *Të namba dzom ndzamba*, ne pas profaner l'objet sacré ;
- 2) *Të dzib*, ne pas voler ;
- 3) *Të ndaman eza dzom*, ne pas abîmer la chose d'autrui ;
- 4) *Të bombo ai evuvuman*, *nge mvon so*, ne pas coucher avec un proche parent ni avec un novice du rite *so* ;
- 5) *Të di menduga*, ne pas manger ce qui est tabou ;
- 6) *Të kuli esòg oyili*, ne pas trahir le secret convenu ;
- 7) *Të fadi eza dzom*, ne pas ravir le bien d'autrui ;
- 8) *Të kat minal*, ne pas mentir ;
- 9) *Të bà bïmvoga*, ne pas poser d'actes scabreux (1).

(1) Le mot *bïmvoga* désigne le vol du gibier pris au piège d'autrui, mais aussi le vol du bétail, ainsi que le fait de tuer du bétail d'autrui en cachette.

D. DYNAMIQUE SOCIALE ET STRATEGIES MATRIMONIALES.

Le rôle du *nkukuma* (riche polygame), que nous étudié au chapitre II de la première partie, ainsi que le précédent paragraphe relatif au rôle du mariage sur le double plan personnel et social, nous ont assez montré à quel point le phénomène matrimonial représente, pour l'Ewondo, le moyen par excellence d'émancipation de l'homme. On est d'autant plus libre, d'autant plus puissant et riche qu'on a réalisé de mariages : "*owogo ne akuma, ve bot*" (qui dit richesse dit volume d'hommes à diriger), dit en effet un proverbe. Grâce au mariage : on peut siéger au conseil du clan et y prendre la parole; on peut manger certains aliments; on peut se voir confier la garde d'autres personnes; et on peut même - comme dans le cas du *nkukuma* - jouer le rôle de redresseur de torts au profit des membres les plus faibles de son clan : tel est bien le sens de l'*akòh sòh* (serment par la lance), que nous avons vu également au paragraphe consacré au *nkukuma* - (riche polygame). La puissance de ce dernier repose essentiellement sur les nombreuses relations d'alliance qu'il entretient avec plusieurs clans étrangers, et grâce à quoi il peut agir, se déplacer en toute liberté et conclure des relations de clientèle. Le mariage permet d'être un *nti* - c'est-à-dire une notabilité aux multiples liens, de parenté, d'alliance, de clientèle. Toute la vie socio-politique ewondo repose donc sur le mariage, sur la femme. Aussi existe-t-il des stratégies matrimoniales dont le but, on s'en doute, est l'acquisition de la femme, bien rare et source de richesse, de prestige et de puissance.

L'étude de l'origine du processus matrimonial (2^e partie, chapitre II) a mis en lumière deux de ces stratégies matrimoniales : d'une part, le rôle joué par le *nt'èbè zah* (intermédiaire), et d'autre part, la pratique de l'*ehan ngòn* (appropriation anticipée de la fille). L'intermédiaire en matière matrimoniale, on l'a vu, n'est pas n'importe qui. S'il peut parfois être un *Ndzo* (chef de clan) de grande renommée, il est avant tout soit un *mankal* (enfant de soeur) du clan de la fille ou de celui du garçon; soit une soeur de la fille déjà mariée dans le

clan du fiancé ; soit une soeur du fiancé mariée dans le clan de la fille ; soit même un frère du fiancé déjà marié avec une soeur de la fille. Autrement dit, le *ntëbë zahn* doit être autant que possible, un proche parent ou un parent par alliance du clan de la fille ; c'est-à-dire quelqu'un de déjà connu et apprécié des parents de celle-ci. S'il est un *mankal* du clan du garçon, né dans le clan de la fille, il s'adressera aux parents de la fille (donc à ses propres parents) en ces termes : "O pères, veuillez me faire l'honneur de donner ma soeur à mes oncles maternels, comme ils vous ont donné ma mère !" S'il est un *mankal* du clan de la fille, il dira : "O pères, je voudrais que vous me donniez ma mère, afin qu'elle aille assurer mes arrières". S'il est une soeur de la fiancée déjà mariée à un membre du clan du fiancé, il dira : "O pères, je vous en supplie, donnez-moi ma soeur : je suis si seule au pays où vous m'avez livrée !". Ainsi, pour obtenir une épouse, l'intermédiaire fait-il vibrer la corde de la parenté ou celle de l'alliance, selon le cas. Ce n'est que de façon secondaire que les non-parents interviennent. Pour se procurer une épouse, il faut être introduit par quelqu'un de connu.

Quant à la pratique de l'*ehan ngòn* (appropriation anticipée de la fille), elle ne fait qu'illustrer la condition de la femme en tant que bien rare, et partant, en tant qu'objet de compétitions serrées pour les hommes. On sait que cette coutume consiste à jeter son dévolu sur une jeune fille en bas âge ou même à naître. Tel couple a-t-il bon caractère ? Est-il en bonne santé ? est-il florissant ? On fait alors des pieds et des mains pour partager ses qualités morales par le biais de l'alliance. S'il a une petite fille, on lui offre cinq fers de lance et une marmite d'huile de palme, et on lui dit : "cher ami, je prends une hypothèque sur cette fille " (*nahan e ngòn dzoe nyi*) ; et si le couple n'a encore aucune fille, on paie quand même les cinq fers de lance et la marmite d'huile de palme traditionnels, en disant : "amis, j'ai un grand amour pour vous : si un jour vous avez une fille, ayez l'obligance de me la donner en mariage !". Et cela suffit à faire de la fille votre chasse gardée. Ainsi, pour conclure un mariage, fait-on jouer l'amitié qu'on a pour les parents de la fille. L'*ehan ngon* est une hypothèque prise sur l'avenir.

Une autre stratégie matrimoniale a été mise au jour au niveau du ménage polygamique. Il arrive très souvent que le polygame épouse des filles impubères, qu'il fait élever ensuite par son *ekomba* (première épouse, chronologiquement parlant). Quand une de ces filles a atteint la nubilité, l'*ekomba* la prend par la main, tard la nuit, et l'emmène chez le mari : "ya ? akòn aya a abum biyòn bibè : ye wadili nye bòn a abum ?" (tu laisses faire ? voilà deux fois déjà qu'elle est réglée : lui bloques-tu les enfants dans le ventre ?), s'inquiète-t-elle avant de s'effacer, seule dans le noir. Dès lors, le mari a deux possibilités : ou bien consommer personnellement le mariage, ou bien marier un de ses grands fils - le plus âgé autant que possible. Pour procéder à un tel mariage, il fait venir ses frères et, après un repas copieux, il leur dit : "j'ai quelqu'un ici au village, et je ne voudrais pas qu'il bou boule chez moi (1) : je demande donc que nous lui donnions cette fille comme épouse, et que nous allions de suite, lui montrer l'emplacement de sa future demeure". Aussitôt dit, aussitôt fait. Nul doute que ce mode de mariage comporte des avantages certains. Il met à l'abri des tracasseries qui accompagnent généralement l'*ekode ngòn* (dégagement de la fille), et permet de prévenir des paiements d'adultère dispendieux, voire toute machination qu'un grand fils en mal d'amour peut être tenté d'ourdir contre son père.

Mis à par la pratique du *ntébè zan* (intermédiaire), celle de l'*ehan ngòn* (appropriation anticipée de la fille) et le mariage des filles impubères chez le polygame, il existe encore un autre mode d'acquisition des épouses : celui qui tient au prestige et à la puissance personnels. Le *ndao* (chef de clan), tout chef de lignage puissant, tout *ngèngah* (guérisseur) réputé, et, tout récemment, les chefs supérieurs créés par l'administration coloniale reçoivent souvent des filles

(1) L'Ewondo croit généralement que le sorcier, lorsqu'il opère la nuit, bou boule comme un hibou. C'est dire que le père est conscient du danger qu'il court à ne pas vite marier son fils : celui-ci pourrait le tuer par des voies occultes.

de clans et d'individus étrangers qui recherchent leur protection, aussi bien en temps de guerre qu'en temps de paix. Ils redistribuent ensuite ces filles à leurs frères, à leurs fils ou à leurs clients : le champ de leur puissance s'en trouve évidemment accru. Il faut d'ailleurs rapprocher de ce mode d'acquisition des épouses la pratique de la mise en gage des femmes : certains hommes puissants et riches allaient au devant des personnes insolvables ; ils offraient de payer leurs dettes moyennant... le gage d'une femme. Et comme certains débiteurs étaient d'une pauvreté extrême, ils ne parvenaient jamais à dégager leurs filles : nos riches "bienfaiteurs" avaient ainsi la possibilité de se marier ou de marier leurs fils, frères et clients à peu de frais.

La femme apparaît donc bien comme un bien rare dont l'acquisition implique la mise en oeuvre de stratégies complexes : pour se marier, il faut être ou un homme riche et puissant, ou un client fidèle et soumis.

Ainsi venons-nous de mettre au jour le rôle socio-politique du mariage. Le mariage n'a pas seulement pour but l'émancipation de ceux qui le réalisent en tant qu'il les libère du joug de leurs parents, qu'il leur ouvre la voie à des droits dont ils ne jouissaient pas jusque-là et qu'il accroît leur puissance : l'institution du mariage constitue aussi et surtout le seul moyen de mettre définitivement un terme à des luttes intertribales, en instaurant une "aire de paix". Celle-ci est d'autant plus vaste que l'individu a d'épouses - ce qui, soit dit en passant, fait apparaître la polygynie comme le meilleur instrument au service de la paix entre les clans. Ceux qui militent à l'heure actuelle pour la "détribalisation" (qu'on nous passe ce néologisme) des Etats négro-africains sont-ils assez conscients des vertus du mariage intertribal?

CONCLUSIONS.

Probablement le lecteur, habitué à la méthode monographique traditionnelle, aura-t-il été scandalisé par l'"absence", dans cette étude, d'un chapitre sur le "divorce". Aussi, importe-t-il avant tout autre chose que nous nous expliquions à ce sujet. La *muruan aluk* (mort du mariage) - c'est ainsi qu'on appelle la dissolution du mariage - est considérée, dans la société traditionnelle sur quoi porte essentiellement notre thèse, comme une chose extrêmement grave et comme un accident, au sens plein de ce mot. La "mort du mariage" n'intervient que pour quatre motifs impérieux, dont deux ont trait à l'accomplissement de l'acte conjugal, à savoir : l'impuissance absolue du mari (*eyë*) et une mauvaise conformation de la femme, généralement le *nlat* (imperforation). Le troisième motif est d'ordre occulte : si votre femme est coupable d'homicide par sorcellerie, vous avez le droit de la renvoyer chez ses parents et d'exiger de ceux-ci le remboursement intégral de votre compensation matrimoniale. Le dernier motif, enfin, se situe au niveau du mariage d'échange (*aluk mvd1*). On sait que ce type de mariage implique que les deux femmes échangées soient la réplique parfaite l'une de l'autre : si l'une des femmes est en bonne santé et l'autre chroniquement malade, si l'une des femmes est féconde et l'autre stérile - pour ne citer que ces deux cas - il y a déséquilibre du système d'échange, et ce déséquilibre entraîne obligatoirement l'annulation du contrat d'échange. Or, lorsque l'un de ces quatre motifs est établi, la dissolution du mariage intervient comme automatiquement et la compensation matrimoniale est restituée dans son intégralité, sans que n'entrent en ligne de compte ni l'âge de la femme ni la durée du mariage. Il s'agit donc, en fait, non pas du divorce, mais bel et bien de cas de *nullité*, l'un des conjoints (et parfois les deux) étant considéré comme inapte à l'état de mariage.

Le mariage est à tel point sacré qu'il a le pas sur la base même de la société ewondo : le système de parenté ! C'est le sens du rite de "mise à mort de la parenté" (ewoe avuman) que nous avons étudié plus haut. Plutôt que de dissoudre une union qui a fait ses preuves - et de remettre ainsi en cause les relations d'alliance déjà établies avec l'étranger - la société préfère, pour ainsi dire, se saborder elle-même en détruisant les liens de parenté qui unissent deux de ses membres, au profit de la seule parenté par alliance. Ce primat de l'alliance sur la parenté se manifeste également, on s'en souvient, par la remise de la tête de cabri à la fille, le jour de l'*ekab ngòn* (abduction de la fille), puisque ce geste revient à reconnaître à la jeune mariée le droit de fonder une lignée autonome, séparée et différente de son patriclan. On peut même dire que le système matrimonial ewondo et la notion de divorce sont, sur toute la ligne, exclusifs l'un de l'autre. En effet, alors qu'il existe dans ce système matrimonial plusieurs procédures propres à permettre régulièrement et efficacement la conclusion de l'union conjugale : le *nsili aluk* (demande en mariage) et l'*ehan ngòn* (appropriation anticipée de la fille) ; la compensation matrimoniale et les différents modes de conclusion de l'union conjugale ; l'*ekab ngon* (remise de la fille à son mari) et l'*elëdë ngòn* (visite d'installation de la jeune mariée)... alors donc qu'il existe une telle kyrielle de procédures permettant la réalisation du mariage, rien, absolument rien n'est prévu pour sa dissolution. Qui plus est, *la bénédiction de la fille*, clé de voûte de tout mariage valide, qui a lieu lors de la remise de la fiancée à son mari, *ne se donne jamais qu'une fois pour une même fille*. C'est assez dire qu'on se marie une fois pour toutes et pour la vie - tout au moins du point de vue de la femme.

Pourquoi l'union conjugale jouit-elle donc d'une telle sacralité ? C'est que cette institution ne repose pas uniquement sur les deux individus qui l'objectivent : les époux, mais elle les dépasse de toutes parts, elle est l'oeuvre des deux clans de l'époux et de la femme. Grâce à un seul mariage, tous les membres du clan du garçon sont appelés *beyom ngòn* (beaux-fils) par le clan de la fille, et traités comme tels ; tandis que ceux du clan de la femme sont traités en beaux-

parents. Au reste, que chaque membre du patricien de la fille se sente concerné par le mariage de celle-ci, n'est que trop évident dès l'instant où l'on considère l'usage fait des différents biens qui constituent la compensation matrimoniale. En d'autres termes, c'est parce que chaque père, chaque mère ou chaque frère de la fille ressent personnellement l'abduction de cette fille comme une perte, qu'il a droit à une indemnité : les mères ont droit aux *bitsiga ya nda*, les pères aux *bitsiga ya aba*, les frères au *miak mu* ; la propre mère de la fille reçoit en plus l'*ekukuna* (le compensateur), qui est une chèvre prolifique, et parfois un esclave encore ; le frère apparié bénéficie d'une compensation matrimoniale nécessaire à son propre mariage. Le mariage n'est donc pas une affaire de deux personnes, mais de deux clans. Il scelle l'amitié de deux clans. Il suffit que les individus A et B le réalisent pour que tous les membres de leurs patriciens respectifs aient automatiquement le droit de se fréquenter librement. C'est pourquoi la stabilité du mariage, contrairement à ce qu'on pourrait croire, prime des questions qu'on considère généralement comme fondamentales ; par exemple, la question des enfants : la stérilité de la femme n'est pas un motif de dissolution du mariage, celle-ci ressortissant exclusivement à la compétence des deux clans en présence. C'est pourquoi, aussi, la société traditionnelle avait prévu des mécanismes destinés à assurer, vaille que vaille, la stabilité du mariage. Ainsi du prêt de la femme à l'hôte de passage ; ainsi l'"ignorance" volontaire des amants éventuels des épouses ; ainsi du *miè*, location temporaire de la femme à un amant dont, malgré l'opposition formelle du mari, elle ne cesse de raffoler. C'est pourquoi enfin, la mort du mari ne mettait pas fin, aux yeux des clans, au mariage : la veuve ne recouvrait pas sa liberté, elle changeait simplement de titulaire. Ainsi, au nom de l'amitié et de la paix entre deux tribus, était-on obligé de subir toute sa vie une compagne qu'on n'aimait plus, sinon qu'on n'avait réellement jamais aimée.

De ce point de vue, la polygynie apparaît comme une institution répondant à deux buts essentiels. Elle est d'abord le meilleur instrument nécessaire à l'établissement de la paix interclanique. Nous avons vu au dernier chapitre combien il était dangereux, sinon impossible, de

voyager en terre étrangère en dehors de tout lien de parenté et d'alliance. Or, la polygynie, en tant qu'elle permet de nouer des relations avec un nombre considérable de *bēdzin* (étrangers), conduit ipso facto à l'instauration d'une aire de paix d'autant plus grande que l'homme a de femmes de tribus différentes. Mais, la polygynie ne sert pas exclusivement à l'instauration de la paix au dehors, elle joue aussi un rôle de ciment à l'intérieur de la tribu du polygame. Elle entraîne l'agglutination de ses frères autour du polygame, qui en acquiert l'inestimable qualité du *nkukuma* (riche), personnage privé certes, mais dont on sait parfaitement l'influence considérable sur l'organisation du pouvoir dans la société ewondo : les nombreux bras dont il dispose sont effectivement indispensables pour la défense et la sécurité du pays. Paix au dehors et paix au dedans, tels paraissent donc être les deux principaux buts que poursuit l'institution polygynique. Or, si la polygynie se justifie ainsi dans la société traditionnelle, qui repose sur le clan, peut-on dire qu'elle soit encore nécessaire au stade actuel de notre développement économique et social ?

Les analyses effectuées plus haut sur la polygamie ont mis au jour des points d'affrontement de cette institution et de la législation actuelle. En particulier, on a pu mesurer la difficulté qu'il y a à vouloir concilier des réalités aussi différentes que la polygamie et la fidélité conjugale : l'expérience montre en effet que la polygamie s'accompagne nécessairement de l'adultère, du moins au point de vue de l'homme. Mais, étant donné que cet aspect de la question a déjà fait l'objet de discussions assez longues au chapitre précédent, on se contentera, ici, de mettre l'accent sur un autre problème que pose aujourd'hui la polygamie : il s'agit de l'éducation des enfants. Qu'on nous comprenne bien !... Notre propos n'est pas de jeter l'anathème sur tous les polygames, mais d'examiner le cas des seuls polygames qui délaissent leurs enfants. Il est établi que les enfants de certains fonctionnaires polygames vivent dans la plus grande misère, alors que les moyens économiques de leurs pères pourraient leur assurer une existence décente, voire d'opulence. Que faire pour améliorer les conditions de vie de ces pauvres créatures ?

Certes, n'y a-t-il point, dans ce domaine, de panacée à proposer. Cependant, il est normal de penser que l'Etat camerounais peut y jouer un rôle déterminant. Sans aller jusqu'à agiter des grands problèmes tels que la résorption du chômage ou l'augmentation des salaires, il y a lieu de préconiser des aménagements heureux au niveau de ce qui existe déjà. Par exemple, au lieu de continuer de les payer à un père de famille qui ne les utilise qu'à son profit personnel, l'Etat pourrait verser les prestations familiales directement à toute mère qui en exprimerait le désir. Sans doute objectera-t-on que l'autorité du père risque d'en être ébranlée ? Nous voudrions en souhaiter le contraire. Mais, quel usage certains pères font-ils aujourd'hui de leur autorité ? A-t-on vraiment le droit d'appeler "pères" des individus qui abandonnent leurs enfants à la misère, alors même qu'ils ne tirent pas le diable par la queue ? D'autre part, afin de ne pas encourager cette procréation démentielle à laquelle se livrent à l'heure actuelle certains fonctionnaires, mus par la seule soif de toucher des prestations familiales élevées, une mesure paraît s'imposer, pour le bien de la société camerounaise tout entière : l'Etat devrait fixer un plafond au nombre d'enfants pour qui il paierait les prestations familiales. Jusqu'à concurrence de huit à quinze enfants par foyer polygame, par exemple. Mais, ici aussi, nous prions instamment le lecteur de bien vouloir nous comprendre ! Nous sommes parfaitement conscient que le développement économique de notre pays implique plus de bras qu'on n'en a actuellement ; autrement dit, une politique populationniste s'avère, à nos yeux, nécessaire. Et par conséquent, nous ne sommes hanté par aucune tentative de malthusianisme. Seulement, il ne suffit pas de donner le jour à des êtres humains, encore faut-il que la *famille conjugale ait la volonté et les moyens économiques de les élever... dans la décence*. Or, aujourd'hui, force est malheureusement de reconnaître que cette volonté et/ou ces moyens font défaut à plus d'un fonctionnaire géniteur d'enfants en série. Car, il est incontestable qu'un fonctionnaire moyen qui a dix ou quinze enfants à élever - et qui habite la ville - ne peut, même avec toute la bonne volonté du monde, arriver à joindre les deux bouts. C'est pourquoi la limitation du nombre d'enfants à prendre en charge par l'Etat

revêt le caractère d'une mesure de salubrité publique : elle permettrait d'éviter la naissance de nombreux êtres appelés à la délinquance. Toutefois, cette mesure devrait être doublée d'une autre portant sur la scolarité : il faudrait rendre la scolarité obligatoire jusqu'au cours moyen deuxième année, afin d'amener certains parents à s'occuper un peu plus de leurs enfants. Mais, d'où viendront les fonds nécessaires à la création de nouveaux postes d'instituteurs ? De la caisse des prestations familiales, qui aura réduit considérablement le taux de ses dépenses par famille. La conjugaison de ces trois mesures : possibilité de payer les prestations familiales à la mère, scolarité obligatoire et limitation du nombre des enfants à prendre en charge, aiderait, sans nul doute, certains fonctionnaires polygames à interioriser leurs devoirs de pères. C'est dire qu'au bout du compte, ces mesures ne visent qu'un double but : la nécessaire éducation des parents et la stabilité conjugale.

Celle-ci, il faut bien le dire, est aujourd'hui sérieusement entamée ! Les abandons de domicile conjugal (par l'un et l'autre sexes !), les divorces, la débauche... sont devenus d'une banalité désolante. D'autre part, depuis quelques décennies, et notamment dès le début de l'après-guerre, il se dessine comme un mouvement de revanche du beau sexe : encouragée par l'instruction et les missions chrétiennes, la femme entend rejeter la place et le rôle que lui assignait la tradition. Tous les Ewondo se souviennent encore de ce fameux procès qui, avant les années cinquante, opposa à la subdivision de Djoungolo (l'actuelle sous-préfecture de Nlongkak, à Yaoundé) une épouse à son mari. Celle-ci demandait le divorce "pour mauvais traitements", tandis que son mari et l'administrateur des colonies Paillasse, président du tribunal, s'y opposaient. L'administrateur des colonies, incisif et autoritaire, signifia à la requérante : "tu as tort ; je ne saurais accéder à ta demande : regagne immédiatement ton domicile conjugal !". La femme se fait expliquer les propos de l'administrateur, et, après un moment de silence, riposte, avec un petit sourire en coin : "*tëgë a fè a, a Paillasse !*" (jamais de la vie Paillasse). L'administrateur, fâché, menace de la faire gifler si elle ne revient pas sur sa décision : "*jamais de la vie, Paillasse !*", reprend-elle, imperturbable. Cette insolence à l'endroit de son mari,

et surtout du *Ntāhan* (le Blanc), étonna à tel point les gens que la réponse de cette dame est passée en proverbe depuis. Pour marquer un refus catégorique, l'Ewondo de nos jours répond encore : "*tëgë a fò a, a Paillasse*". Ainsi, la preuve était faite que la femme avait "attrapé la mauvaise tête" (1). Or, voici quelques chiffres relevés au cours de nos recherches, en 1966 et 1967, et relatifs aux divorces prononcés ces dernières années à Sangmélima et à Yaoundé :

Voir tableau page suivante.

(1) Dans sa "Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire", G.Balandier, étudiant la crise des rapports entre les sexes, cite cette formule généralement proférée par le Fang gabonais : "nos femmes ont "gagné" la "mauvaise tête" (pp.148 et sqq.). Il est remarquable d'observer que les Pahouins camerounais (Bulu, Eton, Ewondo, Mvëlë etc) utilisent exactement la même expression.

TABLEAU DES DIVORCES POUR LE CENTRE DE SANGMELIMA

Année		1956		1959		1962		1965	
		dem.	déf.	dem.	déf.	dem.	déf.	dem.	déf.
Femmes	cultivatrices	$\frac{80}{95\%}$	10	$\frac{85}{100\%}$	14	$\frac{43}{84\%}$	9	$\frac{34}{99\%}$	5
	ménagères	3			1	6	2		2
	avec profes- sion	1			1	2		1	
	Total	84	10	85	16	51	11	35	7
	pourcentages	89%	11%	85%	15%	82%	18%	83%	17%
Hommes	Cultivateurs planteurs	2	$\frac{51}{60\%}$	14	$\frac{71}{83.5\%}$	6	$\frac{41}{80\%}$	3	$\frac{30}{86\%}$
	Fonctionnai- res-cadres	$\frac{4}{40\%}$	$\frac{5}{6\%}$	$\frac{2}{13\%}$	$\frac{4}{4.7\%}$	$\frac{3}{28\%}$	$\frac{5}{10\%}$	$\frac{2}{28.5\%}$	$\frac{3}{8.6\%}$
	artisans ouvriers	3	9		3		2		1
	commerçants		8		4			1	1
	Sans profes- sion		3						
	divers	1	8		3	2	3	1	
	Total	10	84	16	85	11	51	7	35
	pourcentages	11%	89%	15%	85%	18%	82%	17%	83%
Nombre total des divorces prononcés		94		101		62		42	

Légende : dem. = demandeurs
déf. = défendeurs

Il ne nous a pas été possible d'effectuer des relevés aussi nets à Yaoundé, car certaines archives manquaient, pour des raisons qu'on s'est évertué à nous donner, mais qui se ramènent toutes à un défaut d'organisation. Aussi, nous contenterons-nous de quelques indications parcellaires. Des 44 divorces prononcés dans un des tribunaux de Yaoundé (commune suburbaine) en 1957, 1958 et 1959, on observe parmi les demandeurs : 32 femmes, dont 23 ménagères ; et 11 hommes, dont 2 chauffeurs, 1 chef de cabinet, 1 maître imprimeur, 1 secrétaire d'administration, 1 cuisinier, 1 militaire, 1 médecin, 1 étudiant, 1 commis des services civils et financiers, 1 tôlier.

Et toujours à Yaoundé, sur 18 divorces prononcés du mois d'octobre 1964 au mois de janvier 1965 (à la commune urbaine), 14 femmes sont demanderesses, dont 7 ménagères ; 4 hommes seulement sont demandeurs, dont 1 lieutenant, 1 intendant universitaire, 1 officier de gendarmerie et 1 agent d'affaires.

Voilà donc les faits, ou plus modestement quelques indications . La première évidence qui se dégage de ces chiffres, c'est la *proportion effrayante des femmes parmi les demandeurs*. Pour les années 1956, 1959, 1962 et 1965, les pourcentages de demanderesses sont les suivants pour le centre de Sangmélina : 89%, 85%, 82% et 83% ; et parmi ces demanderesses, les cultivatrices se distribuent respectivement ainsi : 95%, 100%, 84% et 99%. Les motifs généralement invoqués par les femmes pour demander le divorce (aussi bien à Yaoundé qu'à Sangmélina) sont les suivants : "mauvais traitements" (très souvent) ; "mariage imposé par les parents" ; "veut se convertir à la religion catholique" ; "le mari n'a jamais rempli, ou ne remplit plus, le devoir conjugal" ; "veut rester en régime monogamique". Tandis que du côté des hommes, on se contente du triptyque : "mauvaise conduite", "abandon du domicile conjugal", "adultère". Et, comme en toutes choses, on relève des motifs plutôt rares, invoqués par l'un ou l'autre sexe : "mari devenu impuissant à la suite d'une opération chirurgicale" ; "femme mariée religieusement avec un autre" (!) ; "mari a changé de religion" ; "mauvaise conformation de la femme".

Si l'on considère les défendeurs, on observe, évidemment, une trop grande quantité d'hommes, mais aussi parmi ces hommes, une forte proportion de paysans ou de "sans profession" - ce qui revient à peu près au même, du point de vue économique. En effet, pour les mêmes années que précédemment, et toujours pour la préfecture de Sangmélina, on relève les chiffres et pourcentages ci-après : 51 (60% des défendeurs); 71 (83.5%) ; 41 (80%) ; 30 (86%).

Très peu d'hommes sont demandeurs. Et quand ils le sont, ils se recrutent surtout parmi les gens qui ont de l'aisance, relativement parlant : certains planteurs chez les Bulu de Sangmélina (région cacao-yère), des infirmiers, instituteurs, sous-préfets, médecins, militaires.

Au total, il apparaît que le divorce frappe avant tout le paysan. Il y a un exode rural de la part des femmes. N'entend-on pas souvent celles-ci dire : "j'en ai marre des travaux des champs ; moi aussi, j'aimerais habiter la ville pour pouvoir faire le marché tous les matins, bien habillée". D'où les abandons de domicile conjugal. Telle femme ira passer trois à quatre ans à Douala ou à Yaoundé. Quand elle en revient - si elle le fait jamais! - elle a en main un "métier" : elle a appris à préparer du *kpata* (bière de maïs) ou de l'*arki* (sorte d'alcool), et par-dessus le marché, elle s'est initiée au pidgin - ce qui la hisse pratiquement au rang des "évoluées". En revanche, lorsque le mari a un métier et que sa femme n'en a pas un, c'est lui qui, en général, demande le divorce : très peu de ménagères recherchent en effet la séparation d'avec un fonctionnaire, seule personne nantie dans la situation économique actuelle. Les choses pourraient donc se résumer ainsi : *en milieu rural ou parmi les "sans profession", c'est l'homme qui subit le divorce, dans les ménages de fonctionnaires, au contraire, c'est la femme qui fait les frais de l'instabilité conjugale.* Par ailleurs, il importe de rappeler que nous ne nous sommes intéressé qu'aux divorces effectivement prononcés, et non à toutes les demandes en divorce. Si ces dernières étaient satisfaites en totalité, on aboutirait à des chiffres plus effrayants encore ! Or, le rejet d'une demande en divorce ne rétablit pas, comme par enchantement, l'harmonie du ménage : il existe donc, malheureusement, plus de ménages instables et menacés d'écclatement que ne le

laissent entrevoir nos taux de divorce.

Au reste, cette crise du mariage s'accompagne d'une dégradation aigüe des rapports entre les sexes. Pour mesurer l'ampleur de celle-ci, il n'est peut-être pas superflu d'évoquer certains articles parus dans la presse camerounaise, articles écrits, bien entendu, par les représentants des deux sexes. Les hommes mettent en cause l'instruction des femmes et exigent le retour au statu quo, tandis que les femmes déclarent militer pour leur affranchissement. On donnera d'abord la parole au sexe fort.

Tel jeune homme s'élève avec véhémence contre les concours de beauté. Voici en quels termes il interroge la "Miss" : "Que feras-tu lorsque tu croiseras malencontreusement les membres intéressants et intéressés de ton jury ? Refuseras-tu de devenir prodigue en bises si c'est là la forme de salutation qu'ils préfèrent ? Et devenue secrétaire par leurs bonnes grâces, leur refuseras-tu un rendez-vous à domicile qu'ils te promettent par un rapide coup de téléphone ? je demande seulement, Tuviénie, si ce n'est pas pour toi une vraie corde au cou !" Et de conclure avec énergie : "Alors, Miss-Démarche, Miss-Sourire, Miss de la Fécafess, au diantre, vous toutes. Vos qualités physiques et morales perdent amèrement leur charme lorsqu'on les voit affichées en public. Au diantre, vous aussi, espèces de fillettes, prémices féminines, vous qui vous plaisez honteusement à devenir négativement célèbres. Ouste à vous surtout, avides accapareuses des honneurs dignes des vieilles filles désœuvrées. Allez ! ouste" (1). Un deuxième garçon disserte longuement sur la "femme d'Afrique". D'entrée, il écrit : "La femme, d'après la Bible (Gènèse), c'est l'aide de l'homme ; c'est-à-dire une personne qui vient compléter le rôle d'un responsable et qui ne peut le remplacer qu'en cas d'absence ou d'empêchement. Exemples : aide-maçon, aide-cuisinier, aide-comptable, etc." Or, "La civilisation contemporaine voudrait que la femme soit pour l'homme sa propre moitié ; certains lui accordent la place d'égal, et cela quelque soit son rang social, son instruction, sa race". Et pourtant, la femme "naturelle" (sic) ne l'entend

(1) L'effort Camerounais, n°-612, du 22 au 28 octobre 1967/

pas de cette oreille, car quand on l'interroge : "qui est dans cette case ?" - Réponse : "il n'y a personne, ce n'est que moi !" Alors, au fait, qui est cette femme africaine ? "Femmes, femmes africaines dans la vieille Afrique, l'homme était heureux de vous classer parmi ses biens. Il est surpris de vous voir bouger, de vous voir aller tantôt devant lui, tantôt derrière lui (surtout quand vous voulez sa protection). Il ne sait pas ce que vous voulez. Il remarque que lorsque vous vous rencontrez, vous avez l'air de vouloir vous venger plutôt que de chercher des solutions de compromis. Vous vous attaquez à toutes les traditions qui sont à son avantage (exemple : la polygamie) et vous souriez devant celles qui sont pour votre bien et surtout pour celui des vôtres (exemple : la dot). Certaines institutions : les églises chrétiennes, les parlements camerounais sont pour vous dans le domaine du mariage. Quelle est donc votre propre position à vous sur ce sujet ? Vous ne voulez plus être comptées parmi les biens . Mais quelle est la différence entre vous et cette chèvre que mon cousin a achetée le mois dernier ? Il a donné de l'argent et en échange on la lui a donnée". (1). Un troisième garçon, enfin, part en guerre contre l'instruction des jeunes filles, laquelle instruction les dénature manifestement. "L'éducation scolaire et les études supérieures sont-elles utiles à nos filles ? Faut-il leur donner la même instruction que l'homme ?", se demande-t-il d'abord. Non, puisque "les nombreux rapports de pédagogues et sociologues soulignent l'opposé". En effet, "Mathématiquement, les femmes qui ont fait des études manquent de respect pour leur mari. Elles désirent aller se fixer dans des villes surpeuplées. Loin des contraintes tribales et elles sont souvent entraînées par le tourbillon de l'immoralité et elles connaissent la déception, la frustration. "De plus, elles veulent l'égalité des sexes." Pour atteindre ce but contre nature, elles réclament pour les filles une instruction équivalente à celle du garçon. C'est ainsi qu'à présent les écoles forment les femmes pour concurrencer l'homme et faire tout ce que l'homme fait ou même plus.(...). Pour cela donc, depuis quelque temps les femmes en général sont très réputées pour leur

(1) L'Effort Camerounais, n°614 du 5 au 11 novembre 1967.

caractère autoritaire dû en majorité à l'instruction moderne." Or , "si après son baccalauréat vous demandez à votre fille de se marier, vous la plongez de plein gré dans le malheur. Ce serait exiger d'un électricien un fauteuil que de vouloir d'une licenciée une mère modèle et soumise." Ainsi , "en instruisant la femme en vue d'une carrière semblable à celle de l'homme et en l'encourageant à concurrencer ce dernier, on lui a créé de graves problèmes affectifs". Moralité ? Eh bien ! seules "les jeunes femmes qui apprennent la soumission sont les plus heureuses. Elles trouvent dans le mariage un réel contentement et beaucoup de satisfaction. Cette soumission s'apprend-elle au lycée ou à l'université ? sûrement pas ; car, c'est de ces milieux que naît la rébellion, la révolution morale. Combien de fois des étudiants ne se sont-ils pas révoltés contre tel ou tel chef d'Etat, contre tel ordre politique ou tel autre ? Alors, c'est clair ! Une femme soumise ne sortira jamais de là. Ainsi pour éviter la déception, trop de divorces et de ménages brisés, ce qui encourage la délinquance juvénile et toutes sortes de crimes et viols, orientons nos filles vers les centres domestiques où elles seront préparées mieux à leur rôle de future mère de famille" (1).

Naturellement, le sexe faible riposte à ces attaques, tantôt du tac au tac, et tantôt avec tact. C'est ainsi que telle dame souhaite une révolution de la part des femmes. Elle écrit en effet : "Les femmes devraient opérer une révolution et exiger aussi le concours d'une législation qui préserve et protège leurs droits pour améliorer les conditions de leur existence et les bases de la famille" (2). Telle autre décrit avec courage, et à deux reprises, les entraves qui jonchent le chemin de la jeune fille camerounaise. Ces entraves se situent à trois niveaux : familial, scolaire et professionnel. En milieu familial la jeune fille est accablée de toutes sortes de corvées, alors que son frère évolue en toute liberté : "combien de filles n'ont pas pu bénéficier de l'instruction parce qu'il y a des garçons dans la famille qui doivent étudier pour préparer leur avenir ? On dirait que les filles n'ont pas d'avenir à

(1) L'effort Camerounais, n°618, du 3 au 9 décembre 1967.

(2) Presse du Cameroun du 19 septembre 1963.

préparer!" De plus, l'instruction de la jeune fille est mal vue, parce que "ses études ne profiteront qu'à la famille de son mari". Or, comme la fille arrive sans métier au domicile conjugal, il lui arrive souvent d'être l'objet de mauvais traitements : "la pauvre, parfois, n'ose pas retourner chez ses parents", à cause de la dot à rembourser ou des enfants à élever (1). "Même dans le milieu dit éducatif, la jeune fille ne trouve pas assez de sécurité". En effet, "Souvent, dans des écoles mixtes, seules les filles doivent balayer les salles de classes, puiser l'eau pour les maîtres ; en récréation, gratter la cour, et le jour du travail manuel, elles sont envoyées aux champs avec les hoes, ou encore elles doivent aider la femme du moniteur dans ses travaux ménagers. Et ce n'est pas tout. Certains maîtres vont jusqu'à faire de leurs élèves leurs maîtresses. Parfois, ils les obligent à abandonner leurs études par une grossesse précoce ou par un dérangement mental : la fille se connaissant amie et maîtresse du moniteur, ne s'applique plus en classe, devient irrégulière aux cours, et s'écarte volontairement de la discipline générale." Que devient alors une telle fille ? Une "fille mère, comme nous l'appelons péjorativement". En milieu professionnel, enfin, la jeune fille n'est pas plus heureuse. Très souvent, elle est sans qualification, car elle n'a pas pu faire des études longues. "D'autre part, le métier de secrétaire fait des filles des victimes plus appréciées encore. Dans certains cas, nous avons de ces secrétaires de Direction à cause desquelles on compromet l'intérêt général au profit des caprices du patron." Mais, "comment les jeunes filles cherchent-elles des emplois ?", se demande l'auteur de l'article, qui répond sans ambages : "Pour les unes, c'est par l'intermédiaire d'un parent, d'une connaissance qu'elles peuvent être classées. Et le pourcentage de celles-là n'est pas très élevé, environ un centième. Les autres se débrouillent elles-mêmes : 0.5% s'intègre par voie de concours ; et même par concours, elles doivent toujours passer par les couloirs illégitimes. Les 98.5% doivent servir de maîtresses avant de trouver une place quelconque(...)". Or, nos frères les garçons répètent à l'unisson qu'il leur

(1) L'Effort Camerounais, n°626, du 21 au 27 janvier 1968.

faut, pour le mariage, des filles sérieuses. "En fait, ils ont raison. (...). Mais il faut se demander : qui doit préparer les femmes sérieuses ? Qui doit aider la jeune fille à se préparer dignement jusqu'au mariage ? Vous me direz : "les femmes elles-mêmes doivent se connaître, s'entraider ; elles n'ont qu'à se respecter - les mamans doivent veiller sur leurs filles". C'est vrai. (...). Mais, n'oublions pas que la jeune fille a les mêmes besoins économiques, sociaux, intellectuels, affectifs, vestimentaires que son frère le garçon ; et je dirai parfois plus, si nous considérons le monde actuel où nous vivons" (1). Une autre fille répond au garçon qui s'élevait tout à l'heure contre l'instruction des femmes. Pour elle, il faut rejeter la "tradition" pour parler "développement". Écoutons-la : "il est peut-être temps que notre compatriote se rende compte que nous sommes dans la seconde moitié du 20^è siècle et qu'il n'y a pas de traditions qui tiennent. On ne vit plus de traditions, on vit du développement. Au moment où le monde entier bouge, lui, souhaite que les filles suivent les traditions. Je croyais que l'évolution d'un pays devait s'effectuer sur tous les stades, s'il faut donc que la fille camerounaise suive encore l'éducation de nos grands-mères, je ne vois pas en quoi le pays avancerait." Et elle conclut en dénonçant la notion de "complémentarité des sexes" : "de là on abolit donc tout sens de complémentarité. C'est même étonnant qu'à notre époque, on entende encore parler de cette expression : "la femme est le complément de l'homme" qu'employaient nos aïeux sans connaissance de cause, car la femme constitue en elle-même une personne entière. Je me demande si vous croyez qu'un célibataire soit beaucoup plus à l'aise dans la vie qu'une célibataire." (2). Enfin, c'est un groupe d'élèves qui prend position contre le pamphlet sur l'instruction des femmes. Après avoir indiqué que le terme d'égalité entre les sexes est souvent mal compris, les élèves s'attachent ensuite à en préciser la signification : "les femmes n'exigent pas une égalité absolue ! Si elles ont d'ailleurs été poussées à en réclamer, c'est à cause du mépris que l'homme a vis-à-vis de la

(1) L'Effort Camerounais, n°627, du 28 janvier au 3 février 1968.

(2) L'Effort Camerounais, n°636, du 7 au 13 avril 1968

femme. Ici, en Afrique surtout, l'homme considère la femme comme un être inférieur, inintelligent, voire même comme une "machine à pondre" ! La femme ne veut pas égaler l'homme mais elle veut aussi avoir une place dans la société, avoir son mot à dire, être respectée et considérée, sortir un peu de sa cuisine pour entrer dans un monde plus large". Et de conclure : "les jeunes filles ne sauraient rester dans l'ignorance ancestrale ni même dans la médiocrité que semblent leur réserver les hommes" (1).

Voilà donc quelques indications relatives, d'une part, à la crise du mariage, et d'autre part, à la dégradation des rapports entre les sexes, au Sud-Cameroun. Si nous avons à ce point multiplié des citations, c'était en vue de sensibiliser à l'ampleur du drame (et puis-sions-nous y avoir abouti !). Or, que faut-il penser de tout cela ? Quelle tentative d'interprétation un sociologue pourrait-il donner d'une telle situation de crise ?

La première remarque à faire, c'est que, vu l'ampleur de la crise, aucune solution tant soit peu sérieuse ne saurait être proposée sans une préalable analyse au fond de la situation. Il va sans dire que cette condition *sine qua non* n'est pas remplie ici, pour la bonne raison que la crise du mariage au Cameroun ne constituait pas l'objet de nos recherches. Les quelques statistiques précédemment avancées ne peuvent donc être que partielles. Il n'empêche cependant qu'on puisse déjà, à ce niveau, suggérer les grandes lignes d'une ébauche de solution. Les divorces en série tout comme la crise des rapports entre les sexes, ne sauraient être compris que par référence à un cadre général et global : la situation socio-économique de transition qui est la nôtre ; cette dernière étant d'ailleurs elle-même tributaire d'un autre type de situation : la situation coloniale, dont le Cameroun vient de sortir et que G. Balandier - au reste inventeur du mot - définit en ces termes : "la domination imposée par une minorité étrangère, racialement (ou ethniquement) et culturellement différente, au nom d'une supériorité raciale (ou ethnique) et culturelle dogmatiquement affirmée, à une majorité

(1) l'Effort camerounais, n°624, du 7 au 14 janvier 1968.

autochtone matériellement inférieure. Cette domination entraîne la mise en rapport de civilisations radicalement hétérogènes : une civilisation à machinisme, à économie puissante, à rythme rapide et d'origine chrétienne s'imposant à des civilisations sans machinisme, à économie "arriérée", à rythme lent et radicalement "non chrétiennes" ; le caractère fondamentalement antagoniste des relations existant entre ces deux sociétés qui s'explique par le rôle d'instrument auquel est condamnée la société colonisée ; la nécessité, pour maintenir la domination, de recourir non seulement à la "force" mais encore à un système de pseudo-justifications et de comportements stéréotypés, etc"(1). Or, que nous a légué cette "situation coloniale" ? Des besoins matériels et spirituels *nouveaux mais impérieux*, et dont la satisfaction implique le *maniement et la maîtrise de techniques culturellement autres*, et partant, inaccessibles à la plupart des citoyens, et notamment les paysans. Besoins d'ordre vestimentaire, alimentaire, intellectuel ; besoin du numéraire - l'indispensable numéraire ! - pour n'en citer que quelques-uns. Tous ces besoins impérieux reposent sur des complexes divers, *fruit du conditionnement psychologique* inculqué par le système d'enseignement colonial. Celui-ci - c'est un truisme de le dire - cultivait et entretenait à dessein des équivoques et confusions propres à consolider la politique assimilationniste de la "métropole". Confusion du Développement avec la réédition de l'histoire occidentale ; confusion de l'évangélisation avec l'apprentissage systématique des modes de vie européens ; confusion du travail manuel (réservé aux indigènes) avec l'état de barbarie (d'où, soit dit en passant, l'exode rural actuel), etc. Pour illustrer tout ceci, on prendra une étude... *au hasard* (il en existe des milliers) : celle d'un administrateur des colonies qui écrivait voici seulement trente-trois ans. Cet administrateur des colonies, Maurice Bertaut, affiche d'abord une conception malthusienne de la scolarisation des Noirs : "Je ne suis pas partisan de donner l'instruction en français à tous les petits noirs, écrit-il. Avec nos moyens actuels, nous devons nous

(1) Georges Balandier : La situation coloniale : approche théorique. Cahiers Internationaux de Sociologie, vol.XI, 1951, p.75-76.

contenter de former une élite dont nous avons besoin et à qui nous fournirons des emplois et les moyens de vivre honorablement. Les Noirs demi-instruits, que la brousse reprend, sont des déclassés nuisibles à la société" (1). L'auteur s'en prend alors à la *coutume indigène*. Pour lui, celle-ci doit disparaître, et par conséquent, il ne saurait être question de la codifier : "L'idée du coutumier a de nombreux partisans surtout dans les pays de mœurs et de civilisations avancées. Mais pour les peuplades qui nous intéressent, je ne suis pas du tout partisan de la rédaction d'un coutumier officiel. La rédaction donnera à la coutume un caractère précis et rigide qu'elle n'a pas. Tout est flottant dans la coutume, et sujet à de perpétuels et rapides changements ; la codifier, c'est la fixer, or, cela est très grave, car c'est condamner les Boulous à rester ce qu'ils sont, sans progrès possibles" (2). Et un peu plus loin : "L'étude approfondie des coutumes ne nous conduit pas du tout à la conclusion qu'elles doivent être maintenues. Admettre le contraire, ce serait me faire poser la question de savoir pourquoi nous sommes en Afrique ! Est-ce pour regarder les indigènes évoluer dans leur milieu ?

Et encore : "Dans le règlement journalier des palabres entre indigènes, de graves conflits s'élèvent entre la coutume et un droit nouveau inspiré de la morale chrétienne. Il n'est pas douteux que la coutume doit céder le pas aux principes du droit nouveau. Prétendre le contraire, ce serait vouer les Noirs à la stagnation, ce serait les empêcher de s'élever moralement, faire obstacle à une évolution inévitable, à laquelle nous les avons poussés" (3). Enfin, Bertaut prône l'instauration d'un "statut de chrétien", dont il précisera d'ailleurs le contenu : "je me rallie à l'idée de l'institution du "statut chrétien", mais sans tergiversations possibles. (...) Reste à définir le "statut chrétien". N'est-ce pas le statut naturel, humain, imprégné des idées morales des blancs ?" (4).

De telles affirmations - qui, encore une fois, ne font nullement exception - suffisent à mettre à nu la pierre angulaire du phénomène

(1) Maurice Bertaut : Le droit coutumier des Boulous. Ed. Domat-Monchrestien. F. Lovitou & compagnie, Paris, 1935, p.277.

(2) Maurice Bertaut, op. cit. p.284.

(3) Maurice Bertaut, op. cit. p.287-288.

(4) Maurice Bertaut, op. cit. p.294. C'est nous qui soulignons.

colonial : l'exploitation et le conditionnement psychologique des peuples conquis en vue de leur assimilation à la culture européenne, à la "Civilisation". Ce conditionnement socio-culturel a été si puissant et si bien orchestré qu'on rencontre aujourd'hui encore huit ans après l'Indépendance - énormément de gens psychologiquement aliénés et plus que jamais tournés vers l'Europe. Des gens victimes, pour ainsi dire, d'une sorte d'*extraversion culturelle* (1).

Dans une telle situation socio-économique, comment s'étonner de l'instabilité conjugale en milieu paysan ? Le paysan, véritable laissé-pour-compte, est privé, le plus souvent, des moyens économiques et culturels indispensables à son épanouissement personnel. Il ne peut même pas s'exprimer, les deux langues officielles étant l'anglais et le français (2). Il ne peut rien acheter, par manque de numéraire. Les produits agricoles se vendent mal, ou ne se vendent pas du tout. Au moment où l'on prône le retour à la terre, il est étonnant de constater que nombre de hauts fonctionnaires se plaisent à manger à l'europpéenne, poussant le drame jusqu'à acheter des oranges importées du Maroc ou d'Israël, alors que celles du paysan camerounais pourrissent dans la brousse, tout simplement ! Et quelle ne fut pas notre surprise, en 1966 et 1967, de voir que les élèves d'un établissement d'enseignement supérieur de Yaoundé vivent principalement de riz et pâtes alimentaires importés, au détriment, bien entendu, de la banane plantain, du manioc, du macabo, de l'igname du paysan. Ainsi, le conditionnement socio-culturel continue-t-il d'opérer pleinement et d'asservir tout à la fois les détenteurs des postes de responsabilité et l'élite intellectuelle en gestation. On comprend alors la révolte de la paysanne, de qui son mari continue d'exiger la culture de plantes dont personne ne veut plus ou dont l'écoulement s'avère manifestement dérisoire (on sait que les cours mondiaux du cacao, par

-
- (1) Il y a deux ans, lors du passage de Johnny Halliday à Douala, un garçon est mort piétiné par une foule en liesse.
- (2) Il est piteux de suivre un différend qui oppose un paysan illettré à un "évolué" : tandis que celui-ci s'adresse directement (en français ou en anglais) au Président du tribunal (que la loi oblige à s'exprimer dans une des deux langues officielles), le paysan, lui, doit passer par un interprète. On retrouve d'ailleurs la même situation lorsqu'un haut fonctionnaire demande à divorcer d'avec sa femme analphabète.

exemple, ne cessent de baisser depuis longtemps). Or, si les éléments économiquement forts ou intellectuellement avancés de la société méprisent à ce point les cultures vivrières locales, *c'est parce qu'ils confondent émancipation et occidentalisation*. Ils s'imaginent que, plus on "fait le Blanc" - comme on dit au Sud-Cameroun - plus on est "civilisé".

Si l'on considère, d'autre part, l'instabilité conjugale parmi les fonctionnaires, nul doute que la situation sociale globale évoquée plus haut l'éclaire également. Au lendemain de l'Indépendance, il a fallu "camerouniser" des postes-clés de la Fonction Publique. Et, comme il manquait de cadres autochtones, certaines personnes ont dû connaître une ascension rapide : du "maître d'enseignement" (niveau B.E.P.C. à peine), on est passé chef de service, puis directeur de cabinet, puis Ministre... pour finalement se retrouver en prison - pour détournement de fonds. Or, si le maître d'enseignement peut s'accommoder d'une femme illettrée, Le Ministre, qui se doit de recevoir des personnalités de tous ordres et qui est appelé à voyager à l'étranger, ne saurait se contenter d'une telle épouse : il divorcera donc d'avec elle et en épousera une autre, "évoluée" celle-là. Mais, lorsqu'il se retrouvera en prison quelques mois plus tard, c'est son "évoluée" de femme qui se séparera d'un homme condamné à des peines infamantes. Ainsi la *mobilité sociale en dents de scie* inhérente à notre situation économique de transition, explique nombre des divorces qu'on observe parmi nos fonctionnaires. Cette même mobilité sociale justifie également, du moins en partie, le développement considérable de la débauche dans nos villes. Comme son maître d'hier, dont il a pris soudainement la place, plus d'un fonctionnaire actuel s' imagine qu'une personne de son acabit peut faire des gosses à droite et à gauche, sans s'inquiéter de les reconnaître (1).

(1) Est-il besoin de rappeler qu'il s'est posé, du temps de la colonisation, le problème du métis abandonné par son père européen ? Voici, en tout cas, ce qu'écrivait à ce sujet, en 1949, G.Hardy, Directeur honoraire de l'Ecole coloniale : "Il paraît (...) difficile que le métis évite tout danger de déséquilibre. Il est bien rare, en effet, que son père et sa mère passent ensemble toute leur vie : le père change de colonie ou revient dans la métropole, fonde une autre famille à laquelle il s'interdit généralement d'incorporer ses enfants métis". (Georges Hardy, Nos grands problèmes coloniaux. Librairie Armand Colin, 4^e édition, 1949, p.66).

De plus, pour sortir honorablement, le fonctionnaire à l'épouse illettrée préfère se faire accompagner d'une jeune fille instruite, plutôt que de sa femme - si tant est qu'il la garde encore. Ainsi se comporte plus d'un chef de service en mission, que sa femme soit d'ailleurs analphabète ou non. Or, la jeune fille instruite a des besoins économiques considérables : il lui faut voyager en voiture et se vêtir "dernier cri de Paris", entre autres. Ceci explique partiellement la dilapidation des prestations familiales, l'abandon du domicile conjugal par certains maris, l'exode rural de la jeune fille dite "évoluee".

Le problème est donc, comme on l'a dit tout à l'heure, général et global. C'est un problème de sous-développement ; c'est le problème d'une mauvaise répartition du patrimoine national ; c'est un problème d'éducation. Mais, c'est un problème qui concerne le mariage et la famille, c'est-à-dire la *cellule de base de la société* : il importe donc d'y trouver des solutions au plus vite, si l'on veut éviter la désagrégation de la société camerounaise. Permettre au paysan de vivre décemment de ses cultures, et donc, protéger celles-ci contre une importation excessive de produits étrangers, tel doit être l'un des premiers objectifs à viser. Or, on ne saurait réaliser cela si l'on n'entreprend pas, en même temps, l'éducation du fonctionnaire - personnage par référence auquel tout le monde règle son comportement. Il s'agit de donner (ou de redonner) à ce responsable *confiance en lui-même*. Car, comme le déclarait dernièrement Madame La Présidente Ahidjo : "il est (...) nécessaire de dire et de redire que l'évolution que nous souhaitons, que nous estimons nécessaire, ne saurait être bénéfique que *si nous savons rester nous-mêmes*, respecter notre personnalité africaine, concilier nos valeurs avec les impératifs de notre émancipation" (1). De ce point de vue, des cours obligatoires d'initiation aux problèmes économiques et socio-culturels inhérents au sous-développement devraient être organisés et

(1) L'Effort Camerounais, n°636, du 7 au 13 avril 1968. C'est nous qui soulignons.

dispensés aux fonctionnaires, auprès de l'Université Fédérale du Cameroun, de l'Institut panafricain du Développement, à Douala, ainsi que de tout autre organisme compétent. Parallèlement à cette formation civique et humaine, une législation relative à la morale professionnelle, qui protège expressément la jeune fille contre les abus d'autorité de ses maîtres et patrons, devrait être arrêtée. Tandis qu'aux collèges, aux lycées, ainsi qu'aux établissements d'enseignement supérieur, il serait imposé de manger prioritairement les produits agricoles camerounais : manioc, patate douce, banane (douce et plantain), avocat, papaye, mangue, igname, taro, macabo, mil, riz etc., etc. Bref, il s'agit de prendre des mesures économiques énergiques qui favorisent le marché intérieur. D'un autre côté, le gouvernement devrait sévir contre la prolifération démentielle des boîtes de nuit dans nos villes. Enfin, il va sans dire que l'effort d'adaptation des programmes d'enseignement, qui a vu le jour voici quelques années, doit être poursuivi jusqu'au bout, et systématiquement. On formulera cependant, à cet égard, un vœu : qu'il soit créé dans nos lycées et collèges une *chaire nouvelle* : celle de *professeur d'instruction civique*. Ainsi cette importante discipline ne serait-elle plus enseignée de façon accessoire. La préparation à cette chaire comporterait deux années de droit et deux de sociologie.

Mais, puisque nous en sommes aux souhaits, pourquoi ne pas en formuler quelques-uns encore ? Pourquoi, par exemple, ne pas réitérer l'appel lancé précédemment à l'Autorité, pour qu'elle passe à la phase d'application pratique des justes principes qui transpirent du texte de loi de 1966, relatif au mariage ? Il est hors de doute que cette loi géniale ne pourra porter les fruits escomptés que si elle s'accompagne d'une campagne d'information et d'éducation du peuple. A cet effet, il importe de créer, à chaque palier de l'appareil du Parti, dans les écoles, auprès des mairies - et l'on pourrait encore prolonger cette liste - des organismes propres à diffuser le contenu de la loi sur le mariage. Faute de quoi, ce texte risque d'aller grossir les rangs de tous ceux qui avaient été pris sous le régime colonial et qui végètent dans nos archives. Enfin, on ne saurait trop attirer l'attention de tout Camerounais qui aime son pays sur cette réalité, que le mariage constitue un moyen efficace de lutte contre le tribalisme : la multiplication des mariages inter-

claniques, en tant qu'elle implique le dépassement des rivalités de clans, ne peut que concourir à l'émergence de la conscience nationale. Pourquoi le mariage ne continuerait-il pas à jouer, aujourd'hui encore, son rôle traditionnel d'institution de pacification ?

PETIT LEXIQUE DES PRINCIPAUX TERMES EWONDO
UTILISES DANS CETTE ETUDE.

- ABâ : 1) case de l'homme, par opposition à celle de la femme (nda) ;
2) maison des hommes ;
3) peut désigner les beaux-pères. Ex : etsiga ya abâ, animal destiné à la consommation des beaux-pères ;

Pluriel : mebâ.

- Akòñ : 1) lance ;
2) nsoe akòñ : fer de lance ;
3) akòñ sòñ ou sòñ akòñ : serment par la lance ;
4) yome ou yomolo akòñ : invoquer la lance contre quelqu'un ;
5) sal akòñ : lever une invocation de lance contre quelqu'un ;

pluriel : mekòñ.

- Akuma : 1) richesse ; 2) compensation matrimoniale
pluriel (rare) : mekuma.

- Aluk : mariage ;
pluriel : meluk.

- Angada : 1) visite d'apparat des belles-mères à la famille du gendre ;
2) marché périodique ;
3) sorte de gazon très épais ;
4) adverbe : en pagaïe,

Pl. : bangada.

- Atud : 1) soeur dont on touche la compensation matrimoniale ;
2) femme de condition servile faisant partie d'une compensation matrimoniale ;

Pl. : metud.

- Ayañ : 1) oignon ; 2) liliacée ;
Pl. : meyañ.

- Ayom ou ayom-bot : lignée, lignage ;
Pl. : meyom ou meyom-mebot.

- Ayòñ : ethnîe, tribu, nation.
Pl : meyòñ

Bedamii : litt. , "par-dessus-qui-passent-les-regards". Femme d'une laideur repoussante, mais généralement fertile.
Ce mot reste invariable.

Biem : 1) pluriel de dzom (chose) ;
2) biens ;
3) compensation matrimoniale.

Bikie : 1) pluriel de ekie (fer) ;
2) monnaie de fer qui fait partie de la compensation matrimoniale.

Dzal : 1) demeure, village ;
2) mbama dzal : village comportant une ou deux rangées de cases ;
3) nlo dzal : "tête" du village = haut bout du village ;
4) ebon dzal : "vagin" du village = côte opposé au nlo dzal ;
Pl. : mal ou ma.

Ebonzòn : visite qu'un amant rend à sa belle (celle-ci étant célibataire).
Pl. : biboñ bingòn.

Edzaè ngòn : litt., demande de la fille; ;
synonyme : ekode ngòn (dégagement de la fiancée) ;
Pl. (rare) : bidzaèngòn.

Ehan ngòn : appropriation anticipée de la fille, littéralement ; l'acte par lequel on prend une hypothèque sur la fille ;
Pl. : bihan ngòn ou bihan bengòn.

Ekab ngòn : abduction, remise de la fiancée ;
Pl. : bikab ngòn ou bikab bengòn.

Ekela : terme générique désignant les caprins. Ex. : ngal ekela, chèvre ;
nnom ekela, bouc.
Pl. : bikela.

Ekòdò ntomba : littéralement, piétinement du mouton : mise à mort de la parenté (ewoe avuman).
Pl. bikòdò mintomba.

Ekomba : première femme, dans l'ordre chronologique ;
Pl. bikomba.

Ekukuna : 1) substitut, compensation, compensateur ;
2) chèvre ou brebis qui, dans une compensation matrimoniale, est destinée à remplacer la fiancée auprès de sa mère ;
Pl. bikukuna.

Elëdë ngôn : visite d'installation de la fille, plus connue actuellement sous le nom d'angada à cause du caractère de potlatch que prend de plus en plus cette pratique.
Pl. bilëdë ngôn.

Esani : danse guerrière qui se déroule, soit à la mort d'une notabilité, soit à celle d'une bête féroce (lion, panthère, gorille, etc.)
Pl. : bisani.

Esie : rite de rétablissement d'un malade.
Pl. : bisie.

Etsiga : 1) animal engraisé qui, dans une compensation matrimoniale, est destiné à la consommation des beaux-parents(il s'agit ordinairement d'un porc, d'un bouc castré, ou d'une chèvre).
2) etsiga ya nda : l'etsiga destiné aux belles-mères ;
etsiga ya abā : l'etsiga destiné aux beaux-pères.
Pl. : bitsiga.

Evu : 1) estomac ;
2) principe de sorcellerie ;
Pl : bivu.

Ewoe avuman : 1) litt. "mise à mort de la parenté" : rite destiné à dissoudre les liens de parenté qui unissent deux personnes de sexes opposés ;
2) synonyme de Ekòdò ntomba (piétinement du mouton), et généralement de ndziba ;
Pl. : biwoe mevuman.

Kabat : nom générique comprenant les caprins et les ovins.
Ex. : ekela kabat, chèvre ou bouc ; ntomba kabat, bœlier, brebis ou mouton.
Reste invariable.

Ka(1) : soeur (d'un homme).
Pl. : beka(1).

Manka(1) : 1) enfant. de soeur ;
2) Le pluriel bankal désigne aussi tous les enfants de soeur du patriclan de quelqu'un.

Madzañ : terme par lequel je désigne un sibling, un half-sibling ou tout autre personne de même sexe et de même niveau généalogique que moi. Le mot signifie donc "soeur", s'il s'agit de deux siblings du sexe faible, et "frère" dans le cas contraire ; tandis que deux siblings de sexe différents sont kal ban ndom, soeur et frère.
Pl. : babedzañ.

- Mboñ : 1) faitage ;
2) grande somme de bikie (monnaie de fer) versée comme compensation matrimoniale. Généralement, on dispose les bikie en une rangée serrée dans la cour ; or, plus il y en a, plus la configuration de la rangée rappelle la longueur d'un faitage.
Pl. : mibboñ.
- Mëvëk : compensation matrimoniale.
Reste toujours au pluriel (le singulier serait avëk, mais il n'est jamais employé).
- Mgbël : sorcellerie.
Reste invariable.
- Mkpëg : femme préférée, dans un ménage de polygame.
Pl. : minkpëg.
- Mmëmie : personne sans évu (principe de sorcellerie) ; profane en matière occulte.
Pl. : minmëmie.
- Mòn : enfant. Pl. : bòn.
- Mot : homme. Pl. : bot.
- Mvog : 1) demeure, village ; 2) pays ; 3) descendance de ; 4) clan ou superclan.
- Mvò ou mvòl : échange
- Mwulu-si : bête de race ovine ou caprine qui, dans une compensation matrimoniale, n'est pas destinée à la consommation.
Pl. : minmwulu-si.
- Nda : 1) case, maison, demeure ;
2) case de femme, par opposition à celle de l'homme (abâ) ;
3) désigne les belles-mères, en matière matrimoniale.
Pl. : menda.
- Nda-bot : famille-étendue ;
Pl. : menda-mebot.
- Ndan : devise d'une personne et qui sert à l'appeler au tambour.
- Ndom : frère (d'une soeur). Pl. : bendom.
- Ndoman : jeune homme. pl. : bendoman.
- Ngòn : fille, jeune fille. Pl. : bengòn.

Ndziba : 1) inceste ; 2) conséquences physiques et morales de l'inceste ;
3) traitement contre les effets de l'inceste. Dans ce dernier cas, il peut être synonyme d'ekòdò ntomba (piétinement du mouton), voire d'ewoe avuman (mise à mort de la parenté).

Pl. : reste invariable.

Ndzo : chef politique du clan. Pl. : bedzo.

Ngam : mygale, oracle.

Pl. : reste invariable.

Ngan : 1) médicament ;
2) objet qui a la vertu de porter bonheur, de communiquer un pouvoir préternaturel.

Pl. : mangan.

Ngëngan : vient de " ngan " : 1) guérisseur ;
2) expert en matière occulte, chargé de la défense et de la sécurité du pays ; dépositaire de la tradition et consécrateur de toute autorité clanique tant soit peu importante (ex. le ndzo).

Pl. : mingëngan.

Ngòbinda : 1) relation sexuelle avec une femme mariée (par opposition à l'ehongòn) ;
2) visite d'un amant à sa belle (femme mariée).

Pl. : bengòbinda.

Nkukuma : riche polygame. Pl. : minkukuma.

Nlat : imperforation vaginale ; imperforé ; synonyme : mfim.

Pl. : minlat.

Nlui ou nlua : femme de polygame n'ayant aucune attribution précise ;

Pl. : minlui ou minlua.

Nnam : pays ; Pl. : minnam.

Nnëm : sorcier. Pl. : beyëm.

Nnom : mâle, époux. Pl. : beyom.

Nsili aluk : demande en mariage. Pl. : minsili meluk ou minsili mialuk.

Nsò ngama : monnaie de fer, synonyme de : bikie. Pl. : minsò mingama.

Nsua : 1) somme d'argent ;
2) nsua bikie : somme de bikie, synonyme de compensation matrimoniale ;

Pl. : minsua.

Ntëbë zañ : intermédiaire. Pl. : bentëbë zañ ou betëbë bezañ.

Nti : 1) seigneur ; 2) personne aux nombreuses relations ;
Pl. : bëti.

Ntomba : 1) riche ; synonyme de : nkukuma.
2) seigneur ;
Pl. : mintomba.

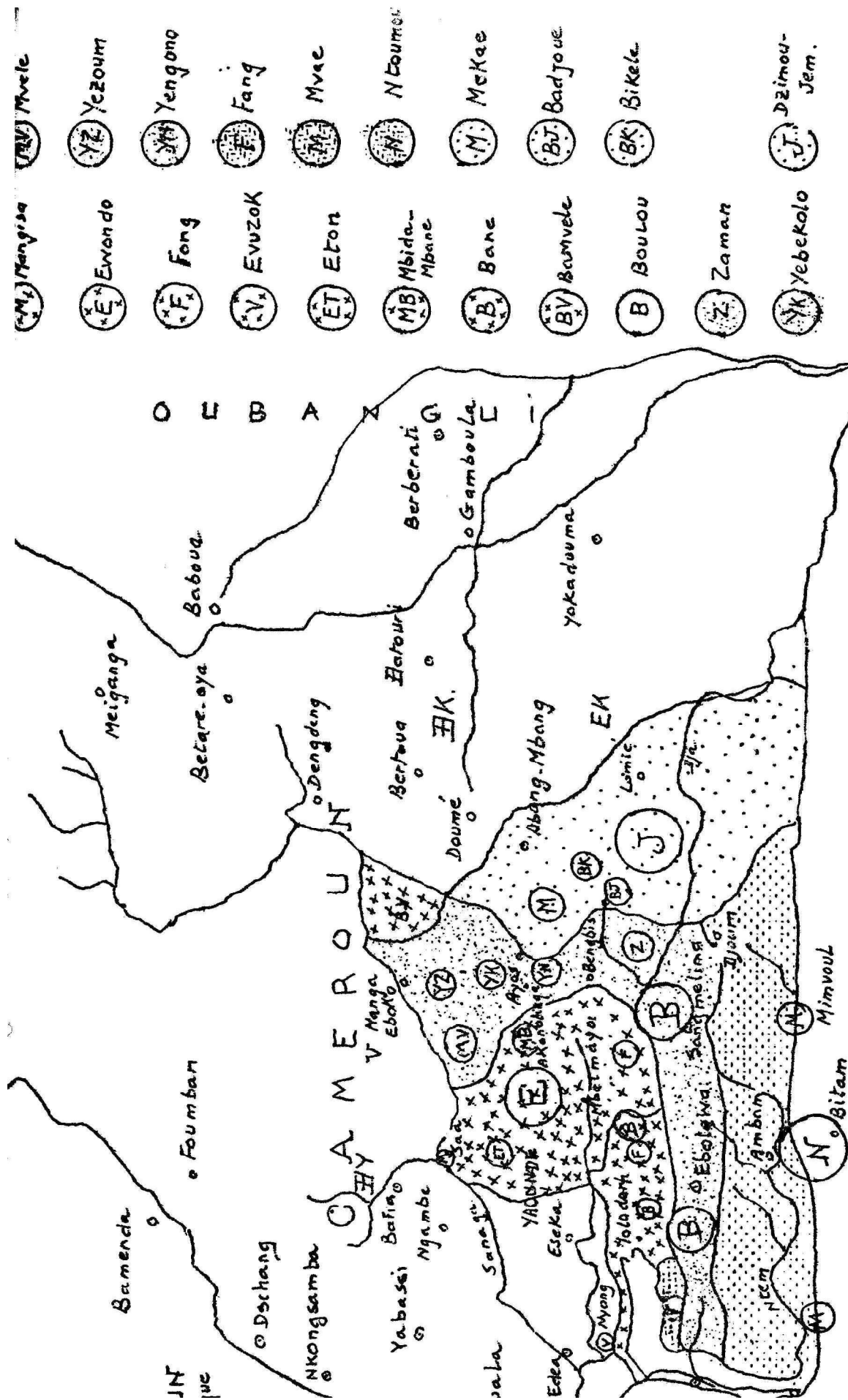
Ntsik-nto (1) : juge. Pl. : betsik-minto(1).

Ntun : mise en garde solennelle, faite à l'adresse de ses co-épouses
par la première femme du polygame, contre tout acte attentatoire
à la vie du mari.
Pl. : mintun.

Nyandomo : frère de la mère : pl. benyandomo. Ce pluriel désigne aussi
tout le matriclan de quelqu'un.

Otòngò : "femme d'un polygame particulièrement attachée à la personne
de son mari". (Abbé Th. Tsala : dictionnaire ewondo-français).
Pl. : beotòngò ou letòngò.

Tsoo : souillure contractée du fait d'avoir tué un parent, d'en avoir
enjambé le sang (versé par un autre) ou d'avoir eu des relations
sexuelles avec un proche parent.

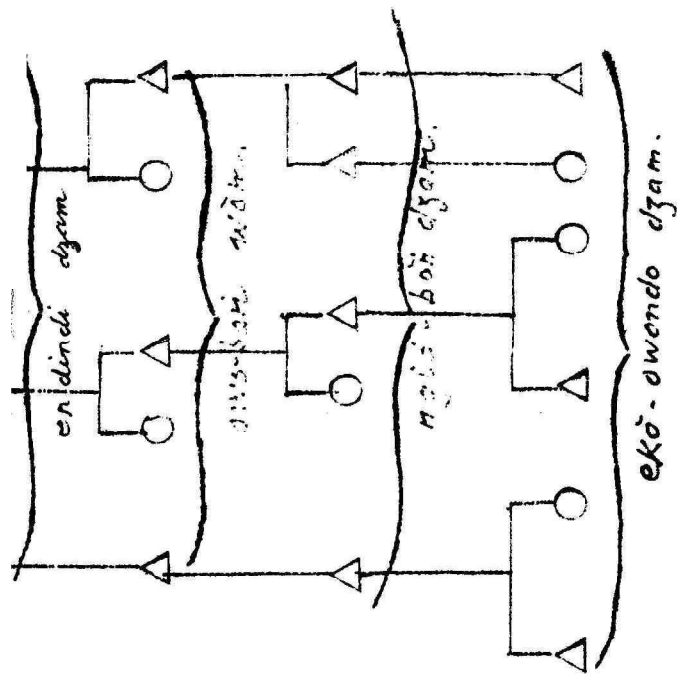


HY Bafia-Yambasa. EK: Essel, Konabembe
 HK Baya-Kaka.
 V: babouze

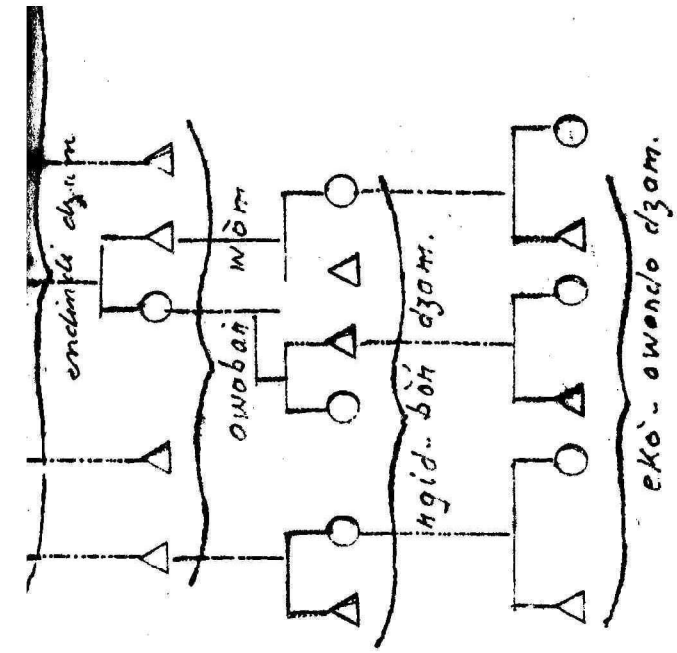
oulou Fang Beti "pahovinisés"

Niveaux Généalogiques.

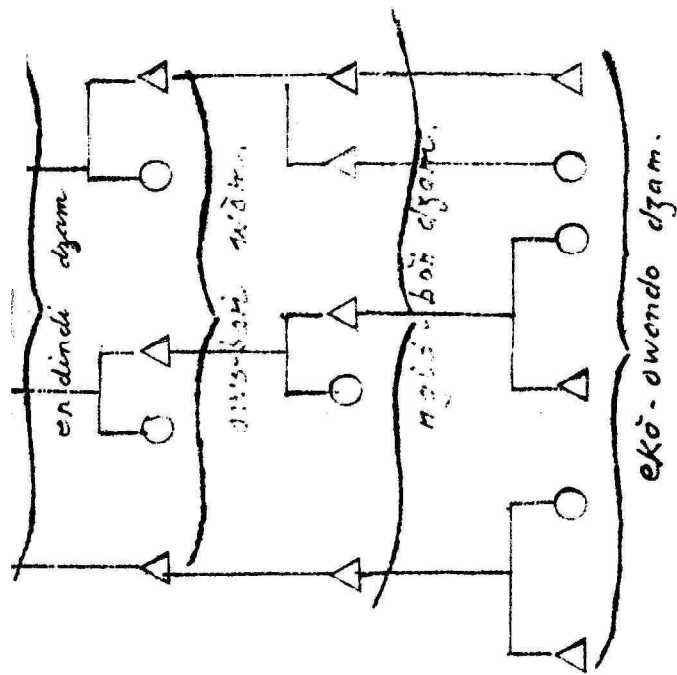




+4



+5



+6

- Δ homme
 O femme
 = relation d'alliance
 — relation de Sibling
 | relation de filiation
 ! relation de filiation pour les enfants issus d'un second mariage du père ou de la mère d'ego.
- III Limite qui sépare les parents personnellement connus de ceux qui ne le sont pas.
 I benyandomo be tara (les oncles maternels de mon père)
 II benyandomo ban (mes oncles maternels)
 III benyandomo be nnana (les oncles maternels de ma mère)

BIBLIOGRAPHIE

- AFRICAN WOMEN, London, JUne 1956, vol.I, n°4 : status of women in Togoland and the Cameroons.
- ALCOBE S. : Los Pamúes en el complejo racial del África negra, A.I.E.A. 1950, IV, n° 13.
- ALCOBE S. y PANYELLA A. : Estudio cuantitativo de la exogamia de los Pamúes de la Guinea española. Archivos del Instituto de Estudios Africanos, Madrid, 1951, t.V, n°18.
- AVELOT R. : Recherches sur l'histoire des migrations dans le bassin de l'Ogôoué et la région littorale adjacente. Bulletin de Géographie historique et descriptive, année 1905.
- " : Ethnogénie des peuplades habitant le bassin de l'Ogôoué. Bulletin de la société d'anthropologie de Paris, 1906, t.XVII.
- " : La rive nord de l'estuaire du Gabon. Bulletin du Comité de l'Afrique française. Renseignements coloniaux, 1908.
- ALEXANDRE P. : Manuel élémentaire de langue bulu. Paris, Peyronnet, 1956.
- " : Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang : essai de synthèse provisoire. Cahiers d'Etudes africaines, 20, vol.V, 1965.
- ALEXANDRE P. et BINET J. : Le groupe dit Pahouin. P.U.F. 1958.
- ALLEGRET E. : Les idées religieuses des Fang. Revue d'histoire des religions, vol.50, 1904.
- ALVARES R.H. : Leyendas y mitos de Guinea. Madrid, C.S.I.C.
- ATANGANA CH. : Aken sô chez les Yaoundé-Bané. Anthropos, XXXVII-XL, 1942-45.
- ATANGANA N. : La femme africaine dans la société. Présence africaine, Paris, 1957, n°13.

BALANDIER G. : Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. P.U.F., 2° édit., 1963.

" : Actualité du problème de la dot en Afrique Noire.
Monde non chrétien, Paris, janvier-mars 1952.

" : Aspects de l'évolution sociale chez les Fang du Gabon.
Cahiers Internationaux de Sociologie, IX, 1950.

" : Les Fang, conquérants en disponibilité.
Tropiques, décembre 1949.

" : Problèmes politiques et économiques au niveau du village
fang. B.I.E.C., n°1, 1950.

BAUMANN H. et WESTERMANN D. : Les peuples et civilisations de l'Afrique,
suivi de : les langues et l'éducation.
Traduction de L.Homburger, Payot, 1948.

BENETT : Ethnological notes on the Fang. The Journal of the Anthropological
Institute of Great Britain and Ireland, t.XXIX, 1889.

BERTAUT M. : Le droit coutumier des Boulou. Paris, 1935.

BERTON : Les races du Gabon. De Lastourville à Samba.
Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris, t.IV, 1863.

BINET J. : Aspects actuels du mariage dans le Sud-Cameroun.
Penant, Paris, 1952, 62° année, n°602.

" : Condition des femmes dans la région cacaoyère du Cameroun.
Cahiers Internationaux de Sociologie, Paris, 3° année, nouvelle
série, vol. 16, janvier-juin 1956.

" : Le mariage et l'évolution de la société sud-camerounaise.
L'Afrique française, Paris, 62° année, 2° série, n°6, juillet
1953.

" : Mariage dans le Sud-Cameroun.
Encyclopédie de la France et d'Outre-mer, Paris, 3° année,
vol.I, n°27, 1952.

" : Le mariage en Afrique Noire.
Les éditions du cerf, Paris, 1959.

" : Statut des femmes dans le Sud-Cameroun.
Recueil de la Société Jean Bodin, 2°édition. de la librairie
encyclopédique, Bruxelles, 1956.

BIRINDA, PRINCE : La bible secrète des Noirs selon le Bouity.
Omnium Littéraire, Paris, 1952.

Bosia : Nègres du Gabon. Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris,
t;IV, 1863.

- BOUCHAUD J. : Histoire et géographie du Cameroun sous mandat français.
Etablissements J.Wadsworth, Grange Printing works, etc.,
England. Pour la procure du vicariat apostolique, Douala,
Cameroun.
- BRUEL G. : La France équatoriale africaine. Le pays. Les habitants. La
colonisation. Les pouvoirs publics.
Larose éditeur, Paris, 1935.
- BRYGOO (Dr.) : Le nouveau-né et la femme enceinte aux environs d'Ayos.
B.S.E.C., 1948, n°21-22.
- BULLETIN DE LA SOCIETE DES ETUDES CAMEROUNAISES:
n°10, Juin 1945 : L'obstétrique en pays ewondo.
Les tribus de la région de Yaoundé.
n°15-16, Sept.-Décembre 1946 : Les principales tribus du Sud-Cameroun.
n°19-20, 1947 : Mariage, divorce, dot, tenue de palabre.
- BURTON : A day among the Fans.
Anthropological review, I.
- B.S.R.C. : n°3, 1924 : Le bwiti.
- CHOLET : Les indigènes de la Sangha. Société de Géographie de Paris, 1890.
- COMPIEGNE (marquis de) : L'Afrique équatoriale : I. Gabonais, Pahouins,
Gallois ; II. Okunda, Bangouens, Osyéba.
Plon, Paris, 1875.
- CORELLA L.B. : Algunos costumbres pamúes.
A.I.E.A., 1949, III, 11.
- COTTES A. : Pahouins et Pygmées.
La géographie, 1908, t.XVIII, pp.64-72.
- COTTES C. : La Mission Cottés dans le Sud-Cameroun. Paris, 1911.
- COURNARIE P. : Notes sommaires sur les pratiques divinatoires des popu-
lations de la circonscription de Yaoundé.
Journal de la Société des Africanistes, fascicule I, 1936.
- " : Coutumier ewondo. (dactylographié, archives de Mbalmayo,
Cameroun)
- CURAULT, Capitaine : Monographie du Secteur de Ndjolé au Gabon.
Revue des Troupes coloniales, 68, février 1908.
- DARK PH. : Notes on the Eton of the Southern French Camerouns.
Man, 56, n° 132, septembre 1956.

- DE BEAUCORPS R. (S.J.) : Plaidoyer pour la dot.
Bulletin des Juridictions indigènes, Elisabethville, 1953, 21^e année, n°5.
- DELAFOSSÉ M. et POUTRIN M. : Enquête coloniale... sur l'organisation de la famille indigène, etc.
S.E.G.C.M., 1950.
- DENIKER J. : Les races et les peuples de la terre.
Masson et cie, éditeurs, Paris, 1926.
- DU CHAILLU P. : 1°- Explorations and adventures in equatorial Africa.
Londres, J.Murray, 1861.
2°- Afrique Sauvage - Edition française, revue et augmentée. Michel Lévy Frères, libraires éditeurs, Paris, 1868.
- DUGAST I. : Inventaire ethnique du Sud-Cameroun.
I.R.C.A.M., Mémoire I, série populations, Paris 1949.
- DUGAST R. : A la recherche d'une épouse.
B.S.E.C., Douala, 1945, n°11.
" : Essai sur le peuplement du Cameroun.
Etudes Camerounaises, t.I, n°21-22, juin 1948.
- DUMAS (R.P.) : La polygamie dans le SUD-CAMEROUN.
Grands Lacs, Namur, 1946-1947, 62^e année, n°4,5,6.
- DUVAL : Les nègres du Gabon - Bulletin Sté Anthrop. de Paris, 1863.
- EVANS-PRITCHARD E.E. : Social character of bridewealth.
Man, vol.34, 1934.
- EVITA L. : Cuando los combes luchaban (novela de costumbres de la Guinéa española. Madrid, C.S.I.C.
- FARELLY M. : Chronique du pays Bané (au Cameroun).
Soc. Missions Evangéliques, Paris, 1948.
- FAURE F. : En plein pays pahouin.
Société des Missions Evangéliques, Paris, 1921.
- Femmes africaines.
Témoignages de femmes du Cameroun, du Congo Belge, du Congo français, de la Côte d'Ivoire, du Dahomey, du Ghana, de la Guinée, de la Haute-Volta, du Nigéria, du Togo réunies à Lomé par l'Union Mondiale des Organisations Catholiques.
Ed. du Centurion, Collection "Le Poids du Jour", Paris, 1959.

FLEURIOT de LANGLE (vice-amiral) : Croisières à la Côte d'Afrique. Le
Tour du Monde - Nouveau Journal des
voyages publié sous la direction de
M. Edouard Charton - 1er semestre 1876 - Hachette et Cie, Paris,
1876.

GARNIER CH. : Femmes Noires.
France Outre-Mer, Paris, 1951, n°260, pp.17-22.

" : Africaines.
Tropiques, Paris, 53° année, n°379, décembre 1955.

GILLES DE PELICHY A. : La question brûlante de la dot.
Bulletin des Missions, St-André-lez-Bruges, 1952,
XXVI, n°1-2.

GLUCKMAN M. : Bridewealth and the stability of marriage.
Man, London, 1953, vol.LIII, sept., n°223.

GONZALEZ ECHEGARAY, Carlos : Los sistemas de numeración y los numerales
en los pueblos de la Guínea española.
C.S.I.C. A.I.E.A. - Madrid, 1950.

GOOD A.I. : Bulu handbook supplement,
Elat, Holsey Memorial Press, 1934.

Gouvernement de la République (France) :

Decret n°48 - 1959 du 29 déc. 1948, tendant à rendre appli-
cables aux territoires d'Outre-Mer les dispositions relatives
aux effets du mariage quant aux droits et devoirs des époux.
Journal officiel de l'A.E.F., Brazzaville, 46° année,
n°3, 1° février 1949.

GRAFFIN R. et PICHON F. : Grammaire ewondo, Paris, procure des Pères
du Saint-Esprit, s.d.

GREBERT F. : "Au Gabon".
Paris, soc. des Missions Evangéliques, 1948,
3° édition,

" : La famille pahouine en 1931.
Africa, 1932, 2.

GROOTAERT J.-E.-A. : Le mariage coutumier est-il une vente de la femme?
Bulletin du Centre d'Etudes des problèmes indigènes,
C.E.P.S.I., Elizabethville, 1946-1947, n°2.

GUILLEMIN L. : Le Tambour d'appel des Ewondo.
B.S.E.C., 1948, n°21-22, pp.69-84.

" : Le rite "esye"
B.S.E.C., 1948, n°23-24, p.71.

- GUTHRIE M. : The classification of Bantu languages.
Londres, Oxford University Press, 1948.
- HARRIES L. : Christian marriage in African society.
Survey of African marriage, London, 1953.
- HEEPE M. : 1 - Jaunde texte von Karl Atangana und Paul Messi. Hambourg
L. Friederichsen & Cie, 1919.
2 - Jaunde Wörterbuch, unter Mitwirkung von P.H. Nekes.
Hambourg, L. Friederichsen & Cie, 1926.
- HOMBURGER L. : Les langues négro-africaines et les peuples qui les parlent. Paris, Payot, 1941
- HORNER N.-A. : Polygamy among Bantu of French Cameroon.
The intern. Rev. of Missions, London, 1954,
vol. XLIII, n°170.
- IBAROLLA R. : Aportacion al estudio del nivel mental de los indigenas de Guinea.
A.I.E.A., 1951, V, n°18.
- INIGO de ARANZADI : La adivinanza en la zona de los Ntumu. Tradiciones orales del bosque Fang.
Consejo Superior de Investigaciones científicas,
A.I.E.A., Madrid, 1962.
- JEFFREY N.-D.-W. : Some notes on the Fon of Bikom.
African Affairs, London, 1951, t. L., n°200.
- LABOURET H. : Situation matérielle, morale et coutumière de la femme dans l'Ouest africain.
Africa, London, vol. XIII, n°2, april 1940.
- LADURANTIE G. : Quelques aspects actuels de l'éducation des filles au Cameroun.
Encyclopédie de la France et d'Outre-Mer, Paris, 1953,
4e année, vol. III, n°39.
- LAMBLIN : Contes fans.
B.S.R.C., 1925, n°7.
- LARGEAU V. : Encyclopédie pahouine.
Ernest Lercoux, Paris, 1901.
- LAVIGNOTTE N. : 1 - L'evur, croyance des Pahouins du Gabon.
Paris, Soc. des Missions Evangéliques, 1936.
2 - Ces hommes ont peur.
Valence, Imprimeries réunies, 1956.

LEACH E.-R. : Bridewealth and the stability of marriage.
Man, London, 1953, vol. LIII nov., n°279.

LEJEUNE (R.P.) : Dictionnaire français-fang, précédé de quelques principes grammaticaux sur cette même langue.
Paris, Faivre et Teillard, 1892.

LEROI-GOURHAN A. et POIRIER J. : Ethnologie de l'Union Française.
P.U.F., 1953.

LEROUX L.G. : Etude sur le ngil, confrérie fan.
B.S.R.C. 1925, n°6.

LEVI-STRAUSS C. : Les structures élémentaires de la parenté.
P.U.F., Paris, 1949.

Loi 66-2 - COR du 7 Juillet 1966 portant diverses dispositions relatives au mariage.

Journal Officiel de l'Etat fédéré du Cameroun Oriental,
6e année. n°4 (supplémentaire), 25 juillet 1966.

MAIGNAN (Lieutenant) : Etudes sur le pays pahouin.
Revue des Troupes Coloniales, 1912, pp. 547-562
et 697-715.

MARIE-ANDRE DU SACRE-COEUR (Soeur) :

L'activité politique de la femme en Afrique Noire.
Revue juridique et politique de l'Union Française,
Paris, octobre-décembre 1954.

" : Cadres sociaux et évolution familiale (en Afrique du Nord et en Afrique Noire).
Semaines sociales de France, Lyon, 1948, 35° session.

" : Dot et mariage chrétien.
Revue clergé africain, Mayidi, 1954, vol. IX, n°2.

" : L'éducation et la femme africaine.
XXIV° semaine de Missiologie de Louvain, 1954-1955.

- MARIE-ANDRE DU SACRE-COEUR : Evolution de la famille en Afrique Noire.
Bulletin de l'Institut Royal Belge,
Bruxelles, 1952, vol.XII.
- " " : La loi d'airain du mariage dotal au Cameroun
Français.
Etudes, Paris, 1950, 83° année, n°267.
- " " : La situation de la femme en Afrique Noire
Française.
Civilisations, Bruxelles, vol.I, n°4, 1951.
- MARTROU P.L. : Les "Eki" des Fangs.
Anthropos, I, 1906, pp.745-761.
- " : La langue fân et ses dialectes.
J.S.A. , 1936, vol.6, n°2.
- " : Le nomadisme des Fang.
Revue de Géographie, n.s., III, 1909, pp.497-524.
- " : L'âme fang après la mort.
Anthropos, VI, 1911.
- MBA L. : Essai de droit coutumier pahouin.
B.S.R.C., 1938, n°25.
- MERCIER P. : La femme et les sociétés africaines.
Tropiques, Paris, 1955, 53° année, n°379.
- MIGUEL ZARAGOZA, J. : Ensayo Sobre el derecho de los Pamdes de Rio Muni.
Consejo Superior de Investigaciones científicas.
A.I.E.A. Madrid, 1963.
- MVENG E. : Histoire du Cameroun.
Présence Africaine, Paris, 1963.
- OFFONDRY H.K. : Dowry (bride-price).
West african Rev., Liverpool, 1949, vol. XX, n°264.
- OLUSOLA T. and HAYFORD A.C. : Polygamy.
West african Rev. Liverpool, 1949, vol.XX,
n°265.
- OWONO NKOU DOU J.R. : Le problème du mariage dotal au Cameroun français .
Etudes Camerounaises, Douala, t.VI, n°39.40, mars-
juillet 1953.
- PANYELLA A. y SABATER J. : 1 - Esquema de la antroponimia Fang de la
Guinea española desde el punto de vista
etnológico, A.I.E.A., 1945, VIII, n°34.
2 - Los cuatro grados de la familia en los
Fang de la Guinea española, Camarones y
Gabon. C.S.I.C., A.I.E.A., Madrid, s.d.

PARRINDER G. : Christian marriage in French West Africa.
Survey of African marriage, London 1953.

PEDRALS D.P. de : L'origine des Fang.
Tropiques, 1952, vol. 50, n°348.

PERRAULT G. : Les Fangs de Yaoundé.
Cahiers d'Outre-Mer, 1949, n°8.

PHILLIPS A. : Marriage laws in Africa.
Survey of African marriage, London, 1953.

PICHON F. : Les causes de la crise de natalité au Cameroun.
Marchés Coloniaux, Paris, n°176.

" : Remèdes à la crise de dénatalité au Cameroun.
Marchés Coloniaux du Monde, Paris, 1949, n°190.

PITTARD A. : 1 - Notes sur quelques crânes fân - Bulletin Sté Géogr. de
Neufchâtel, 1898 (supplément).
2 - Nouvelles notes, même bulletin, 1910,

POIRIER CH. : La polygamie en A.E.F.
France d'Outre-Mer, Paris, 27° année, 1949, n°234.

POUTRIN (Dr.) : Esquisse ethnologique des principales populations de
l'Afrique équatoriale française.
Paris, Masson, 1914.

PUBLICATIONS DU CONSEIL SUPERIEUR DES RECHERCHES SOCIOLOGIQUES.

I. HOMME D'OUTRE-MER.

n°3. Jacques Binet : Budgets familiaux des planteurs de
cacao du Sud-Cameroun.

II. SCIENCES HUMAINES OUTRE-MER.

Le groupement d'Evedoula (Cameroun). Etude socio-économique
par J.C.Pauvert et J.L.Lancrey-Javal.

RADCLIFFE-BROWN A.R. : Bride price, earnest or indemnity.
Man, vol. 29, 1929.

RADCLIFFE-BROWN A.R. et FORDE D. : Systèmes familiaux et matrimoniaux
en Afrique.
P.U.F., Paris, 1953.

RAPPORTS ANNUELS ADRESSES PAR LE GOUVERNEMENT FRANCAIS A LA S.D.N. ET A
L'O.N.U. De 1921 à 1958.

RECLUS Elisée : Nouvelles Géographie universelle - La terre et les hommes.
t.XIII, l'Afrique méridionale, chap.II : La Gabonie -
Hachette et Cie, Paris, 1888.

- RETIF A. : Vers la libération de la femme camerounaise.
Etudes, Paris, 88^e année, t.284, n^o1, janvier 1955.
- ROBERT A.P. : L'évolution des coutumes de l'Ouest africain et la législation française.
Ed. de l'ENCYCLOPEDIE de la France d'O-M., Paris 1955.
- ROCHE J.B. : Au pays des Pahouins, du rio Monny au Cameroun.
Paris, Lavauzelle, 1904.
- SAUNDERS M. : Le scandale de la dot au Cameroun.
Marchés Coloniaux, Paris, 1949, 5^e année, n^o197.
- SAUTTER G. : Le cacao dans l'économie rurale du Woleu-Ntem.
B.I.E.C., 1950, n^o1.
- SAVORGNAN DE BPAZZA Pierre : Voyages dans l'Ouest africain.
Le tour du Monde, 2^e semestre, 1887.
Hachette et Cie, Paris, 1887.
- SENGHOR L.S. : L'évolution de la situation de la femme en A.O.F.
Marchés Coloniaux du Monde, Paris, 6^e année, n^o226,
11 mars 1950.
- SOLUS H. : Le problème actuel de la dot en Afrique Noire.
Rev.Juridique et politique de l'Union Française, Paris, 4^e
année, n^o4, oct.-nov.1950.
- STOLL A. : La tonétique des langues bantu et semi-bantu du Cameroun,
Paris, s.d., Mémoire n^o4 du Centre I.F.A.N., Cameroun, 1955.
- TCHUNGUI A. : Monogamie et famille dans le Sud- Cameroun.
Rythmes du monde, Abbaye de St.André, Bruges, 1949, n^o3.4.
- TORDAY E. : Bride-price, dower or settlement.
Man, vol.29, 1929.
- TRENEZEN E. : Notes ethnographiques sur les tribus fan du Moyen-Ogooué.
J.S.A. , 1938, t.VI.
- TRILLES (R.P.) : Proverbes, légendes, et contes Fang.
Bulletin de la Société neuchâteloise de géographie,
XVI, 1905.
- " : Le totémisme chez les Fang, Münster i.w., Bibliothèque
Anthropos, 1912.
- " : Au pays Fang.
Bulletin de la Soc. de Géographie de Lille, 1902.
- " : Les Fang, où ils vont, d'où ils viennent.
Bulletin des Missions catholiques, 1898.

- TRILLES (R.P.) : Les Fang, croyances et religions.
Bulletin de la Soc. de géographie de Lille, 1907, XLVIII.
- " : Quinze ans au pays Fang.
Paris, Desclée, 1912.
- " : Au sujet de la langue des Fang et de ses lointaines
origines.
Revue d'anthropologie, juin 1935, t.LIII.
- " : Fleurs noires et âmes blanches - Desclee, 1911. (notam-
ment pp.200 et 390).
- " : Les fân - Société de Géogr. de Bordeaux, 1911.
- " ; Mille lieues dans l'inconnu. Au pays Fân. Missions Catho-
liques, 1901.
- " : Les rites de la naissance chez les Fân.
Bulletin Sté de Géogr. de Neufchâtel, vol.XX, 1910-11.
- TSALA TH. : Moeurs et coutumes des Ewondo.
Etudes Camerounaises, n°56, 1958.
- Un missionnaire : Le scandale de la dot au Cameroun.
Marchés Coloniaux du Monde (devenu : Marchés Tropicaux
et Méditerranéens), Paris, 1949, n°197.
- Verbeken A. : Etude sur le mariage coutumier chez les Bantous.
Bulletin des Juridictions indigènes, Elizabethville, 1945;
13° année, n°6.
- VINCENT J.F. : La condition des femmes à Baongo.
O.R.S.T.O.M., 1967.
- WESTERMARCK E. : History of human marriage.
Londres, 1891.
- ZOLL'OWAMBE Ch. : Visage africain d'une coutume indienne et mélanésienne.
B.S.E.C., 1947, n°8, 19.20, pp.55.60.

TABLE DES MATIERES

	Pages
Introduction générale	1
Note sur la transcription des citations ewondo	7
<u>PREMIERE PARTIE - BREVE INTRODUCTION A LA SOCIETE EWONDO.</u>	
Chapitre I - Situation géographique et historico-généalogique des Ewondo	9
I- Situation géographique des Ewondo	10
II- Situation historique	12
III- Situation généalogique	31
<u>Chapitre II - Les caractéristiques générales de la société ewondo</u>	40
I- Le système de parenté	40
- le nda-bot (famille-étendue)	43
- l'ayam, les organisations en "mvog", l'ayòh	45
- la nomenclature de parenté	46
- Coup d'oeil sur certaines relations de parenté	49
II- L'organisation politique	52
- le Ndzo	54
- le Ntsik-ntol	59
- le Ngèngan	61
- le Nkukuma	66
III- Le rite Esie	73
IV- La danse Esani	80
<u>DEUXIEME PARTIE - LE MARIAGE CHEZ LES EWONDO</u>	
<u>Chapitre I - Quelques propos introductifs</u>	89
<u>Chapitre II - L'origine du processus du mariage</u>	101
- Le langage amoureux	112
<u>Chapitre III - Processus du mariage et mēvēk</u>	138
I- Les objets constitutifs du mēvēk	138
II- A quoi ces objets servaient-ils ?	139
III- Rôle et signification du mēvēk	143
IV- Evolution du mēvēk	150
<u>Chapitre IV - Le cérémonial du mariage</u>	172
I- Ce qui se passe chez les parents de la fille	173
II- Ce qui se passe chez les parents du garçon	177
III- Le mariage entre proches parents : l'ewoe avuman	186
<u>Chapitre V - Les formes du mariage et ses fonctions socio-politiques</u>	193
I- Sortes de mariage (mekiaè m'aluk)	194
II- Rôle socio-politique du mariage	197
A.- La parenté par alliance	197
B.- Etude approfondie de la polygamie	208
C.- Rôle du mariage sur le plan personnel et socio-politique	221
D.- Dynamique sociale et stratégies matrimoniales	225

<u>Conclusions</u>	229
<u>Annexes :</u>	
I- Petit lexique des principaux termes ewondo utilisés	252
II- Carthe ethnique du Sud-Cameroun	258
III- Diagramme de parenté ewondo	259
<u>Bibliographie</u>	260

=

= =