

Le pouvoir des rites communautaires : le cas de l'evó é nnâm chez les Eton du Cameroun central

Severin Achille NANGA MVOGO

Université de Yaoundé 1

Submitted: 2022-05-18

valued: 2022-06-19

validated: 2022-07-30

RESUME :

Les rites communautaires sont des thérapies de groupe qui ouvrent de larges perspectives aussi bien au plan individuel que collectif, grâce à des mécanismes endogènes doués de pouvoir vitaliste sur la collectivité. Le cas particulier de l'Evó ε nnâm augure un dualisme de forme qui se construit dans la pratique tantôt masculine, tantôt féminine, tantôt mixte, pratique formalisée à partir d'un certain nombre d'ingrédients qui, outre la parole de groupe, comprennent les éléments du règne végétal, animal et minéral. Au demeurant, l'efficacité du rite s'exprime dans les rapports sociaux ultérieurs, à travers le retour à l'ordre cosmique perturbé en son sein. L'article questionne les savoirs endogènes conçus et pratiqués par une communauté en perte de repères, lorsque le malaise social est généralisé et paralyse la bonne marche des activités du groupe.

Mots-clés : Evó ε nnâm, Eton, ordre, pouvoir, rites communautaire.

ABSTRACT

Community rites are group therapies that open up broad perspectives both individually and collectively, thanks to endogenous mechanisms endowed with vitality power on the community. The particular case of the Evó ε nnâm augurs a dualism of form which is constructed in the sometimes masculine, sometimes feminine and sometimes mixed practice. These practices are formalized from a number of ingredients which, in addition to group speech, include the elements of the vegetable, animal and mineral kingdom. Moreover, the effectiveness of the rite is expressed in subsequent social relations, through the return to the disturbed cosmic order within it. This article questions the endogenous knowledge conceived and practiced by a community in loss of bearings, when social malaise is generalized and paralyzes the smooth running of group activities.

Keywords: Evó ε nnâm, Eton, order, power, community rites.

Si cet article vous intéresse, vous pouvez le [télécharger gratuitement](#) ici.

==**==

INTRODUCTION

Dans les univers culturels négro-africains, les rites communautaires sont généralement pratiqués à des fins préventives ou curatives de désordre permanent, pour restaurer l'ordre au

Pour citer cet article : NANGA MVOGO S.A., 2022, « Le pouvoir des rites communautaires : le cas de l'evó é nnâm chez les Eton du Cameroun central », *Annales de l'Université de Bangui*, série A, n° 17, juillet [En ligne : www.surandara-ub.org/annales/]

sein de la société globale. Au Cameroun, les rites tels que le *ngondo* chez les Sawa-duala, le *ngouon* chez les Bamoun ou encore le *Tchou laak* chez les Bamiléké, sont réalisés de manière séculaire et ont une vocation préventive. Comme de nombreux autres rites d'envergure chez les Eton, l'*Evó ε nnâm* est réalisé à posteriori, dans une dynamique curative, pour répondre au problème de désordre généralisé ayant engendré des répercussions sur les hommes d'une part, et sur l'environnement d'autre part. Dès lors, il n'est pas inopportun de s'interroger sur les mécanismes endogènes qui concourent à la mise en évidence de l'expression de ce pouvoir communautaire spécifique, et dans cette veine, de mettre en lumière les schèmes culturels qui fondent l'archétype de ladite pratique. Le travail va comporter trois articulations principales mettant en relief le cadre méthodologique de référence, la présentation du rite *evó ε nnâm* et une esquisse d'analyse et d'interprétation.

1. Le cadre méthodologique de référence

Ce travail est issu d'une investigation menée entre Novembre et Décembre 2014, dans différentes localités du Département de la Lékié, région du Centre Cameroun. À travers l'approche qualitative empruntée pour la recherche, cette enquête de terrain qui fut précédée d'une recherche littéraire, a permis d'interviewer grâce à l'entretien approfondi, trente-six (36) informateurs parmi lesquels : les ritualistes, les participants au rite et les témoins. Dans le même sillage, des observations réalisées sur le terrain ont permis d'enregistrer des données sur la préparation et l'exécution du rite *Evó ε nnâm*. En outre, le ciblage des informateurs s'est effectué à travers la stratégie dite « boule de neige », démarche ayant eu pour finalité la saturation des données et obtenu grâce à la triangulation des sources d'information. À la suite de l'opération de terrain, le corpus a été dépouillé et traité à partir de l'analyse de contenu, pour mettre en évidence les éléments du discours livrés dans les différents échanges.

1.1. L'état du débat sur les rites

Il a permis de mettre en évidence de nombreuses contributions scientifiques, à partir de diverses thématiques dont la quintessence mérite d'être relevée en substance. Sur les généralités, V. GENEP (1909) affirme que le rite joue un rôle capital dans la communication sociale et socio-cosmique, tout en s'exprimant dans la réalité empirique. Du point de vue étymologique, le terme rite vient du latin « *ritus* » qui désigne des cérémonies liées à des croyances se rattachant au surnaturel, ou encore un ensemble de gestes et coutumes qui se reproduisent sans cesse dans les pratiques sociales au quotidien (J. CAZENEUVE, 1971). H. GOFFMAN (1973) pour sa part, considère le rite comme un ensemble d'interactions qui favorisent la construction du social.

Concernant les fonctions et la typologie des rites, R. HUBERT (1948) distingue quatre types de rites : les rites mimétiques pour les animaux totems, les rites commémoratifs servant à entretenir la connexion avec le monde ancestral, les rites piaculaires réalisés dans le but de prévenir le désordre au sein du groupe, et les rites représentatifs, pour l'expression identitaire des membres de la communauté. M. ELIADE (1965) s'intéresse aux rites de passage en général qui, de son point de vue, occupent une place importante dans la vie religieuse de l'individu à travers la naissance, l'adolescence, le mariage et la mort. G. BALANDIER (1969) dévoile un lien inextricable qui existe entre le rite et le pouvoir politique dans une quête permanente de

l'ordre au sein de la communauté. Pour CAZENEUVE (*op.cit.*), il existe des rites positifs ou commémoratifs qui servent à mettre en adéquation le profane et le sacré d'une part, et d'autre part, des rites négatifs ou rites de contrôle qui interviennent pour la mise en pratique des interdits et des tabous liés au sacré.

En outre, les travaux de L.V. THOMAS et R. LUNEAU (1975) distinguent quatre catégories de rites qu'ils classent en fonction des rapports sociaux codifiés au sein d'une société donnée. La première est constituée des rites de séparation, des rites de ségrégation et des rites d'intégration. La deuxième comprend les « rites négatifs » marqués par des interdits et les « rites positifs » qui entretiennent les rapports de la société au sacré. Dans la troisième catégorie, THOMAS et LUNEAU identifient les rites de purification et les rites d'interdiction. Dans la quatrième catégorie on compte les rites d'inversion et les rites de conversion, pratiqués pour changer des conditions sociales défavorables en des situations fastes. On distingue également une catégorie annexe comprenant entre autres ; les rites d'interrogation (divination), d'action de grâce, d'imprécation, de désacralisation (pour les objets sacrés qui ne remplissent plus une fonction effective), etc.

Sur la pratique du rite en Afrique, les travaux d'A. RAPONDA-WALKER et R. SILLAS (1962) sont dignes d'intérêt de par l'inventaire des rites anciens en rapport avec les châtiments, les sacrifices humains et les pratiques mortuaires. Les rites mis en évidence sont pour la plupart attribués aux confréries et sociétés secrètes telles que l'*avóvimitsogo* et la confrérie de l'*esis* qui pratiquent le *byéri*, ou encore les rites de passage réalisés au sein du *mwiri* ou du *njèmbè*. Dans un registre analogue, M. GRIAULE (1963) relève l'utilisation des masques Dogons dans certaines cérémonies rituelles. Il procède ainsi à la description de quelques rites réalisés pour la consécration (*sigui* ou rite du « *grand masque* »), pour les cérémonies funéraires (le *Dama* pratiqué quelques temps après le décès), pour la fécondité (effectués selon les cas), pour faire tomber ou détourner la pluie (s'effectue à l'aide d'un bâton fourchu dénommé *albarga baga tim*), pour la protection contre les sorciers maléfiques (grâce au sacrifice de bête sur le masque et le bâton de l'*albarga*, etc.)

Dans le registre de la symbolique du rite, V. TURNER (1972) procède à la classification des couleurs, de même que leurs significations chez les Ndembu. En effet, dans cette socioculture, seules trois couleurs sont généralement mises en évidence lors des pratiques rituelles, notamment le blanc, le rouge et le noir, considérées comme la « *triade des couleurs* ». Le blanc (argile blanche et autres) caractérise la vertu sous vingt-trois (23) aspects parmi lesquels : la bonté, la vie, la pureté entre autres. Le rouge (sang, argile rouge) représente le sang menstruel, celui des animaux, ou encore l'infécondité. Le noir (charbon *makala*, teinture des arbres *mupuchi* et fruit noirs de l'arbre *muneku*), représente huit éléments dont les plus saillants sont la mort, le désir sexuel, le mal ou mauvais présage. Le noir est le principe inactif, tandis que le blanc et le rouge sont associés au principe actif qui vise la prospérité et le bien-être de la communauté. Pour sa part, I. DE LA TORRE (1991) aborde la symbolique des éléments du rite *epe-ekwe*, en l'occurrence la pierre sacrée blanche et ovale qui permet de rendre l'année heureuse. Il présente également le siège du mort qui véhicule des vertus à la fois protectrices, thérapeutiques, fructificatrices et oraculaires ; il symbolise « *la force économique, politique,*

militaire et morale ». Le sang des animaux recueilli pour les libations symbolise la vitalité, tandis que l'eau renvoie à la grande puissance (pêche, rites divers liés au *vodu*).

Plus loin, s'intéressant à la culture *ambuun*, MUBESALA LANZA (2006) relève que le rite est présent dans toutes les activités de la vie sociale. Revêtant de multiples facettes, il permet au mythe de s'exprimer de façon objective à travers les paroles, les gestes, le recours aux artéfacts et biens d'autres moyens usités par la culture *ambun*. L'initiation est par conséquent la voie royale pour socialiser l'individu à la pratique du rite en général. En outre, MUBESALA LANZA propose une classification descriptive des rites selon le cycle de vie : rites de naissance, rite funéraires, rites de réconciliation. Les rites de veuvage vont faire l'objet des travaux d'A. DE SURGY (2009) qui s'intéresse à la culture *eveh* de l'Angola. Il met en évidence quatre informations essentielles subsumant de ses investigations : (1) il existe une distinction entre les rites de veuvage et les rites funéraires ; (2) le traitement infligé au veuf ou à la veuve ne tient pas compte de son affection pour son conjoint disparu ; (3) les rites de veuvage ont pour visée la rupture du lien entre les deux conjoints, afin de permettre à celui ou celle encore en vie d'opérer un dépassement à travers une « nouvelle naissance » ; (4) grâce à ses épreuves, le rite permet d'absoudre les tensions psychologiques qui sont nées de la perte du conjoint. À cet effet, l'individu opère une « mort symbolique » en observant un déni de la culture, et finalement, parvient à une renaissance vitaliste qui lui permet d'aborder la vie avec une plus grande facilité.

Au Cameroun, de nombreux travaux sur le rite ont été relevés, avec entre autres, ceux de R. BUREAU (1962) qui s'intéressent aux rites de protection et de fécondité relatifs aux maléfices issus des *mengù*, une sorte de génies que l'on retrouve la zone côtière du pays. Pour faire face au *mengù*, quatre moyens possibles sont employés : le premier est le « sacrifice du crachat » ou *poma*, qui se fait par jet de salive avec des paroles incantatoires spécifiques, le deuxième est l'utilisation d'un miroir dénommé *jene* qui permet de réfléchir les rayons de soleil vers le *mengù*. Le troisième quant à lui, est pratiqué à travers le jet des *tila la ndimsi*, des morceaux de papier sur lesquels sont inscrites des formules secrètes. Le quatrième moyen enfin, consiste à offrir de la nourriture aux *mengù*, des offrandes qui portent localement le nom de *jabeá*. En ce qui concerne les rites de fécondité, Bureau relève qu'ils sont réalisés à la fois pour la procréation, la production et la reproduction, en l'occurrence au cours de la solennité du *ngondo*, un rite communautaire pratiqué à la fin de chaque année.

À la suite du précédent, G. BALANDIER (1975) s'attarde sur le caractère total du *ngondo*, un rite d'inversion institué par le roi Akwa aux environs des années 1840. Le *ngondo* fédère l'ensemble des éléments de la culture duala ; il permet de refonder l'ordre, de consolider les liens sociaux ainsi que les rapports commerciaux entre les Duala et les autres peuples. Dans le registre du rite chez les Eton, nous avons le *sô* qui est considéré par J-P. OMBLO (1986) comme le rite le plus important et même le plus solennel. Le *sô* conférait aux initiés des aptitudes à la virilité et à la chasse. On a également le *Mevungu*, un rite d'initiation féminine qui contribue au renforcement des liens sociaux entre les membres d'une communauté (P. ALEXANDRE, 1965). Cette pratique est également réalisée pour absoudre des malheurs qui s'abattent sur la communauté villageoise (J-F. VINCENT, 1976). Pour LABURTHE-TOLRA (1985) le *mevungu* est l'équivalent féminin du rite *sô*. C'est le lieu de célébration de la puissance sexuelle

féminine, représentée par le clitoris de la femme. M-P BOCHET DE THE, (1985) présente le rite d'initiation *ndongo* qui confère à l'initié la protection contre les forces occultes et l'accroissement de la force vitale. C'est aussi un rite d'absolution des péchés qui s'articule autour de la confession, la purification, la réclusion et le sacrifice. Un autre rite de purification d'envergure pratiqué par les Eton est le *tsó ou tsógó*. Il intervient en cas de souillure majeure, lorsqu'il y a mort par accident, par meurtre ou tout autre acte de souillure grave qui engage la communauté dans son ensemble. Pratiqué au bord de la rivière, il porte sur la confession publique des victimes et la consommation d'un repas communiel.

LABURTHER-TOLRA (1985) soutient qu'il existe une grande diversité de rituel *tsó ou tsógó* qui émane d'une dynamique évolutive. Pour lui, le but du *tsógó* est d'évacuer les tensions qui mettent en péril la société, un moyen de rénovation du corps social. La contribution de BOCHET DE THE met en évidence le rite collectif *angan*, dont la pratique est liée aux rites *so, melan, mevungu*, dans un cadre associatif particulier. Il sert de ce fait à la propitiation, à la protection, de même l'accroissement de la force vitale. A côté de cela, on distingue également l'*ewodo ou evoto* qui est également propitiatoire. Pratiqué dans la société eton lorsqu'une femme eu brisé un interdit, et consiste à faire la confession publique suivi de l'abattage d'un bananier. BOCHET DE THE fait également la présentation des rites *mbabi, mazilindzoéyanda bit, kua (ouakoa, ou koa), ndziba*, tous liés à la fécondité et pratiqués en cas de stérilité féminine.

Les travaux d'E. FOU DA ETOUNDI (2012) procèdent à la présentation de quelques rites beti. Ils mettent en lumière le rite de purification *esob-nyòl* que l'on pratique pour absoudre la malédiction au sein d'une communauté donnée ; l'*esié*, pratiqué lors des occasions de palabre, dans le but d'éloigner un malheur qui guette ou touche un ou plusieurs personnes dans la famille. Le *ntun* est réalisé lui aussi au sein d'une palabre familiale, lorsqu'on désire faire face à des malheurs et rendre fructueuses les activités des membres de ladite famille. Le *nkomb den mod* traduit littérairement en langue française par « *renforcement de la force vitale* », est un rite qui permet à un individu d'avoir une prospérité accentuée. Le *ngam beti* est un rite oraculaire permettant de déterminer les raisons qui sous-tendent des malheurs ou l'absence de prospérité au sein d'une famille. Quant à l'*akús*, c'est un rite de veuvage qui se déroule pendant une période plus ou moins longue, et consiste en une série d'épreuves et l'observation par la veuve de certains interdits.

Somme toute, l'économie des contributions scientifiques laisse paraître une abondance d'informations d'une importance avérée d'un point de vue étiologique, définitionnel, fonctionnaliste et ethnographique. Si cette large palette des travaux présente une pléthore de rites usuels dans des univers culturels africains, l'originalité de la présente investigation est le décryptage d'un rite qui met l'emphase sur la « *parole de pouvoir communautaire* », au sens propre comme au figuré. Le propre s'illustre dans l'analyse du concept d'*Evó é nnâm*, et le figuré se conçoit dans la présentation en mosaïque, du contenu rituel. Les outils mobilisés pour la prise en charge du corpus tiennent alors compte de la typologie des données, et s'inscrivent dans la perspective d'une approche émique de l'objet de recherche.

1.2. Les domaines physique et humain de la recherche

La recherche a été menée sur les Eton en général, un groupe de population constitué de 57 clans (J-P. OMBOLO, 1986), sédentarisés au sein du département de la Lékié, dans la région du Centre-Cameroun. On les retrouve dans les neuf arrondissements que compte cette circonscription administrative, située entre 3°47'- 4°30' de latitude nord et 11°5' – 11°43' de longitude est (I. DUGAST, 1949 ; B. DELPECH, 1978 ; J-P. OMBOLO, op. cit.). D'une superficie territoriale d'environ 3000 Km² (B. DELPECH, op. cit.), l'espace qui domicile les Eton est couvert par un climat équatorial guinéen de type continental¹ (Encyclopédie de la République unie du Cameroun, 1981) ; il est porté par un relief vallonné et abrupte situé en altitude (600 à 700 m au-dessus du niveau de la mer) et constitué de petites chaînes de montagnes (M. VALLERIE, 1994). Le territoire bénéficie d'une hydrographie abondante, d'une végétation et d'une faune considérablement dense.

Sur le plan sociologique, une idéologie intra-ethnique fondée sur l'authenticité de la souche eton s'est construite sur le plan local, distinguant alors trois catégories d'eton, en l'occurrence : les Eton-beti ou Eton de souche authentique, les Eton Beloa et les Beloa b'Eton (J-P. Ombolo, 1986 ; P. Abouna, 2020). Cette occurrence met manifestement en évidence la volonté d'affirmation par la première catégorie, d'une supposée supériorité sur les autres, d'une expression de seigneurie dans la mesure où le terme *Beloa* veut dire « esclave ». La sociogénèse attribue aux Eton une origine mythique, selon diverses sources orales. Dans la première version développée par B. BILONGO (1974), le nom Eton serait issu de celui d'un arbre appelé *Etondo* dans la langue Ossananga, lequel aurait servi d'abri après la traversée du fleuve Sanaga. La deuxième version attribue à un certain Etono l'ancestralité du peuple Eton, thèse que J-P. OMBOLO bat en brèche, dans la mesure où cette tradition orale est manifestement en dysharmonie avec la lignée généalogique actuelle de ce peuple. Dans la troisième version, les Eton seraient des descendants de NNANGA, l'Ancêtre qu'ils partagent avec les Ewondo, les Mvella, les Manguissa, entre autres (P. MVIENA, 1970).

Comme les autres groupes beti, les Eton sont une société lignagère-segmentaire qui pratique l'exogamie sur la base du clan *ayon* ou *leyon*, lui-même constitué de plusieurs familles *nda bot* qui désigne littéralement « la maison des gens »². Le système de parenté est de type patrilinéaire avec une terminologie qui se dresse sur neuf générations encadrant celle d'Ego (quatre ascendants et cinq descendants). L'organisation politique de cette société met en évidence des personnages qui incarnent des rôles sociaux dont l'architecture est fondée sur la primogéniture (*Ntól*), le pouvoir de la parole (*Ndzó*), la capacité à trancher les affaires judiciaires (*Tsik Ntól*), l'abondance des biens matériels (*Nkúkúma*) et la capacité à guider spirituellement la communauté (*Nya modo a nnam* et *Nya a nnam*). En tout état de cause, il ressort clairement que l'environnement physique et le cadre humain qui hébergent les populations eton sont propices à la pratique du rite *evó é nnâm*.

¹ Ce climat implique deux saisons seiches et deux saisons de pluies (petites et grandes)

² Le pluriel de *Nda Bot* est *menda me bot*.

2. La pratique du rite *evó ε nnâm*

Dans son étymologie, le mot *evó ε nnâm* est composé d'*evó* et de *nnam*. *Evó* qui se traduit en français par « parole » vient du verbe *á vó* ou « dire ». Il désigne de façons plus subtiles en rapport avec le contexte, une palabre. Le terme *nnam* quant à lui renvoie dans son sens littéral à « pays » et de façon plus explicite, à la traduction littéraire de « communauté villageoise ». De ce qui précède, *l'evó ε nnâm* désigne alors une palabre organisée au sein d'une communauté villageoise, aux fins de solutionner le problème du mal-être social généralisé, engendré en son sein. Les clarifications définitionnelles étant posées, il convient à présent d'examiner les conditions empiriques qui conduisent à la mise en pratique de *l'evó ε nnâm* comme moyen de recours pour le retour à l'ordre.

2.1. Les conditions générales du rite

Les mécanismes qui conduisent à l'organisation du rite émanent de la vie sociale en au sein. En effet, les leaders du groupe parmi lesquels on compte les doyens d'âge et les gardiens de la spiritualité entre autres, peuvent à un moment donné observer des écarts entre l'archétype de la morale du groupe et le comportement général de la collectivité d'une part, et d'autre part, sur la baisse considérable de la productivité par rapport aux efforts consentis. Le premier volet correspond aux éléments de causalité qui génèrent le mal-être sociale, suivant la conception empirique relevée par les informateurs. Les causes se résument à la dépravation des mœurs de façon harmonisée, actée dans l'amenuisement des rapports sociaux et l'occurrence des guerres fratricides. A ces dernières, on peut également ajouter la pratique secrète et entretenue de l'inceste dans le groupe, l'observation courante non-sanctionnée du vol des récoltes dans les champs et/ou les pièges, les rapports adultérins au sein de la communauté, etc.

Le second volet correspond aux conséquences des causes sur les Hommes et sur l'environnement. En effet, du point de vue de tous les informateurs, lorsque la société entretient de façon permanente des attitudes et comportements que l'on qualifierait de « pervers », cela a à coup sûr, à un moment donné, des répercussions sur les activités des membres de ladite communauté. Sur les êtres humains, l'on réalise en conséquence et de façon permanente, l'apparition d'une forte baisse du taux de natalité occasionnée par une grande infécondité chez les femmes. Dans la même veine, la mobilité sociale est freinée, sur le plan scolaire, professionnel, entrepreneurial, et du point de vue des échanges matrimoniaux avec d'autres clans. Plus encore, on note également l'apparition des maladies de groupe dont l'origine et la portée sont considérées par les personnes interviewées, comme « *hors de portée de la seule médecine moderne* ». Dès lors, les leaders se réunissent pour en faire l'autopsie, et de cet échange, émane la décision de faire tenir une séance rituelle de *l'evó ε nnâm* que l'on place de préférence au cours de la saison sèche.

Une fois la décision prise, la forme de palabre est alors choisie. En effet, il en existe trois types chez les Eton, en fonction du genre : la forme masculine, la forme féminine et la forme mixte. Les deux premières énumérées forment une parité car les hommes siègent en journée tandis que les femmes le font dans la nuit. La troisième quant à elle, est nocturne et implique la

participation active à la fois des hommes et des femmes³. Pour préparer la rencontre, le comité des sages met en place des commissions spécialisées dans chaque domaine pour un rendement efficace des préparatifs du rite. Dès lors, la communication bat son plein au niveau du village et de la diaspora, chaque grande famille qui le compose étant chargée d'apporter une participation matérielle et/ou financière devant servir à l'acquisition des autres ingrédients.

2.2. Les préparatifs du rite

En prélude aux activités rituelles proprement dites, des connaisseurs *bəyəm* procèdent à la collecte des lianes et écorces d'arbres, de plantes diverses et de feuille de certains arbustes à la veille de son exécution. Le tableau ci-après fait la présentation de quelques ingrédients usuels pour le rite *evó ε nnám*.

| Rubriques | Végétaux (noms locaux) | Noms scientifiques | Formes |
|-----------------------------|------------------------|---------------------------------|-----------------------------|
| Feu | <i>Dú má</i> | <i>Ceiba pentandra</i> | Bois |
| | <i>Ebo</i> | <i>Santiria trimera</i> | Bois |
| | <i>Osás</i> | <i>Dacryodes edulis</i> | Bois |
| | <i>Otú</i> | <i>Canarium schweinfurthii</i> | Sève |
| Sacrifice de chèvre | <i>Etó</i> | <i>Voacanga africana</i> | Feuilles |
| Bain et décoction rituelles | <i>Assén</i> | <i>Musanga cecropioides</i> | Ecorces |
| | <i>Esoar ngoan</i> | <i>vernonia conferta</i> | Feuille d'arbuste |
| | <i>Andogo</i> | <i>Mangifera indica</i> | Écorces de manguier sauvage |
| | <i>Ezezan</i> | <i>Ricinodendron heudelotii</i> | Ecorces |
| | <i>Ewoudi e bokon</i> | | Feuilles de manioc |
| | <i>Ewono a bo kón</i> | <i>Desmodium adscendens</i> | Feuilles d'arachide sauvage |
| | <i>Metét</i> | <i>Vernonia conferta</i> | Feuilles |
| | <i>Alo mbú</i> | <i>Emilia coccinea</i> | Feuilles |
| | <i>Akuk/ekuk</i> | <i>Alstonia boonei</i> | Écorces |

À côté de cela, les dignitaires du pouvoir dits *kokô* ou *menji menji* sont saisis par le guide spirituel du groupe, pour apporter sur le lieu du cérémonial le jour dit, les attributs du pouvoir communautaires dont ils sont les gardiens. Parmi ces éléments qui varient selon les clans, on

³ De manière courante, le nom *anak sama* est souvent donné à cette forme

distingue : le gong à double foyer (*nkáng*), les lances traditionnelles (*məkəŋ mə nâm*), la canne communautaire (*ntúm nam*), la marmite traditionnelle, etc. Les agapes de circonstance sont également préparées, ainsi que les éléments du sacrifice à consommer lors de la pratique du rite. Les mets sont généralement constituées d'un gâteau géant fait d'arachides (*nnám ówondo*), du rôti de poulet, de porc, de viande de bœuf, et tout autres met qualifié de circonstanciel par les membres de la communauté. Ces mets sont souvent accompagnés de bâton de manioc, de plantain, d'igname, etc. On apprête également la boisson, constituée de vin rouge, de vin de palme, de la bière et des spiritueux qui serviront également lors du rite. Pour le sacrifice, la communauté procède à la collecte de fonds pour l'achat d'une chèvre (*capra aegagus*) devant servir de bouc émissaire, ainsi que des pièces d'argent.

En outre, la préparation du site de la rencontre est elle aussi une articulation essentielle du processus. En effet, le rite *evó ε nnâm* se déroule généralement dans un cadre forestier, un périmètre à l'intérieur duquel est enterré un Ancêtre du groupe. Sur ce site a été planté un ou deux arbres considérés par la communauté comme puissant et majestueux, en raison des vertus qu'ils présentent. L'on procède ainsi au nettoyage systématique des lieux et à l'aménagement de l'espace pour un certain confort des pèlerins. Le gardien dudit site, descendant en ligne de l'Ancêtre qui y est enterré, s'y rend accompagné des jeunes hommes, munis de matériels de travail ; il donne le premier coup de machette et laisse les jeunes continuer l'activité. Après le défrichage, ils conçoivent un dispositif assis en forme circulaire autour de l'arbre *Essani* ou *məkam*.

2.3. Le déroulement du rite

Le jour dit, juste avant le début des activités rituelles proprement dites, les connaisseurs prennent le soin d'allumer le feu. Ils conçoivent le bûcher avec un certain nombre d'essences d'arbres spécifiques dont les caractéristiques sont propices pour la circonstance. Si nous prenons le cas d'une séance d'*evó ε nnâm* mixte, le déroulé du cérémonial se présente comme suit :

- Étape 1 : le départ pour le site.

Une fois la nuit tombée, le guide spirituel de la communauté lance un signal de regroupement sonore à l'aide d'un gong à double foyers. Lorsque le rassemblement est fait, les pèlerins se rendent en file indienne sur le site du cérémonial, conduits par le gardien des lieux.

- Étape 2 : l'introduction dans le site.

Arrivés sur le lieu du cérémonial, les pèlerins s'y installent en passant par une ouverture précise. Le ritualiste principal procède à des libations autour de l'arbre (*Essani* ou *məkam*) et autour du périmètre des assises. Il fait alors résonner le double gong *nkəŋ* pour appeler les Ancêtres avec des paroles précises qui véhiculent à cet effet l'objet pour lequel ils sont sollicités.

- Étape 3 : la tenue de palabre.

Après avoir planté le décor, le ritualiste prend publiquement la parole pour donner l'objet du rassemblement. Ce faisant, il décline les différentes articulations de la séance, en l'occurrence la palabres, les rituels divers et les agapes. Il oriente le cadre des débats qui vont se tenir en déclarant l'état de délitement social, non sans relever l'intérêt de son auscultation public, afin

de garantir au corps social une meilleure prospérité. Pour l'activité de palabre, l'assistance désigne d'abord un modérateur de séance qui aura pour mission de conduire les discussions en donnant la parole à qui veut la prendre. Le choix se pose généralement sur un individu de bonne moralité, doté d'un charisme certain et reconnu de tous. Sur la pratique, chacun est libre de prendre parole pour faire une autopsie des comportements sociaux observés au sein de la communauté, et qui sont des vecteurs de désordre. Après ses échanges nourris d'arguments et de contre-arguments, le célébrant clos les débats en résumant les résolutions prises de manière consensuelle, dispositions auxquelles l'assistance accorde du crédit en répondant plusieurs fois de suite, de façon exclamative : *Hé !*

- Étape 4 : la confession publique

À la suite de la palabre, s'engage une séance de confessions publiques à laquelle se soumet toute l'assemblée en commençant par le maître de cérémonie lui-même. Chacun est dans un premier temps invité à cueillir une herbe de son choix, la rapporter et la soumettre à l'appréciation du ritualiste. Ce dernier procède avec minutie au triage en mettant à l'écart, les plantes qu'il juge impropres ou nocives pour le succès du rituel. Il proscriit alors aux individus animés de pensées maléfiques (les sorciers et sorcières), de s'écarter du processus en cours. Une fois fait, chaque individu autorisé se présente à tour de rôle devant la bassine. Tenant la plante dans ses mains, il condamne publiquement le mal tout en proférant des paroles bienveillantes pour lui-même et pour la communauté en général. Il termine en crachant dans la bassine et en y jetant la plante-témoin.

- Étape 5 : l'administration du bain et de décoction

La préparation du bain rituel nécessite au préalable l'introduction dans une grande bassine de certains ingrédients relevés en amont, composés entre autres de l'eau de ruisseau ou de rivière (coulante), des écorces pilées, des feuilles d'arbustes et des plantes macérées. On procède alors au sacrifice de la chèvre dont on déverse le sang dans un récipient additionné au vin de palme et vin rouge de vigne. Le ritualiste pratique ensuite des libations autour de l'arbre sacré et du site. Au terme de ces opérations intervient l'administration des bains rituels et de consommation de décoction proprement dites.

- Étape 6 : la liturgie du pain

Après toutes ces activités, vient l'instant du partage du pain dans une ambiance conviviale. Il laisse paraître les sentiments de joie de l'assistance qui ne manque pas de l'exprimer, à travers chants et danses.

- Étape 7 : le renvoie des pèlerins à la vie profane.

Avant le lever du jour, le ritualiste formule un certain nombre d'interdits que doivent respecter les participants afin de garantir le succès des opérations réalisées au cours du rite. La principale de toutes est l'interdit de langage en rapport à tout ce qui s'est dit lors des activités du rite sur le site sacré.

3. L'expression des pouvoirs locaux dans le rite

Le pouvoir dans son sens commun se définit comme la capacité à réaliser des phénomènes, à partir des moyens appropriés mobilisés par le dépositaire. Il fait alors intervenir les notions de force et de potentiel, dont il convient au premier abord de les situer dans un registre d'expression précis. Le cas du rite dont la présentation est fait dans ce travail, se domicilie dans le champ d'un pouvoir à caractère magico-religieux. Selon les usages en pays beti en général, et dans la société Eton en particulier, le cadre rituel communautaire s'appuie sur un certain nombre d'éléments essentiels qui peuvent être scruté à travers une grille de lecture qui prend en compte cinq centres d'intérêt majeurs.

Le premier est le cadre spatio-temporel ; il décline d'une part l'espace comme un lieu d'expression et de domiciliation du pouvoir, et d'autre part, le temps approprié pour une efficacité plus-value. L'espace laisse paraître un dualisme de forme dans la prise en compte de la typologie des lieux en pays eton : le village/la brousse. De façon courante, le village est considéré comme l'environnement social de sédentarisation, d'ordre, d'équilibre, tandis que la brousse elle, est le dépotoir des souillures densifiées sur le social (L. MALLART-GUIMERA, 1978). Lorsque la société est en perte de repères, elle s'y retourne dans le but de juguler les tensions et tenter de retrouver un équilibre adéquat. Sur le second élément, il est un paramètre essentiel sur les modalités de puissance des pouvoirs mis en scène. Selon qu'ils s'expriment le matin, en mi-journée ou la nuit, les pouvoirs traditionnels sont portés par une variante qui dépend de la modulation du champ magnétique terrestre, adossé sur le moment de la journée approprié. Idem sur les cycles des autres astres, ils font également varier le potentiel actant des rites selon la circonstance.

Le deuxième centre d'intérêt concerne les acteurs. Ils sont catégorisés selon leurs rôles dans le processus de réalisations du rite, et se distinguent grâce aux pouvoirs dont ils sont dépositaires. Les acteurs principaux forment le groupe des savants traditionnels (*beyem*), les détenteurs du savoir social (MBONJI EDJENGUÈLÈ, 2001). Plus communément appelé *menji menji* ou encore «les puissants», ils sont généralement les gardiens des pouvoirs traditionnels à travers des objets symboliques, chargés et sacralisés par les instances de superstructure du groupe. De ce collège est plébiscité un couple qui possèdent les clés spirituelles du groupe ; il est composé du *nya modo a nnam* et de la *nya a nnam*. En général, ce sont eux qui sont les ritualistes principaux de l'*evó ε nnâm*, mais de façon exceptionnelle, le village peut faire appel à un professionnel hors du groupe pour conduire les activités. Les autres acteurs non moins importants sont les autres membres de la communauté, non-initiés à la gestion des pouvoirs locaux. Leur apport dans le rite se structure autour des échanges lors de la palabre et l'autorité légitime qu'ils donnent au ritualiste. C'est tout cela qui donne toute sa puissance à la parole de pouvoir.

Le troisième centre d'intérêt met l'accent sur le matériau usuel dans l'expression du pouvoir du rite. Trois catégories forgent à cet effet la clé de voûte de l'*evó ε nnâm*, à savoir la parole, les ingrédients, ainsi que les différents artefacts. La parole dont il est question ici n'est pas celle que l'on considère comme vulgaire ou banale, mais la parole communautaire dont les implications vont au-delà du temps et de l'espace, sur les vivants et sur les morts. En instance

de palabre, on parle non pour soi mais pour l'intérêt du groupe, et le verbe collectif se confirme dans les mantras auquel le ritualiste soumet l'assistance pour conclure les débats. La force des ingrédients est attribuée par le pouvoir de la parole qui active le potentiel latent des éléments du règne animal minéral et végétal, tout en leur donnant plus de puissance. Cela s'explique notamment par le fait que la parole est constituée de phonons d'énergie qui, ajustés aux fréquences vibratoires de la pensée, a des effets conséquents sur les phénomènes. Quant aux artefacts, ils sont des objets sacrés communautaires dont le garant ne peut se prévaloir de l'exclusivité pour son utilisation. Dans cette catégorie on compte également le site sacré qui est le siège ou dépotoir des énergies communautaires. À force d'y perfectionner les rites, les acteurs du pouvoir communautaires le chargent au fil du temps de manière à en constituer un réservoir de recours circonstanciel.

Le rapport de causalité entre la pratique du rite et les retombées bénéfiques sur la société, ne peut se décliner qu'à travers le paradigme interprétatif endogène. Du point de vue des acteurs, le rite permet à la société de se réformer et surtout, de booster la prospérité *məbugban*, à la lumière des travaux d'A. SCHWARTZ (1975). L'*evó é nnâm* se décline donc comme un moyen de remise en cause du corps social, voire une structure de refonte des institutions sociales.

CONCLUSION

Dans une perspective monographique, ce travail a permis de mettre en lumière un rite communautaire certes mal connu de l'univers classique des sciences humaines, mais qui reste d'actualité dans les pratiques et coutumes des Eton, dans la région du Centre Cameroun. Ses mécanismes et ses lois d'applicabilité reposent sur une logique des thérapies sociales curatives, réalisées pour guérir le corps social dans la mesure où l'entité globale est victime de ses propres « métastases », dues à la permanence du désordre en son sein. Au demeurant, la contribution reste perfectible à travers d'autres possibilités de prise en charge de cette problématique, qui pourrait permettre d'en densifier le contenu analytique.

Références bibliographiques

- ABOUNA, P., 2020, *Peuples du Cameroun : Anthropologie d'une fraternité méconnue*, Saint-Denis, Editions Connaissances et Savoirs.
- ALEXANDRE, P., 1965, « Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang : essai de synthèse provisoire », in Cahiers d'études africaines, Vol. 5, n°20, pp. 503-560.
- BALANDIER, G., 1975, « Économie, société et pouvoir chez les Duala anciens », in Cahiers d'études africaines. Vol. 15, n°59, pp. 361-380.
- BILONGO, B., 1974, *Pahouins du Sud-Cameroun. Inventaires bibliographiques : Connaissance des Fang – Ntoumou – Mvae – Boulou – Beti (Eton – Menguissa – Mvëlë, Bënë et Ewondo)*, Yaoundé.

- BOCHET DE THÉ, M-P., 1985, « Rites et associations traditionnelles chez les femmes Beti (Sud du Cameroun) », in BARBIER, Jean-Claude (Dir.), *Femme du Cameroun. Mère pacifique, femmes rebelles*, ORSTOM-Karthala.
- BUREAU, R., 1962, *Ethno-sociologie religieuse des Duala et apparentés*, Recherches et études africaines, n° 7-8.
- CAZENEUVE, J., 1971, *Sociologie du rite*, Paris, PUF, Collection SUP.
- DE LA TORRE, I., 1991, *Le Vodou en Afrique de l'Ouest : rites et traditions*, Paris, l'Harmattan, Collection Connaissance des hommes.
- DE SURGY, A., 2009, « Le Deuil du conjoint en pays EVEH », in *Système de pensée en Afrique Noire*, 9, pp. 105-134.
- DELPECH, B., 1978, *Du village au quartier : les origines de la Lékié à Yaoundé*, CSES.
- DUGAST, I., 1949, « Inventaire ethnique du Sud-Cameroun », in *Mémoires de l'IFAN*, série « Population », n°1.
- ELIADE, M., 1965, *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, Collection Idées.
- FOUUDA ETOUNDI, E., *Les Traditions Beti et la pratique de ses rites*, Yaoundé, Editions SOPECAM.
- GRIAULE, M., 1963, *Masques dogons*, 2e édition, Paris, Institut d'Ethnologie.
- LABURTHE-TOLRA, P., 1975, « Un Tsógó chez les Eton », in *Cahier d'Etudes Africaines*, n° 59, 3e cahier, Vol. XV, pp. 525-540.
- LABURTHE-TOLRA, P., 1985, « Le Mevungu et les rituels féminins à Minlaaba » in BARBIER, Jean-Claude (Dir.), *Femme du Cameroun. Mère pacifique, femmes rebelles*, ORSTOM-Karthala.
- LABURTHE-TOLRA, P., 2009 (1ère Edition en 1981), *Les Seigneurs de la forêt. Essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes ethniques des anciens Béti du Sud Cameroun*, Paris, l'Harmattan, Collection Racines du présent.
- MALLART-GUIMERA, L., 1975, « Ni Dos ni ventre. Religion, magie et sorcellerie chez les Evuzok (Cameroun) », in *L'Homme*, Tome 15, n°2, pp. 35-65.
- MBONJI EDJENGUÈLÈ, 2001, *La Science des sciences humaines. L'Anthropologie au péril des cultures ?*, Yaoundé, Editions Étoile et MIC.
- MVIENA, P., 1970, *L'Univers culturel et religieux du peuple Beti*, Yaoundé, Éditions Saint-Paul.
- OMBOLO, J-P., 1986, *Essai sur l'histoire, les clans et les regroupements claniques des Eton du Cameroun*, Yaoundé.
- PERROT, C-H., 1967, « Be di murua : rituel d'inversion sociale dans le royaume agni de l'Indénié », in *Cahier d'Études Africaine*, n°27, volume VII, 3e cahier, pp. 434-443.

- RAPONDA-WALKER, A., et SILLAS, R., 1962, *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Paris, Présence Africaine.
- SCHWARTZ, A., 1975, *La Vie quotidienne dans un village Guéré*, Abidjan, INADES.
- THOMAS, L-V., et LUNEAU, R., 1986, *La Terre africaine et ses religions*, 2e édition, Paris, L'Harmattan.
- TURNER, V., 1972, « La Classification des couleurs dans le rituel ndembu », in BRADBURY, R.E, et al, *Essais d'Anthropologie religieuse*, Paris : Gallimard.
- VALLERIE, M., « Pédologie », in SANTOIR, Christian, et BOPDA, Athanase (Dir), *Atlas régional du Sud Cameroun*, Paris : ORSTOM/ MINREST, pp.6 – 7.
- VAN GENNEP, A., 1981 [1ère Edition en 1909], *Les Rites de passage*, Paris, Picard.
- VINCENT, J-F., 1976, *Traditions et transition. Entretiens avec des femmes beti du Sud Cameroun*, Paris, ORSTOM.