

EPIGRAPHE

« La force qui agit à travers les mots est-elle dans les paroles ou dans les porte-paroles? »

Pierre BOURDIEU, <http://www.fayard.fr/ce-que-parler-veut-dire-9782213012162>

*A mon épouse, Ghislaine Sandrine FOUDA,
...Pour son accompagnement et son soutien à ce projet.*

REMERCIEMENTS

Il m'est arrivé de m'entendre dire plusieurs fois par mon Maître, lorsque j'éprouvais des difficultés à avancer dans la recherche, que la thèse était une ascèse, c'est-à-dire ensemble d'exercices auxquels s'astreint une personne pour son développement spirituel ou intellectuel, ou bien privation voulue et héroïque, voire stoïque. Pour parvenir à ce niveau, j'ai été guidé par mon directeur de recherche, le Pr Eugène BOOH BATENG qui a contribué à m'éclairer de façon particulièrement dévouée lors de la conception de cette œuvre, avec la passion d'explorer scientifiquement cette thématique singulière plus loin que je ne l'avais cru.

J'adresse mes sincères remerciements au Pr Laurent Charles BOYOMO ASSALA, ancien directeur de l'ESSTIC, pour sa sollicitude, ses précieuses orientations et toutes les facilitations accordées dans le cadre de la réalisation de cette thèse au double plan académique et administratif.

J'ai échangé longuement avec Dr Parfait AKANA, malgré son emploi du temps chargé. A travers lui, j'ai découvert de certains auteurs qu'il me fallait absolument lire. Je lui témoigne toute ma gratitude.

Je remercie aussi le Dr Emmanuel NDJEBAKAL SOUCK, ami et frère qui a pris la peine de m'accorder du temps pour de fructueux échanges à l'entame de ce travail.

Toute ma reconnaissance à mes promotionnaires du cycle de doctorat pour leur franche collaboration. Faustin MUKENDI LUFULUABO, Dr Valère DJIDERE et moi avons évolué la main dans la main, nous aidant mutuellement afin de parvenir au terme de nos différents travaux.

Mes enfants Steeve Armel NDONG ONJI'I, Sara MBANG ONJI'I, Arnold EDOU, Jeäla Manuela ABO'O ONJI'I, Sandra Maéva NTSAMA ONJI'I, Eryck Anthony ESONO ONJI'I et Noëla Stelle FOU DA ONJI'I qui ont vu travailler leur père chaque soir à côté d'eux qui révisaient leurs leçons, se demandant ce qui l'occupait tant sur son ordinateur. Aujourd'hui, ils peuvent réaliser que moi aussi je faisais un noble devoir : rédiger cette thèse. Que leurs petites attentions trouvent à présent une réponse : merci !

L'assistance technique assurée par Dexter MVE, Cynthia ANDOH et Valery CHIAMO a permis de mettre en forme ce travail. Je leur adresse mes remerciements.

Que dire de ces patriarches des différents villages que j'ai parcourus dans la Vallée du Ntem, dans le Woleu Ntem au Gabon et dans le Kyè Ntem en Guinée Equatoriale, à la recherche de rudiments pour couvrir l'ossature de ce travail de leurs contributions dans le domaine de la culture des Fang ? Je vous dis merci mille fois, comme on le dit en Ntumu, *Miba* !

RESUME

Dans cette thèse en sciences de l'information et de la communication, il est question du « rituel de la communication orale au travers du rôle de Mbi Ntum (porte-parole) dans le cadre de la dot chez les Fang », abordé sous l'angle d'une étude exploratoire des interactions de la mise en scène cérémonielle. La thématique qu'elle se propose d'élucider est la parole sous différents types dans l'espace de la dot chez les Fang. Il s'agit d'un rituel qui, pour qu'il se réalise, procède de la mobilisation de plusieurs séquences et actes du domaine de la communication orale, qui s'enchaînent de manière orchestrale. C'est dans cette situation d'interaction communicationnelle singulière qu'interviennent les *Mbi Ntum* (porte-paroles).

De l'observation de ce « phénomène social total »¹ découle la question de savoir pourquoi et comment, depuis des siècles, cette cérémonie traditionnelle a été organisée et théâtralisée, au point de se réaliser et de s'actualiser maintenant de manière ritualisée. Les deux *Mbi Ntum* s'identifient comme des personnages-clés dont le rôle est de savoir communiquer pour le groupe qu'ils représentent chacun. A travers leurs discours, gestuelles, mimiques, expressions faciales, chants et même silences, ce sont ces acteurs et le produit de leur prestation qui construisent de comprendre le sens et le fondement de la cérémonie de la dot.

Pour apporter une réponse à la préoccupation sus-énoncée, nous avons eu recours à une double approche méthodologique axée d'une part sur la recherche documentaire, qui a consisté en l'exploitation d'un fond documentaire recueilli au travers de diverses sources. D'autre part, nous avons mené de la recherche sur le terrain, ce qui a permis de collecter, auprès de onze informateurs considérés comme des personnes-ressource, d'importantes ressources nécessaires à la réalisation de ce travail.

Les principaux résultats auxquels cette démarche a permis d'aboutir sont les suivants :

- La reconstitution du rituel de la dot dans ses différentes étapes de manière générale dans l'aire culturelle Ekgang et en particulier, chez les Fang ;
- La mise en exergue des types de paroles mobilisés pendant le rituel de la dot ;
- La mise sur pied d'un modèle de matrice de la communication cérémonielle pendant la dot chez les Fang ;
- La reconsidération de la notion de feed-back dans le schéma de la communication avec les existants métaphysiques constitués par les ancêtres comme acteurs majeurs des rites en Afrique.

Le regard porté sur cette situation de communication et l'observation participative menée à plusieurs reprises sur ce phénomène, à différents endroits dans l'aire culturelle fang ont été abordés sous le prisme du paradigme de l'interactionnisme symbolique.

En définitive, tout en répondant à la question de savoir comment se déroule la dot chez les Fang, ce travail théorise la pratique de la communication orale dans cette interaction progressive et dynamique, se basant essentiellement sur le rôle joué par les *Mbi Ntum*.

Mots clés : *Ritualisation, rituel, dot, communication orale, parole, rôle, théâtralisation, Mbi Ntum, interaction.*

¹ NGOA, Henri, « Le mariage chez les Ewondo », Thèse de doctorat, 1968, Université de Paris, p. 3.

ABSTRACT

In this thesis in information and communication sciences, it is a question of the "ritual of oral communication through the role of Mbi Ntum (spokesperson) within the framework of the dowry among the Fang", approached under the angle of an exploratory study of the interactions of ceremonial staging. The theme that she proposes to elucidate is speech under different types in the space of the dowry among the Fang. It is a ritual which, in order for it to take place, proceeds from the mobilization of several sequences and acts in the field of oral communication, which follow one another in an orchestral manner. It is in this situation of singular communicational interaction that the Mbi Ntum (spokespersons) intervene.

From the observation of this "total social phenomenon" arises the question of why and how, for centuries, this traditional ceremony has been organized and theatricalized, to the point of being realized and actualized now in a ritualized way. The two Mbi Ntum identify themselves as key figures whose role is to know how to communicate for the group they each represent. Through their speeches, gestures, mimicry, facial expressions, songs and even silences, it is these actors and the product of their performance that build understanding of the meaning and foundation of the dowry ceremony.

To provide an answer to the above-mentioned concern, we used a dual methodological approach focused on the one hand on documentary research, which consisted of the exploitation of a documentary background collected through various sources. On the other hand, we conducted field research, which made it possible to collect, from eleven informants considered as resource persons, the important resources necessary to carry out this work.

The main results achieved by this approach are as follows:

- The reconstitution of the dowry ritual in its different stages in general in the Ekang cultural area and in particular among the Fang;
- Highlighting the types of words used during the dowry ritual;
- The establishment of a matrix model of ceremonial communication during the dowry among the Fang;
- The reconsideration of the notion of feedback in the scheme of communication with the metaphysical existents constituted by the ancestors as major actors of rituals in Africa.

The look at this situation of communication and the participatory observation carried out on several occasions on this phenomenon, in different places in the Fang cultural area, have been approached under the prism of the paradigm of symbolic interactionism.

Ultimately, while answering the question of how the dowry takes place among the Fang, this work theorizes the practice of oral communication in this progressive and dynamic interaction, based essentially on the role played by the Mbi Ntum.

Keywords: *Ritualization, ritual, dowry, oral communication, speech, role, dramatization, Mbi Ntum, interaction.*

AVERTISSEMENT

L'Université de Yaoundé II n'entend donner aucune approbation ou improbation aux opinions émises dans la présente thèse. Celles-ci doivent être considérées comme étant propres à leur auteur.

ABREVIATIONS, ACRONYMES ET SIGLES

I. ABREVIATIONS

Av. : Avant

Dr : Docteur

Cf : Confère

H : Heure

Ibid. : Ibidem

Id : Idem

Etc. : Etcetera

M. : Monsieur

M : Mètre

MM. : Messieurs

Mme : Madame

Mn : Minutes

Km : Kilomètre

Op. Cit. : Opere Citato

P. : Page

Photo : Photographie

Pr : Professeur

II. ACRONYME

ESSTIC : Ecole Supérieure des Sciences et Techniques de l'Information et de la Communication

III. SIGLES

CFA : Communauté Financière d'Afrique

J.C. : Jésus Christ

ILLUSTRATIONS

NOMS DES ELEMENTS	PAGES
-------------------	-------

Carte : Aire géographique des Fang	63
--	----

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1: Présentation des cérémonies de dot observées	133
---	-----

Tableau 2: Matrice séquentielle du rituel de la dot.	137
---	-----

Tableau 3 Tableau 3: Matrice de la communication cérémonielle	159
---	-----

LISTE DES PHOTOS

Photos 1 et 2: Scène de présentation du <i>Nnam kass</i> au cours d'un mariage à Ekoumdoum....	79
--	----

Photo 3: Cérémonie de dot en cours à l'Abââ de Ma'an-Village en juillet 2020.....	105
---	-----

Photos 4 et 5: Femmes jouant le rôle de soldat pendant des cérémonies de dot.....	141
---	-----

Photo 6: Femmes déguisées en soldats dans leur rôle de « chargées de la sécurité » au cours d'une cérémonie de dot au nord du Gabon	142
---	-----

Photos 7 et 8: Deux Mbi Ntum en situation d'interaction au cours d'une cérémonie de dot à Yaoundé.	147
---	-----

Photo 9: Cérémonie de remise de dot à l'Abââ de Ma'an-Village dans la Vallée du Ntem au sud du Cameroun.....	149
--	-----

Photo 10: Remise de la bouteille par une jeune fille à son père.....	153
--	-----

Photo 11: Séance de bain matinal à une dot à Meyo-Centre par Ambam, août 2017	182
---	-----

Photo 12: Une femme contrôlant la qualité de l'eau du bain matinal au cours d'un mariage	183
--	-----

Photo 13: Présentation des présents destinés à la famille du marié avant la séparation, août 2017.....	184
--	-----

Photos 14 et 15: Des fiancées dans leurs costumes de circonstance pendant la cérémonie de dot dans le Nord du Gabon (Woleu-Ntem).	199
--	-----

LISTE DES SCHEMAS

Schéma 1: La Communication selon RILEY and RILEY	9
--	---

Schéma 2: Organisation de l'espace de la dot dans l'Abââ.....	107
---	-----

SOMMAIRE

EPIGRAPHE.....	i
DEDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS	iii
RESUME.....	iv
ABSTRACT	v
AVERTISSEMENT	vi
ABREVIATIONS, ACRONYMES ET SIGLES.....	vii
ILLUSTRATIONS.....	viii
SOMMAIRE	ix
INTRODUCTION GENERALE.....	1
CHAPITRE PREMIER : ELEMENTS DE SOCIO-ANTHROPOLOGIE DES FANG	56
CHAPITRE DEUXIEME : LE MARIAGE DANS LA COUTUME DES EKANG	74
CHAPITRE TROISIEME : SYMBOLIQUE COMMUNICATIONNELLE DE L'ESPACE DE LA DOT	101
CHAPITRE QUATRIEME : DIMENSION ORCHESTRALE DE LA COMMUNICATION CEREMONIELLE	129
CHAPITRE CINQUIEME : FONDEMENTS ET ETHNOGRAPHIE DES PRATIQUES DE LA COMMUNICATION DANS L'ESPACE DE LA DOT	161
CONCLUSION GENERALE.....	207
BIBLIOGRAPHIE	214
ANNEXES	233
TABLE DES MATIERES	268

INTRODUCTION GENERALE

Ce travail scientifique s'ouvre par une démarche introductive qui permettra à chaque lecteur de s'approprier le sujet abordé, les concepts opérationnels qui y sont mobilisés, les raisons qui ont motivé son choix, l'état de la question sous forme de revue de littérature, les outils méthodologiques et le cadre théorique dans lequel s'inscrit cette thématique.

I- PRESENTATION DU SUJET

Le thème développé dans cette thèse s'intitule clairement comme suit :

« Le rituel de la communication orale au travers du rôle de *Mbi Ntum* (porte-parole) dans le cadre de la dot chez les Fang. Etude exploratoire des interactions de la mise en scène cérémonielle ».

La dot est l'étape la plus solennelle qui conduit au mariage chez les Ekang.² Elle se déroule publiquement, conduite de part et d'autre par deux acteurs majeurs, que l'on appelle les *Mbi Ntum* en Ntumu, et qui signifie porte-parole en français. Elle est aussi un rituel au travers duquel une situation singulière de communication interpersonnelle se produit, avec des séquences discursives, dans un espace organisé comme une scène, devant une communauté qui anime de temps en temps l'assemblée par sa participation aux échanges des deux groupes. Ainsi, la dot constitue un événement au sens anthropologique, qui se conçoit comme :

une coupure dans la continuité du temps. Il est ce qui prend une importance, soit pour nous (mariage, naissance d'un enfant, maladie, etc...) soit pour un groupe social (guerre, révolution, couronnement d'un roi), bref dans la continuité temporelle, ce qui nous semble suffisamment "important" pour être découpé, mis en relief et pouvoir être désormais, sinon commémoré, du moins mémorisé. Si l'événement n'est pas "construit" à l'opposé du fait (historique), du moins est-il "choisi" dans l'écoulement des choses parce qu'il sort de l'uniformité et qu'il touche notre sensibilité et notre intelligence.³

² Le terme **Ekang** qui désigne le grand groupe Beti-Bulu-Fang donne lieu à une stérile polémique due à l'ignorance. Il faut expliquer comment le terme « Ekang » s'est imposé. Le nom utilisé dans l'anthropologie pour désigner le grand groupe Beti-Bulu-Fang est « Pahouin ». C'est par ce nom que les Ekang sont connus par les anthropologues et tous les anthropologues du monde entier le connaissent. Les Ekang eux-mêmes ne le connaissent pas, se désignant eux-mêmes par les noms Beti. Mais le mot Beti est plus une qualification que la désignation d'une communauté spécifique. C'est le pluriel de Nti. C'est aussi l'équivalent de « Mfang » qui signifie vrai. Toutefois, ce peuple a toujours su de tout temps qu'il est Ekang, mais le terme Ekang est un mot sacré qui ne s'applique qu'aux ancêtres, chantés par le Mvet. Ce sont des Fils d'Ekang NNA, Homme Puissant, Immortels qui combattaient les autres peuples, regroupés sous le nom d'Okui et qui étaient mortels. Source: <https://www.camerounweb.com/CameroonHomePage/features/Groupe-Beti-Bulu-Fang-voici-la-signification-de-Ekang>, consulté le 11 août 2020 à 9h32 mn.

³ BASTIDE, cité par Levy J., <http://recherche.univ-lyon2.fr/crea/IMG/pdf/LEVY.pdf>, consulté le 26 octobre 2021.

Les *Mbi Ntum* interagissent face-à-face dans ce cadre qui leur impose cette disposition. L'échange auquel se livrent ces protagonistes semble préparé à l'avance dans les coulisses. Entre le rituel qu'ils reproduisent et la représentation de leur rôle de porte-paroles, il est difficile, dans cette théâtralisation, de prévoir le contenu de leur discours, même si la structuration et l'enchaînement général des séquences leur sont dictés par le contexte et le groupe qu'ils représentent respectivement. Une certaine assurance émane du fait que le *Mbi Ntum*, si éloquent qu'il puisse être, ne sortira pas du cadre ritualisé de la prise de parole inhérente à la situation de communication dans laquelle il se trouve. La dualité relative au respect du protocole lié au rituel et la propension qu'a chaque *Mbi Ntum* à proposer une meilleure prestation dans le rôle qu'il joue sont les enjeux majeurs de cette circonstance. Ce sujet traite des actes de communication orale, qui, selon JAKOBSON, supposent :

Plusieurs dimensions et lorsque le message est centré sur l'émetteur, c'est la fonction émotive qui domine la communication. La référence est le sujet parlant. Conative ou impulsive : ou d'action sur autrui. La communication va agir sur autrui, l'interpeller, solliciter son attention.⁴

Plus précisément, ce travail s'intéresse à la communication orale dans un contexte traditionnel au sein d'une communauté africaine, telle que produite par les acteurs en représentation pendant les séquences ritualisées de la dot. En d'autres termes, tout en répondant à la question de savoir comment se déroule la dot chez les Fang, il apparaît nécessaire d'explorer les actes de communication orale ritualisés qui se développent dans cette interaction, se basant essentiellement sur le rôle joué par les *Mbi Ntum*.

Lorsque l'on parle de rituel ici, allusion est faite dans certains contextes à un comportement ou une manière d'agir et de faire, une pratique qui est encadrée et qui est répétitive, dans laquelle l'individu n'engage pas beaucoup de lui-même mais est agi et respecte un code ou un protocole dédié à la tradition qu'il applique. C'est un ordre immuable de la chronologie du déroulement de cette action qui permet d'éviter des risques d'ambiguïté dans la communication. A ce titre, l'on peut dire que :

Le rituel comporte un caractère d'obligation et demeure indépendant de l'état émotif de l'acteur. Son rôle au niveau social est de faciliter les relations en leur ôtant tout aspect aléatoire. Chacun sait ce qu'il doit faire ou dire, quelle place il doit occuper et ce à quoi il

4 Source : Les fonctions du langage selon Jakobson, en ligne, <http://psydocfr.broca.inserm.fr/linguistique/Jakobson2.>, consulté le 28 septembre 2020 à 07h 20 mn.

s'attend de la part des autres. Cela permet d'entrer en relation avec autrui en prenant le minimum de risques (de conflit, de quiproquo, de perte de la face...)⁵

En somme, le rituel de la dot est une situation qui génère des actes communication. Ceux-ci s'observent, entre autres, à travers les échanges développés par les *Mbi Ntum*, sources de diverses séquences interactionnelles. Cette communication trouve son ancrage dans un fondement socio-historique. Ainsi, non pas vraiment leur contenu, mais davantage les diverses formes de communication mobilisées au cours de ladite cérémonie ; c'est cela que nous étudions sous une démarche exploratoire. D'où la conclusion qui peut être rattachée à cette démarche venant d'Yves WINKIN :

Le chercheur fait nécessairement partie du système qu'il étudie, qu'il travaille ou non dans sa propre culture. (...) A partir du moment où il a saisi un élément, il est prêt à entrer dans ce système de communication, qu'il lui soit familier ou pas. Tout le travail de recherche consistera à apprendre ce système à la manière d'une langue nouvelle, en cherchant à établir les contrastes perceptuels opérés par les usagers "naturels".⁶

Dans la partie qui suit, nous allons proposer les différentes acceptions que nous souhaitons proposer au lecteur des mots-clés du thème de cette thèse pour une appropriation réciproque et concertée.

II. DEFINITIONS OPERATOIRES DES CONCEPTS

Cette étude va se développer autour de certains concepts fondamentaux dont les acceptions, dans ce contexte, nécessitent d'être précisées afin que le lecteur cerne distinctement le contenu sémantique qu'ils y revêtent.

2.1 Rite et rituel

2.1.1 Rite

Pour appréhender le concept de rite, il conviendrait de repartir à l'origine du mot. En effet, il est à noter de prime abord que selon Dominique PICARD, « les termes « rite » et « rituel » (qui peuvent être considérés comme synonymes dans l'usage qui en est fait)

5 PICARD, Dominique, La ritualisation des communications sociale, [article] Communication & Langages, Année 1996, 108 pp. 102-115. Disponible en ligne sur https://www.persee.fr/doc/colan_0336-1500_1996_num_108_1_2684, consulté le 21 juillet 2020 à 17h35mn.

6 Source : <http://www.leconflit.com/article-approches-anthropologiques-de-la-communication-120794363.html>, consulté le 18 août 2020 00h32 mn.

viennent du latin ritus, signifiant « ordre prescrit », qui serait lui-même issu d'une forme de l'indo-européen védique rta ou arta, évoquant l'ordre du cosmos. L'étymologie nous renseigne donc sur un aspect essentiel des rituels : leur lien avec un certain ordre. »⁷

Dans une autre approche, le rite est :

Une manière d'agir propre à un groupe social ou à quelqu'un, qui obéit à une règle. Il peut également être entendu par extension comme « une manière d'agir propre à un groupe social ou à quelqu'un, qui obéit à une règle, revêt un caractère invariable ». ⁸ La ritualisation s'entendra d'abord comme étant l'« Action d'organiser quelque chose à la manière d'un rite »⁹

Sur le plan pratique, l'on peut conclure que le rite est :

Le rite comme acte séparateur, marqueur d'un passage. Il a une fonction séparatrice. Dans une telle optique, le rite marque des passages de non-retour dans le parcours de vie et distribue les individus entre ceux qui l'ont subi et ceux qui ne l'ont pas subi, voire également entre ceux qui y sont associés et les autres.¹⁰

2.1.2. Rituel

A la suite de nombre de spécialistes des rituels, au lieu de chercher à savoir ce qui est rituel et ce qui ne l'est pas, nous essayons plutôt de comprendre comment une activité est plus ou moins ritualisée. Traditionnellement, donc, l'action symbolique (et son efficacité) est conçue comme une simple occurrence d'un type plus général qu'il permet de manifester :

Le rituel est en effet envisagé comme le signe ou la représentation, dans un secteur particulier, d'une ou même de l'activité symbolique. Ce faisant, la spécificité du rituel tend à disparaître derrière le statut de signe ou de représentation qu'on lui prête. D'où un certain présupposé touchant la notion de symbole en anthropologie : celle-ci acquiert d'emblée un statut sémiotique en nivelant tout ce qui pourrait ne pas relever, ou ne pas relever immédiatement, d'une sémosis générale du symbolique. Il y a là un

7 PICARD, Dominique, in Vocabulaire de psychologie (2016), p.260, disponible sur <https://www.cairn.info/vocabulaire-de-psychosociologie--9782749229829-page-260.htm?contenu=article>, consulté le 27 février 2020.

8 Cf. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/rite/69575> , consulté le 27 février 2020.

9 Cf. <https://www.cnrtl.fr/definition/ritualisation>, consulté le 27 février 2020.

¹⁰ SERAPHIN Gilles, « Introduction. Familles et rites », Recherches familiales, 2012/1 (n° 9), p. 3-7. DOI : 10.3917/rf.009.0003. URL : <https://www.cairn.info/revue-recherches-familiales-2012-1-page-3.htm>.

présupposé quelque peu logocentrique touchant la notion de symbole qui empêche de voir dans le rituel autre chose qu'un certain type de discours.¹¹

Et dans cette manifestation discursive, il s'agit également d'une situation de communication singulière, particulière qu'il importe d'interroger. Les rituels fournissent des modèles de comportements, des modes d'emploi pour se livrer à une activité, quelle qu'elle soit, sans risquer la dérive émotive. C'est le sens que GOFFMAN attribue aux rites d'interaction lorsqu'il souligne qu'ils visent à préserver la sacralité de la face. La dot est justement un cadre constitué qui met face-à-face deux interlocuteurs peu quelconques. Chacun se met en situation pour préserver sa face et, partant, celle du groupe qu'il représente et celle de son vis-à-vis.

En définitive, le côté pédagogique du rituel peut être retenu ici en tant que pratique qui a pour fonction « de donner des repères dans l'espace et dans le temps, il est un élément structurant de la vie, il rythme les saisons, les âges de la vie, il donne de la profondeur et de l'importance aux différents moments charnières de notre vie : naissance, mariage ou PACS, funérailles, fêtes, anniversaires, diplômes etc. »¹²

2.2. Théâtralisation

Ce terme est d'abord en relation avec « théâtre » qui tire son origine du grec *theatron*, qui veut dire « lieu où l'on regarde »¹³. Il est une branche de l'art scénique, un genre de spectacle qui procède de l'interprétation/la représentation/la mise en scène, par lequel sont exécutés des représentations dramatiques en la présence d'un public. Cet art regroupe le discours, les gestes, les sons, la musique et la scénographie. Le terme théâtre peut également représenter l'édifice destiné à la représentation des pièces ou être considéré comme un genre artistique et littéraire.

Dans une autre acception, le théâtre est également le lieu où se déroulent certains événements importants.

11 Source : « Ritualisation et Culture », Séminaire 'Formes Symboliques' ; 4 mars 2003. Disponible sur <http://www.formes-symboliques.org/test/wp-content/uploads/2017/04/Jean-Lassègue-Ritualisation-et-Culture-Séminaire-Formes-symboliques.pdf>, consulté le 28 février 2020.

¹² DUPIN Claude-Marie, « Les rituels : enrichissement de la vie », *Actualités en analyse transactionnelle*, 2009/2 (N° 130), p. 53-56. DOI : 10.3917/aatc.130.0053. URL : <https://www.cairn.info/revue-actualites-en-analyse-transactionnelle-2009-2-page-53.htm>, consulté le 22 octobre 2017 à 7h25 mn.

13 Source : <http://www.cosmovisions.com/monuTheatre.htm>, consulté le 23 octobre 2017 à 17h03 mn.

Selon Jean Marc LARRUE¹⁴, *Le Grand Larousse encyclopédique*, qui inscrit pour la première fois le verbe « théâtraliser » dans son 2e supplément, en 1975, propose : « Théâtraliser : donner un caractère théâtral à quelque chose ou adopter une attitude théâtrale ». Et à « théâtral », on peut lire, dans l'édition régulière du même ouvrage :

Relatif au théâtre [...]. Adapté aux ressources du théâtre; qui produit grand effet sur les spectateurs [...]. La notion de théâtralisation, appliquée aux arts de la scène, renvoie à l'idée de laisser apparaître les conventions qui règlent le jeu scénique (jeu actorial, costumes, maquillage, espace scénique...) afin que « la réalité théâtrale soit rétablie comme condition nécessaire pour que puissent être données des représentations réalistes de la vie en commun des hommes.¹⁵

En insérant la notion de théâtralisation dans le domaine de l'anthropologie, l'on peut convoquer Erving GOFFMAN qui précise dès 1974 dans un ouvrage qui rassemble ses analyses théoriques que « le monde ne se réduit pas à une scène, et le théâtre non plus. »¹⁶ Si cet auteur évoque la représentation théâtrale, il en tire des principes dramaturgiques, non pas pour dramatiser la vie mais pour accentuer ce qui est tapi dans nos routines mentales et gestuelles. Ainsi, « Goffman ne faisait pas un simple transfert notionnel mais puisait dans la métaphore dramaturgique des ressources conceptuelles et subjectives pour créer une nouvelle logique de la découverte »¹⁷. La théâtralisation s'inscrit donc dans le cadre de la représentation des rites par des acteurs sociaux qui respectent l'ordre et le protocole de déroulement d'une cérémonie. Par rite, GOFFMAN entend toutes les cérémonies, les manifestations exceptionnelles par rapport au quotidien. En tout état de cause, il semble que pour GOFFMAN la dimension rituelle se développe au-delà du rite comme cérémonie exceptionnelle et c'est en cela qu'il nous intéresse ici. La cérémonie de dot obéit à un rituel dont les articulations essentielles sont connues chez les Fang. C'est visiblement une mise en scène, telle une pièce théâtrale, qui a un début et une fin. L'on sait quand et par quoi elle commence et comment elle s'achève habituellement. Ce que l'on ne peut pas toujours savoir ni prévoir c'est le contenu du discours que chaque *Mbi Ntum* actant va développer au cours des différentes phases, les mots, les attitudes, les postures, les gestes, etc. qu'il exécutera

14 LARRUE, J. M., cri.histart.umontreal.ca/cri/fr/intermedialites/theatraliser/pdfs/larrue_protocole.pdf

15 BRECHT, Berthold, cité par OLIVIER HOCHEDÉZ, « Théâtralisation de l'espace urbain », 29-30 novembre et 1er décembre 2012, Strasbourg, en ligne, <https://sophiapol.hypotheses.org/10228>, consulté le 24 octobre 2017 à 08h35 mn.

16 GOFFMAN, E. (1974) *Interaction rituelle*. (Ed. française : Les rites d'interaction. Paris, Minuit.).

17 MARCELLINI, Anne et MILIANI, Mahmoud, « Lecture de Goffman », *Corps et culture* [En ligne], Numéro 4 |1999, mis en ligne le 24 septembre 2007, consulté le 24 octobre 2017. URL : <http://corpsetculture.revues.org/641>

spontanément, naturellement et le sens que cette expressivité orale produit dans ce contexte précis. C'est cet exercice empreint de mise en scène qui s'entendra comme de la théâtralisation.

2.2 Communication orale

Partant du rappel de la définition de la communication, on pourrait alors lui adjoindre l'adjectif « oral » plus loin pour avoir en entier le concept de « communication orale » déjà mieux construit. Etymologiquement, communiquer vient du latin *communicare*, qui signifie mettre en commun, faire part de, partage, dérivé de *communis*, qui s'entend dans le sens de commun¹⁸. Appréhendée plus simplement, la communication est l'action de communiquer, de transmettre des informations ou des connaissances à quelqu'un ou, s'il y a échange, de les mettre en commun (ex : le dialogue). Le mot communication désigne aussi le contenu de ce qui est communiqué (ex : avoir une communication urgente à faire) ou le fait d'être en relation avec quelqu'un (ex : couper une communication).

En sociologie et en linguistique, la communication est l'ensemble des phénomènes qui peuvent intervenir lorsqu'un individu transmet une information à un ou plusieurs autres individus à l'aide du langage articulé ou d'autres codes (ton de la voix, gestuelle, regard, respiration...).

La science de la communication a pour objet de conceptualiser et de rationaliser les processus d'échange, de transmission d'information entre deux entités (individus, groupes d'individus ou machines). La chaîne de communication est constituée :

- de l'émetteur (ou expéditeur),
- du récepteur (ou destinataire),
- du message qui est transmis de l'un à l'autre, et vice versa
- du code qui sert à transmettre le message (ex : la langue)
- le canal de transmission (ex: de vive voix, téléphone...),
- le contexte.
- Et le feed-back

Tout ceci peut être illustré à travers le modèle de Riley and Riley ci-après schématisé :

18 Source : <http://www.toupie.org/Dictionnaire/Communication.htm>, consulté le 08 octobre 2017.

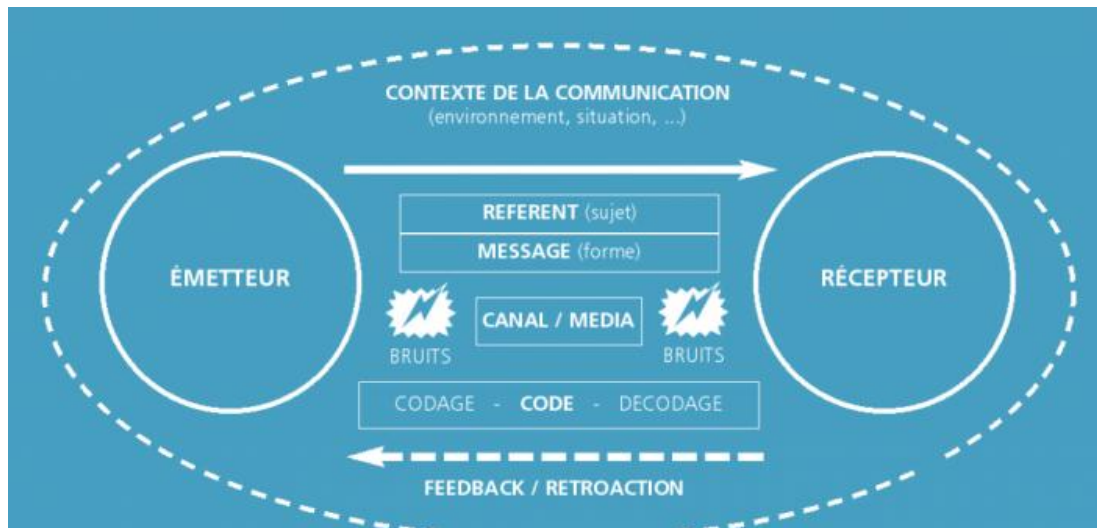


Schéma 1: La Communication selon RILEY and RILEY

Source : <https://jetudielacom.com/schema-de-communication/>, consulté le 22/10/2020

Ce schéma d'une situation de communication illustre le modèle de Riley et Riley¹⁹. Il peut s'appliquer à toute forme de communication : homme-homme, homme-animal, homme-machine, machine-machine, ...

L'émetteur : c'est celui qui envoie le message, qui écrit, qui parle, qui envoie l'information... Ce dernier peut être une personne physique, une organisation, une collectivité, une association...

Le récepteur : c'est celui qui reçoit le message, qui le lit, qui l'entend... Ce peut être un client ou client potentiel (la cible).

Le message : c'est l'information transmise selon une certaine forme, ce qui est écrit, ce qui est dit, ce qui est ressenti, ce qui est vu...

Le référent : c'est le sujet du message, ce dont on parle.

Le canal ou média : c'est le support du message entre l'émetteur et le récepteur. Le sens premier du terme – media, pluriel du mot latin medium signifie "intermédiaire" : la parole, radio, télé, presse, affiche, web...

¹⁹ Présenté en 1959 par John W. Riley et Mathilda W. Riley, il exploite abondamment la théorie des groupes de référence. Il utilise pour cela davantage les concepts de la sociologie pour les appliquer au processus de communication de masse, qualifié comme un ordinaire processus social.

Le code : le message est codé par l'émetteur et décodé par le récepteur. Il faut connaître le code pour comprendre le message. Si l'émetteur parle anglais il faut que le récepteur comprenne l'anglais.

Le bruit : c'est tout ce qui perturbe la communication : les parasites dans une communication radio, le bruit de la rue pendant une conversation, une mauvaise qualité de papier ou d'impression qui ne permet pas de bien lire un texte...

Le feedback : c'est la possibilité du récepteur de répondre à l'émetteur (concept issu des travaux de Norbert Wiener). Le récepteur n'est plus passif mais devient actif, il devient à son tour émetteur : répondre au téléphone, entamer un dialogue, renvoyer un coupon réponse, remplir un formulaire sur un site web. Certaines communications ne permettent pas le feedback. Le récepteur reste passif. L'absence de feedback peut parfois entraîner la fin de la communication.

Le contexte : c'est l'environnement dans lequel a lieu la communication : le lieu, le moment, les rapports sociaux, l'actualité, la situation dans laquelle se déroule la communication influe sur les acteurs.

Dans le modèle de communication ci-dessus, les auteurs considèrent qu'un individu appartient à des groupes. Le communicateur (émetteur) et le récepteur sont donc intégrés dans des groupes primaires sociologiques tels que la famille ou un autre groupe social restreint (groupe d'amis par ex.). De ce fait, ces groupes ont une influence sur leurs membres tant dans leur façon de voir, que de penser ou de juger. Par cette précision, ils introduisent la notion de contexte (environnement) dans lequel se déroule la communication – et d'appartenance à un groupe. De plus, ils émettent l'idée que le récepteur peut aussi communiquer avec l'émetteur par le biais d'une "boucle de rétroaction" ou feedback.

Au premier degré, l'on peut poser que « La communication orale tire son origine du mot latin «oris» qui signifie bouche en français. La communication orale recouvre de ce fait tout ce qui s'entend et se transmet de bouche à oreille ». ²⁰ Ainsi, contrairement à l'expression écrite où l'émetteur est parfois invisible, la communication orale quant à elle met en évidence l'orateur, ce qui veut dire qu'il est visible. Au quotidien, chacun de nous se retrouve souvent face à des situations où il doit mettre en évidence la communication à travers la parole ou les

20 Source : <http://www.web-libre.org/dossiers/communication-orale-definition-et-caracteristiques,13063.html>, consulté le 08 octobre 2017.

gestes. Dès lors, l'on peut admettre que la communication orale fait intervenir au moins deux acteurs à savoir l'émetteur et le récepteur, et peut se faire par le biais d'un double langage : d'une part, le langage verbal et de d'autre part, le langage non verbal. C'est celui qui transmet une quantité importante d'informations sur un individu avant même qu'il n'ait pris la parole :

Il s'agit dans un premier temps de la présentation de l'individu : le choix des vêtements, leur coupe, leur couleur, leur assemblage, leur longueur, l'absence ou la présence d'un accessoire (cravate, ceinture...), la coiffure, le maquillage, la barbe, la longueur des cheveux, les ongles...traduisent beaucoup plus que la personnalité de l'individu.²¹

Ensuite, il s'agira de l'expression de notre visage, notamment le regard, le sourire, ainsi que les gestes et attitudes nous aident à interpréter le contenu d'une communication. Ainsi, lorsqu'il y a une discordance entre le langage verbal et le langage non verbal, la signification et l'interprétation du message que nous souhaitons véhiculer peut créer une dissonance ou un bruit. La signification des gestes et du regard n'étant pas universelle, il faudrait donc être le plus naturel possible, afin que les actes de communication orale soient sans équivoque tout en assurant une compréhension minimale aux interlocuteurs. La communication est donc :

Un processus social permanent intégrant de multiples modes de comportement : la parole, les gestes, le regard, la mimique, l'espace interindividuel, etc. Il ne s'agit pas de faire une opposition entre la communication verbale et la communication non verbale : la communication est un tout intégré.²²

BIRDWHISTELL, un des premiers théoriciens du Collège invisible, dira un jour à ce propos : « Pour moi, parler de communication non verbale a autant de sens que parler de physiologie non cardiaque ».²³

En effet, la communication orale est intégrée ici au concept de la communication interpersonnelle,²⁴ avec une perception proche de l'anthropologie de la communication dont le pari est celui « d'apprendre à voir la communication dans les paroles, les gestes, les regards

21 Source : <http://www.toupie.org/Dictionnaire/Communication.htm>, consulté le 08 octobre 2017.

22 WINKIN, Yves, *La nouvelle communication*, Edition du Seuil, 1981, p.24.

23 BIRDWHISTELL, cité par Yves WINKIN in *La nouvelle communication*, op. cit. Idem

24 « La communication interpersonnelle, appelée aussi comportementale, se définit par l'échange de messages et de codes entre deux individus. La notion de distance constitue un vecteur très important de la communication, car elle permet d'identifier quel genre de communication les interlocuteurs s'octroient. La notion de proxémie fait référence à cette distance interpersonnelle entre deux personnes », selon Bruno JOLY, in *La communication*, Editions De Boeck Supérieur, 2009, p. 11.

de la vie quotidienne »²⁵. A ce sujet, Merleau PONTY dira que « la communication ou la *compréhension* des gestes s'obtient par la *réciprocité* de mes intentions et des gestes d'autrui, de mes gestes et des intentions lisibles dans la conduite d'autrui »²⁶.

Pour des civilisations où l'oralité occupe naturellement une place importante dans les échanges interpersonnels, l'on s'accorde à lui reconnaître des traits plus naturels. Dans cette optique, HOUIS et BONVINI postulent que :

Tout d'abord les rapports de locuteurs à auditeurs sont authentiques, en ce sens que tout message recourt nécessairement à des circuits acoustiques : la voix, le tambour, la flûte, le sifflet. Il n'y a pas d'anonymat, comme dans une civilisation de l'écriture.²⁷

En faisant le rapprochement avec la société traditionnelle Fang, l'on peut mettre en évidence que la communication orale évoquée dans le titre de la présente recherche, s'inscrit dans le vaste domaine de l'oralité où se développent beaucoup de situations de communication interpersonnelle de masse, notamment pendant des événements. Parlant de l'oralité, selon Pascal BOYER, on doit y inclure des phénomènes aussi hétérogènes que la littérature orale et les généalogies, mais aussi les rituels, coutumes, recettes et techniques, dont le trait commun est d'avoir été censément légués par les générations antérieures, de renvoyer au passé de la société. Les spécialistes ont parfois réduit l'usage de l'expression tradition orale :

Aux seuls énoncés dont le propos explicite est de décrire le passé : mythes de fondation, légendes historiques ou encore chroniques locales ou dynastiques. C'est là une division artificielle, car, dans les sociétés concernées, mythes et contes, rites et coutumes constituent un héritage oral intégré, dans lequel de telles distinctions ne sont pas pertinentes.²⁸

En s'inscrivant dans la logique du programme initié par Dell HYMES qui utilisa pour la première fois l'expression « anthropologie de la communication », dans un texte paru en 1967, où il proposait « une investigation ethnographique des comportements, des situations et des objets qui sont perçus au sein d'une communauté donnée comme ayant une valeur

25 WINKIN, Yves, *Anthropologie de la communication*, Op. Cit., 4ième de couverture.

26 PONTY, Merleau, *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 215, cité dans <http://www.cnrtl.fr/definition/communication>; consulté le 08 novembre 2017.

27 HOUIS, Maurice et BONVINI, Emilio, « AFRIQUE NOIRE (Culture et société) - Langues », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 07 novembre 2017. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/afrique-noire-culture-et-societe-langues/>.

28 BOYER, Pascal, « Orale tradition », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 20 octobre 2017. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/tradition-orale/>

communicative »²⁹. C'est à ce dessein que la communication orale des *Mbi Ntum* est interrogée ici, dans une situation d'interaction sociale chez les Fang qui est la cérémonie de la dot. Et pour conclure, l'on dira avec Yves WINKIN, s'appuyant sur HYMES, GOODENOUGH, BIRDWHISTELL et GOFFMAN que la notion de communication est convoquée ici pour permettre de « penser les phénomènes sociaux en termes processuels »³⁰ qui consacrent une approche de la communication dite « sociale » comme cadre général de référence de ce travail.

2.3 Interaction

La notion d'interaction recouvre des définitions plus ou moins restreintes en fonction de l'attitude portée à son égard. Dans le domaine social qui nous intéresse ici, selon le dictionnaire Larousse, ce concept signifie « relation interpersonnelle entre deux individus au moins, par laquelle les comportements de ces individus s'influencent mutuellement et se modifient chacun en conséquence ».³¹

GOFFMAN, linguiste et sociologue figurant parmi les fondateurs de l'analyse des interactions, explique que :

Par interaction (c'est-à-dire l'interaction face à face), on entend à peu près l'influence réciproque que les partenaires exercent sur leurs actions respectives lorsqu'ils sont en présence physique immédiate les uns des autres ; par une interaction, on entend l'ensemble de l'interaction qui se produit en une occasion quelconque quand les membres d'un ensemble donné se trouvent en présence continue les uns des autres ; le terme « une rencontre » pouvant aussi convenir.³²

2.4 Rôle

Autrefois, le rôle désignait un rouleau de parchemin ou de papier sur lequel on inscrivait les actes.³³ Ce sens a survécu dans quelques domaines : dans le langage juridique ou administratif, le rôle est ainsi une feuille d'un acte, ou encore un registre où sont portées, par ordre chronologique, les affaires soumises à un tribunal. C'est de ce dernier emploi que vient l'expression « à tour de rôle », ce qui signifie : à chacun son tour, selon l'ordre indiqué (à l'origine dans le registre). Plus couramment, un rôle est la partie d'un texte dramatique

29 WINKIN, Yves, *Anthropologie de la communication*, Op. Cit. p. 126.

30 WINKIN, Yves, *Anthropologie de la communication*, op. Cit. p. 128.

31 Source : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/interaction/43595>, consulté le 19 août 2020.

32 Source : www.cairn.info/revue-hypotheses-2014-1-page-281, consulté le 15 janvier 2018.

33 Source : <https://www.cornelsen.de/erw/1.c.2316853.de>, consulté le 15 janvier 2018.

correspondant aux paroles d'un personnage ou encore, il s'agit de « ce que doit dire ou faire un acteur dans une pièce de théâtre, un film ; ce que doit exécuter et représenter un danseur dans un ballet : apprendre son rôle »³⁴. Ce rôle sera dit sur scène par un acteur. Par extension, le rôle désigne aussi le personnage lui-même, tel que le conçoit et le représente le comédien. Ce sens, tout d'abord réservé au théâtre ou au spectacle vivant, s'est ensuite élargi à la vie courante. Un rôle, c'est aussi la conduite sociale de quelqu'un que l'on considère comme étant en représentation. Cette notion renvoie aussi à l'influence que l'on exerce, à la fonction que l'on remplit. Par rôle social on entend l'ensemble de comportements et de normes qu'une personne, en tant qu'acteur social, acquiert et appréhende du fait de son statut social. Il s'agit donc d'une conduite attendue suivant le niveau social et culturel.

Dans la vision de GOFFMAN, le rôle est :

Une idéalisation comportementale et normative attachée à un statut. Il est rendu perceptible par son application pratique, ce qui rend substantielle la position occupée par un acteur dans une organisation sociale. À ce statut est assorti un ensemble de tâches, de manières de se conduire, de responsabilités plus ou moins importantes en fonction de celui-ci. Il impose à son détenteur d'agir en conséquence, de remplir son rôle.³⁵

Erving GOFFMAN s'est beaucoup référé à Jean-Paul SARTRE dans sa théorisation des rôles. Nous allons cependant voir que les notions de rôle de chacun diffèrent sensiblement l'une de l'autre. En effet comme nous venons de l'expliquer, la clef du rôle selon GOFFMAN réside dans l'incarnation d'un personnage propre au rôle par l'acteur. C'est à travers un personnage incarné par l'acteur que le rôle advient face à un public.

La réalité sartrienne est quelque peu différente. Pour parler de la notion de rôle telle que SARTRE la décrit dans *L'Être et le néant*, nous nous baserons sur un article de Raphaël GELY³⁶ publié dans « *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit intitulé Émotion, rôle et action, L'apport de Sartre à une phénoménologie radicale des rôles*. Jean Paul SARTRE considère que le rôle détermine un agir récurrent. Par exemple, un écrivain effectue une succession d'actions, celle d'écrire un livre après l'autre. Cependant, la question du rôle n'est pas réductible à la somme de plusieurs actions, à une phénoménologie de l'action donc. Il faut différencier la nature de l'agir mobilisé par le rôle de celle de l'agir mobilisé pour

34 Source : <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/rôle/69736>, consulté le 16 janvier 2018.

35 Source : https://www.academia.edu/4934116/La_notion_de_rôle_chez_Erving_Goffman_et_Jean-Paul_Sartre, consulté le 16 janvier 2018.

36 GELY Raphaël, "Rôle, personnage et acteur. Réflexion phénoménologique à partir d'Erving Goffman", in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°102, 2002, p.17.

effectuer n'importe quel autre type d'action. Cette différence de nature se retrouve dans la différence entre le jeu et le rôle. Le jeu de l'acteur a pour fonction de donner à voir l'accomplissement du rôle, des comportements qui se donneraient à interpréter comme l'expression d'un rôle.

Le rôle n'est pas une simple expérience phénoménologique, il est incarné, représenté par l'acteur. Mais ce qui est donné à voir diffère des actions mobilisées pour remplir les exigences du rôle.

Pour qu'un rôle soit perçu comme tel, il est important qu'il ne se réduise pas à son sens fonctionnel et que soit donc introduite la représentation. Celle-ci se réalise lorsque l'acteur adhère à son rôle. Ce n'est pas qu'une question de faire, mais également d'être. C'est à la lumière de ces explications que nous voulons lire le rôle des acteurs qui jouent les porte-paroles lors de la dot chez les Fang.

Nous retrouvons les notions d'incarnation du rôle ainsi que de représentation de celui-ci tant chez SARTRE que chez GOFFMAN. Ils se rejoignent en ce qu'ils lui confèrent une qualité dramaturgique : le rôle est donné à voir pour le rendre perceptible chez l'acteur.

Cependant, chez GOFFMAN il est donné à voir à travers le personnage, sorte de niveau intermédiaire entre l'acteur et le rôle incarné. Chez SARTRE, le rôle advient dans son incarnation par l'acteur, qui adhère à celui-ci et le donne à voir à travers son jeu d'acteur. Chez chacun des deux auteurs, on retrouve deux cas extrêmes de la représentation : celle purement fonctionnelle, technique, ainsi que celle incarnée à outrance. GOFFMAN parle de « sincérité » pour le premier, de « cynisme » pour le second. De même, SARTRE parle lui de « mauvaise foi ». De finalité pour le premier cas, de moyen pour le second.

Pour finir, la liberté de l'acteur chez GOFFMAN advient dans la liberté relative de l'acteur à subjectiver le personnage joué. Chez SARTRE, cette liberté relative s'exprime dans le jeu d'acteur qui incarne un rôle qu'il donne à voir au cours de la représentation.

D'autres notions issues de la langue locale, le Ntumu, usitées dans ce travail seront également abordées pour favoriser leur appropriation précise par le lecteur de cette thèse. Il s'agit notamment de *Mbi Ntum*, *Nyambôrô* et *Nkukuma*.

2.5 *Mbi Ntum* :

Littéralement, cette expression métaphorique tirée de la langue *Ntumu* désigne celui qui tient la canne, celui qui tient le bâton pour conduire, guider et orienter le peuple ou la communauté. Dans cette posture, le *Mbi Ntum* est souvent actant dans le rôle de porte-parole d'un groupe. C'est cette fonction qui induit l'acception que nous voulons retenir de ce terme dans ce travail. S'il faut éclater ce mot composé, il y a d'une part :

- *Mbiñ* est un substantif émanant du verbe « *a biñ* » qui signifie tenir, saisir, attraper, avoir dans sa main. Il s'accommode bien de la situation d'une personne qui possède ou qui détient quelque chose qui lui a été donné ou transmis ;

- *Ntum* désigne littéralement le bâton ou la canne qui sert d'appui à un vieillard pour tenir debout. Mais en situation de prise de parole, la parole étant entendue ici comme le pouvoir qui est donné de parler, le *Ntum* prend la symbolique d'un attribut du pouvoir. C'est parfois inscrit dans le sens de bâton de commandement, lui-même sculpté, généralement surmonté de figures de créatures emblématiques, qui constituent, dans certaines sociétés, un des insignes du pouvoir.

La personne à qui il est donné de tenir la canne semble alors s'y agripper, convaincue de ce que c'est effectivement du *Ntum* qu'elle tire son « pouvoir » de parler et même de soumettre le groupe qu'elle représente.

Si l'on remonte un peu le temps, l'organisation sociale des peuples de la forêt, notamment les Fang, Béti et Bulu qui faisait du porte-parole une institution traditionnelle, l'on peut retenir cette explication de Robert KPWANG qui propose les précisions suivantes :

Mbi Ntum : littéralement "celui qui tient la canne". Chez les *Ekang* en général et les Bulu en particulier, *Mbi Ntum* était en fait le porte-parole de la famille. Muni soit de la canne, soit du chasse-mouche, il s'exprimait au nom de la famille tout entière et étalait son talent de maître de la parole pendant les assises telles que les mariages, les deuils, les funérailles ou encore les négociations avec les autres clans sur des questions fondamentales. Pour être élevé par la famille tout entière au rang de *Mbi Ntum*, il fallait avoir été initié à l'art oratoire. L'heureux élu devait manier avec aisance toutes les subtilités de la langue. Lorsqu'il prenait la parole, ses propos étaient dominés par les proverbes, paraboles, devinettes, chants et fables, contes, légendes et mythes, etc. Le *Mbi Ntum* s'exprimait en

général dans un langage codé dont les initiés étaient les seuls à saisir le sens et à comprendre la signification et la portée.³⁷

Cet éclairage développe un sentiment somme toute nostalgique car tout porte à croire, selon R. KPWANG que l'on ne rencontre plus de *Mbi Ntum*, tant il conjugue à un temps passé ce que ce dernier a joué comme rôle dans la société. C'est le lieu d'évoquer ici qu'il est possible, qu'à cause de certaines considérations mises en exergue au cours de nos échanges avec des personnes-ressources rencontrées, cela traduise le regret que la communauté bulu, fortement dévouée au courant religieux, éprouve particulièrement d'avoir perdu beaucoup d'éléments de la tradition comparativement aux autres groupes de la grande famille Ekang que sont les Beti et les Fang. Toutefois, il reste entendu que l'art oratoire bien maîtrisé est une qualité indéniable que toutes ces communautés apprécient avec la même admiration.

Dans l'aire socioculturelle fang, ce que le *Mbi Ntum* était continue d'être une réalité contemporaine. En effet, ce personnage existe toujours de nos jours, puisqu'on a régulièrement besoin de quelqu'un dans les familles pour jouer cet important rôle. En pareille situation, la prise de parole est un cérémonial qui obéit à un protocole et une mise en scène adaptés à la circonstance pour laquelle il doit s'exprimer. L'on a alors relevé que :

Ces échanges de paroles ne se font pas sans manière, faut-il ajouter. Le jeu mimique entre le *Mbi Ntum* et le *Mbi akong* rappelle aux yeux de l'assistance la volonté d'exprimer un accord préalable qui engage toute la famille ; les approbations gestuelles et vocalisées de cette famille sont la preuve que c'est la communauté qui parle à travers la voix du *Mbi Ntum*.³⁸

Le *Mbi Ntum* est celui qui est habilité à prendre publiquement la parole lors de diverses circonstances impliquant les intérêts de la famille, du clan, du village ou même de la contrée. C'est une position circonstancielle ou permanente, un rôle hautement significatif. A titre d'illustration :

37 Source : KPWANG, Robert, K. *La chefferie « traditionnelle » dans les sociétés de la grande zone forestière du Sud-Cameroun* (1850-2010), L'Harmattan, 2011, p.14.

38 Source : « La parole et le discours chez les Fang-Béti du Cameroun », Article publié par Innocent Claude MBARGA ONANA, Université de Yaoundé I, Ecole Normale Supérieure, disponible sur <http://claudeanon.skyrock.com/3001673617-.html>, consulté le 12 février 2018.

Quand une communauté du groupe ethnique Fang-Béti est confrontée à un problème et après épuisement de toutes les voies de recours, c'est alors que le clan fait appel à la sagacité de son patriarche. Le Mbi Ntum.³⁹

Pour mieux étayer le processus de transmission des connaissances et le processus d'apprentissage qui correspond aux niveaux d'instruction dans le cadre de la tradition chez les Fang, l'on distingue quatre niveaux que l'on peut comparer avec les systèmes scolaire et académique occidentaux, selon Jean Lebon ASSAKO ABUI⁴⁰ et dont voici le résumé de la pensée :

- **Le niveau 1** : il correspond au cours d'initiation et au stade maternel où l'enfant apprend à parler et à découvrir son environnement, sa famille, etc.

- **Le niveau 2** : c'est le stade élémentaire d'apprentissage qui permet à l'enfant de savoir les noms des animaux, les arbres, les herbes. En évoluant, il peut déjà s'adonner aux contes, légendes et devinettes, etc.

- **Le niveau 3** : phase où l'homme est pris en main par son géniteur pour entreprendre des travaux endurants dans les champs. Il est soumis à des rites d'initiation et apprend donc à chasser, pêcher et pense à fonder une famille, entre autres. Cela correspond au cycle secondaire qui se termine avec la maîtrise des dictons et proverbes d'où il tire la sagesse pour devenir un homme mûr ;

- **Le niveau 4** : Il correspond au seuil universitaire. Les hommes se spécialisent dans leurs différents métiers. Ainsi, l'on pouvait devenir juge au tribunal coutumier, conteur de Mvet, tradipraticien, porte-parole de la communauté, etc. A ce stade supérieur de l'évolution, l'on devient responsable dans sa famille, son clan, sa famille. L'homme se fait une place dans la communauté et aspire à se faire appeler *Nyambôrô*. C'est parmi les personnes ayant atteint ce niveau de connaissance que l'on choisit des *Mbi Ntum*. Le *Mbi Ntum* est par conséquent une personne qui a traversé toutes ces étapes et s'est illustré comme un spécialiste de l'art oratoire et de la rhétorique, que ce soit dans sa famille ou ailleurs dans sa contrée.

39 Source : Sa Majesté René Désiré Effa, chef de second degré du canton Ngonebok-Abongntomba, président du forum des chefs traditionnels du Sud-Cameroun, cité dans un article de Jérôme Essian intitulé du journal Le Jour : « Cameroun - Patrimoine: Le patriarche dans la tradition Fang-Béti », disponible sur <https://www.237online.com/article-82819-cameroun--patrimoine-le-patriarche-dans-la-tradition-fang-b-eacute-ti.html>, consulté le 16 novembre 2017 à 09h45 mn.

40 ASSAKO ABUI Jean Lebon, (56 ans) Esakôrân du village Evés, arrondissement de Ma'an, lettré de la tradition rencontré le 14 mai 2017 à Elig Effa à Yaoundé à son domicile.

Il reste cependant vrai qu'être *Mbi Ntum* c'est nécessairement jouer un rôle. C'est là toute la complexité de ce personnage que soulève bien ce proverbe Malinké : « Des paroles que l'on t'a chargé de transmettre, soit tu n'en dis pas assez, soit tu en dis trop ». ⁴¹

Entre le devoir de bien dire et la crainte de mal dire, le *Mbi Ntum* doit sortir le grand jeu de la parole pour préserver la dignité et faire garder la face du groupe qu'il représente.

En s'inscrivant dans le paradigme interactionniste tel qu'exposé par Georges Herbert MEAD, évoquant les jeux des rôles comme base de l'imitation sociale, l'on peut être amené à s'intéresser à la question de savoir comment s'est construite la représentation sociale (imagerie collective) du rôle de *Mbi Ntum* chez les Fang ? Cela reviendrait d'abord à cerner ce qui a présidé à la genèse, pour décider qu'il faut avoir des porte-paroles, s'accorder à penser que le groupe a besoin de confier sa parole à un seul individu désigné. Ensuite, il a fallu donner du contenu à ce que ce peuple a convenu de reconnaître et d'appeler *Mbi Ntum*. Enfin, il s'est certainement posé la nécessité de codifier les actes du rôle qu'il joue en représentation lors d'une situation de communication quelconque, justifiant ainsi l'importance de cet acteur dans certaines scènes de la vie au sein de cette communauté.

Enfin, si nous nous basons sur la rhétorique aristotélicienne, il est aisé de comprendre le *Mbi Ntum* en tant que cet orateur qui se réalise entre les trois registres de la persuasion. L'un des objectifs de la prise de parole en public est de persuader l'auditoire. Il y a trois entités définies par Aristote et toujours fondamentales : l'Ethos, le Pathos et le Logos. ⁴²

- Ethos (crédibilité que l'orateur inspire à l'auditoire) : Il s'agit ici des moyens de persuasion résultant de la personnalité de l'orateur. On a tendance à croire les gens que l'on respecte. Un des problèmes centraux lorsqu'on s'exprime en public est d'être précédé d'une réputation et de projeter les signes qui vont rassurer sur notre personne en ce qu'elle prend la parole sur un sujet donné dans un contexte donné. Ces éléments vont contribuer à gagner ou non l'écoute de l'auditoire. Il s'agit de faire en sorte de devenir une autorité que le sujet sur lequel on s'exprime, tout en incarnant une personne agréable et digne de respect.
- Pathos (l'émotion que l'orateur parvient à susciter dans l'auditoire) : Moyens visant à persuader un public en faisant appel aux émotions, à sa sympathie et à son imaginaire.

41 Source : RANC, Elisabeth, in « La parole dans le mariage malinké », article, p. 34, disponible https://www.persee.fr/doc/jafr_0399-0346_1987_num_57_1_2160, consulté le 22 mai 2018.

42 Source : Les trois registres de la persuasion - Sciences Po <https://www.sciencespo.fr>, visité le 14 avril 2021.

Utiliser le Pathos n'engage pas uniquement l'émotionnel de l'auditoire mais permet aussi au public de s'identifier aux arguments de l'orateur. La manière la plus commune d'y parvenir est d'utiliser la narration ou de raconter une histoire qui adapte la logique rationnelle en un objet palpable et présent.

- Logos (logique et rationalité) : C'est la persuasion par le raisonnement. Il s'agit ici de la clarté du message, la logique du raisonnement tout autant que l'effectivité et la justesse des exemples utilisés. La logique se déploie dans l'argumentation et la réfutation.

2.6 Nyambôrô :

Il s'agit d'un mot composé de *Nya* qui signifie vrai, authentique, et *Mbôt* qui veut dire être humain, un homme. Littéralement, *Nyambôrô* signifie « vrai homme ». Cependant, il sera démontré plus loin que ce terme revêt d'autres acceptions qui permettent de mieux le comprendre. Au-delà de ce que *Nyambôrô* peut également signifier « l'aîné », la personne la plus âgée d'un groupe, il désigne aussi une personne sage, celle dont la grandeur est avérée pour s'établir unanimement à tous les niveaux, influençant le groupe et bénéficiant d'une aura positive. C'est à lui que l'on se réfère pour la prise de certaines décisions importantes au sein du groupe ou de la famille, présumant de ce qu'il est important, incontournable, clairvoyant et qu'il agit dans l'intérêt de la communauté. En effet, « Entre le droit d'aînesse qui régit les relations interindividuelles, l'unanimité de respect et de confiance que la communauté s'accorde à placer en un individu comme guide et garant de la sagesse, fait de lui un *Nyambôrô* ». ⁴³ C'est lui qui représente le village en toute situation, selon la tradition, parce qu'il détient ce pouvoir de ses ascendants ou de ses pairs de façon naturelle. Il diffère en cela du chef de village qui est généralement intronisé par les autorités et ce dernier se présente beaucoup plus comme un auxiliaire de l'administration. C'est autour du *Nyambôrô* que toute la politique du village s'articule et s'opère. Il règne de façon consensuelle et les décisions qui émanent de lui sont prises avec la participation de la communauté de l'Abââ.

2.7 Nkukuma :

Ce nom évoque d'abord la richesse « akum », « Nkukum », le riche, la situation d'un homme aisé, un grand homme qui se distingue socialement par ses avoirs, celui qui a su amasser des biens et rassembler des hommes autour de lui. Le *Nkukuma* est généralement hissé

43 ONJII ESONO, Gérard Paul, « L'Abââ (Corps de garde et espace communicationnel) chez les Fang d'Afrique centrale », mémoire de master, ESSTIC, 2015, p. 38

au rang de chef de la communauté, selon l'organisation sociale héritée de la colonisation par certains groupes en Afrique. De l'avis de Robert KPWANG, se prononçant à sur la quintessence :

« Le nom *Nkukuma* était donné aux détenteurs de richesses dans l'ancienne société *ekang*. Grâce à ses champs, troupeaux, femmes et enfants, le *Nkukuma* attirait dans son village des personnes issues de ses multiples relations et exerçait une autorité à la fois paternaliste et clientéliste ». ⁴⁴

Le *Nkukuma* exerce une influence sur la société qui repose sur son aisance et ses avoirs qui laissent la communauté unanime sur le fait qu'il pourrait aider et soutenir les membres et même défendre la réputation et l'honneur du village dans diverses situations. Il est même capable de rembourser seul la dot prise à l'occasion du mariage d'une fille du clan, au cas où cette dernière venait à partir de son ménage pour une raison jugée sérieuse par le groupe auquel elle appartient à l'origine.

2.8 Dot :

Dans plusieurs langues du groupe Ekang, l'on traduit la dot par le mot « Mevek » qui tire lui-même son origine du verbe « a vek ». Et l'expression *ntumu* « *a vek mininga* » signifie littéralement « mesurer, évaluer ou soupeser la femme », mais dans les usages courants, elle veut dire doter une femme.

La dot s'entend comme :

L'ensemble des biens meubles ou immeubles donnés par un tiers à l'un ou l'autre des époux dans le contrat de mariage. Biens qu'une femme apporte en se mariant : Un coureur de dot. Chez les premiers Grecs, chez de nombreux peuples, prix payé par le futur mari à la famille de la jeune fille. ⁴⁵

C'est également toutes les « prestations, en biens ou en services, fournies par un prétendant, avec l'appui des siens, en reconnaissance du don constitué par la femme qui lui est accordée en mariage ». ⁴⁶

A partir de ces définitions, l'on peut donc appréhender la dot comme étant une étape fondamentale du mariage traditionnel. Dès lors, l'on peut comprendre comme il est expliqué ici que :

44 KPWANG. Robert, K., op. cit., p.15.

45 Source : www.larousse.fr/dictionnaires/francais/dot/26535, consulté le 13 novembre 2017.

46 Source : <http://www.cnrtl.fr/definition/dot>, consulté le 13 novembre 2017.

Le déroulement du mariage met en évidence son caractère de contrat entre deux groupes : il comporte un certain nombre d'étapes, de transactions, de formalités. La famille qui donne sa fille éprouve une perte : ce départ est une rupture, une brèche dans la solidarité du groupe familial, un arrachement --- un processus relativement violent.⁴⁷

Dans de nombreuses sociétés, les divers rituels ont en commun un élément qui confère sa légalité au mariage coutumier : la dot. Ce mot exprime en Europe et au Proche Orient :

Les biens qu'une fille apporte au moment du mariage. Il ne convient donc pas en de nombreuses parties du monde. Pour être précis, on parle de *compensation matrimoniale* ou de « prix de la fiancée » : c'est une indemnité que l'homme accorde à la famille de sa femme pour la perte de leur fille et le déséquilibre qui en résulte.⁴⁸

Tout compte fait, la dot est une contrepartie négociée que la famille du fiancé octroie à celle de la jeune fille, de commun accord entre les deux parties. Ainsi :

Le mariage idéal chez les Béti reste celui de deux jeunes gens qui échangent leurs sœurs ; à défaut, le garçon utilisera la compensation ou « dot » perçue pour sa sœur afin de se marier lui-même.⁴⁹

Dans le cas où il est un fils unique à sa mère, sans une sœur, le *Nyambôrô* avait le pouvoir d'échanger une fille du groupe voisin avec une autre, même si cette dernière ne provenait pas du même ventre que le jeune homme qui allait se marier. Ce système permettait même à un fils unique d'obtenir une femme et ceci, grâce au pouvoir du *Nyambôrô*.

Chez les Fang, le modèle en vigueur reste celui qui consacre la dot comme cette cérémonie au cours de laquelle la famille du jeune homme et ses relations se déplacent avec des présents, conformément à une liste qui aura été préalablement dressée par la famille de la jeune fille, afin d'aller sacrifier à un rituel coutumier à l'issue duquel, si tout se passe bien, la jeune fille convoitée peut être considérée comme déjà mariée à son prétendant. Dans ce sens, la dot est aussi cette cérémonie-là, ou ces objets matériels apportés par le jeune homme, constitués d'argent en espèces, de victuailles, de bêtes, de cotonnades, d'ustensiles et outils, d'appareils, de boisson, etc.

47 LABURTHE TOLRA, Philippe et WARNIER, Jean Pierre, *Ethnologie Anthropologie*, PUF/Quadrages, 2003, p.101.

48 LABURTHE TOLRA, Philippe et WARNIER, Jean Pierre, op. cit., idem.

49 LABURTHE TOLRA, Philippe et WARNIER, Jean Pierre, op. cit. p.102.

Pour marquer le caractère d'échange, la famille de l'épouse offre souvent des contre-prestations à celle du mari. Dans la tradition fang, l'on exprime souvent une sagesse, à travers un dicton qui symbolise clairement le lien fort qui s'établit à travers la dot : « *nge ô bè mone fam, ô folo nye ya mone mininga* ». Cela signifie que lorsqu'on a eu un enfant garçon, et qu'il se marie, il offre par ricochet à sa famille cette fille que l'on appelle « *Mbom* » (belle-fille) qu'elle n'avait pas, et vice versa. Ceci contribue à consacrer le principe de la bilatéralité de la famille africaine. En effet, la famille de la fille aussi s'agrandit avec la venue d'un nouveau fils appelé en Ntumu « *Nnôm ngoan* » (beau-fils) en son sein. En d'autres termes, il n'y a pas vraiment de perte ni de déchirure comme voudrait bien le faire admettre Denise PAULME, que la femme est « séparée de sa famille paternelle par le mariage, d'autre part toujours, un peu tenue à l'écart par la famille de son mari ». ⁵⁰

Même si les cérémonies de dot semblent souvent être d'un grand enjeu âprement disputé entre les deux groupes de parents, parce que perçues comme « une crise à surmonter », ⁵¹ ce rituel est une occasion festive, de joie mutuelle et d'amitié qui s'établit. Car :

C'est l'amitié qui caractérisait les relations entre les groupes. Les hommes se promettaient ainsi des femmes. Le prétendant devait faire preuve de dignité, de générosité et de gentillesse. Les *Ntumu* disent *abo éyii ou bien à lere éyii*, c'est-à-dire faire preuve de plénitude morale » La dot peut être interprétée comme une matérialisation de la dette morale que les hommes ont à travers l'échange de femmes. ⁵²

A l'occasion de la dot, l'objet de la visite étant connu, la prochaine étape sera celle des hôtes dont le *Mbi Ntum* demande à voir leur futur beau-fils (il est parfois déjà bien connu). Alors il fait appel au futur époux qui se présente devant l'assistance avec une mine de totale obéissance et une attitude de demandeur. Durant ces échanges, les biens apportés par les visiteurs sont exposés devant l'assistance qui s'assoit souvent en deux camps, faisant face les uns aux autres et les biens apportés se trouvant au milieu. C'est dans ce contexte que cette étude a été menée.

50 PAULME, Denise, *Organisation sociale des Dogons*, in *Les civilisations africaines*, Paris, PUF, 1965, p.417, cité par LABURTHE TOLRA et WARNIER, *Ethnologie Anthropologie*, op. cit. p.100.

51 LABURTHE TOLRA et WARNIER, *Ethnologie Anthropologie*, op. cit. p.101.

52 Source : <https://suniraugabon.com/origine-de-la-dot-chez-les-fang/>, consulté le 14 novembre 2017.

III. CONTEXTE DE L'ETUDE

Dans l'aire socio-culturelle des Fang-Béti-Bulu, plusieurs cérémonies de la vie des communautés appellent souvent les acteurs à devoir prendre la parole en public. Selon le protocole de circonstance, il est possible qu'une personne s'exprime au nom d'un groupe. Dans ce cas, elle est appelée *Mbi Ntum* ou encore *Zomelo*, c'est-à-dire le porte-parole. Il s'agit à récurrence d'une personne respectée dans le clan, un patriarche. A ce sujet, Arthur Elliot NKO'O précise que le *Mbi Ntum* est une position qui octroie une « *légitimité qui se manifeste d'ailleurs par l'autorité morale dont jouit ce dépositaire de la tradition locale au sein de la communauté* ». ⁵³ En tant que responsable, le *Mbi Ntum* est également celui qui conduit le groupe. A ce titre :

Quand il parle, tout le monde doit l'écouter. Tous les membres du clan lui doivent obéissance et respect en tant que chef de famille. Quelle que soit sa condition sociale. Qu'il soit pauvre ou riche. Ceci pour le bien de toute la communauté. ⁵⁴

Savoir s'exprimer est un atout majeur dans cette société, si bien que prendre la parole devant une assistance n'est pas souvent donné à tout le monde. Le talent d'orateur que certaines personnes ont naturellement les distingue des autres au point qu'elles se voient souvent confier la responsabilité de discourir pour le groupe en diverses circonstances en tant que *Mbi Ntum*, *Nyambôrô* ⁵⁵ ou *Nkukuma*. ⁵⁶ Ces désignations peuvent être appréhendées comme des titres de noblesse que la communauté attribue à une personne sur la base d'un certain nombre de considérations qui participent généralement du charisme de celle-ci, de la confiance et de la bonne image que le clan a d'elle. Chacun des trois titres, à savoir *Mbi Ntum*, *Nyambôrô*, ou *Nkukuma* peut contribuer à placer l'individu comme un sujet mis à part, parmi les autres.

Que ce soit le *Nyambôrô*, le *Nkukuma* ou le *Mbi Ntum* expressément désigné, tous sont susceptibles de prendre la parole, au nom d'un groupe, en diverses circonstances et cérémonies, en tant que porte-paroles. Tel est le cas lors de la cérémonie traditionnelle de la

53 NKO'O, Arthur Elliot, ressortissant du clan Yemfeck chez les Bulu, cité par Jérôme ESSIAN dans « Cameroun – Patrimoine : Le patriarche dans la tradition Fang-Béti », article consulté le 19 juin 2017, disponible sur <https://www.237online.com/article-82819-cameroun--patrimoine-le-patriarche-dans-la-tradition-fang-b-eacute-ti.html>.

54 MBITA, Germain, notable à la chefferie traditionnelle d'Assok (Ebolowa au Sud du Cameroun), cité par Jérôme ESSIAN, dans « Cameroun – Patrimoine : Le patriarche dans la tradition Fang-Béti », op.cit., consulté le 19 juin 2017.

55 Terme courant pour désigner un homme digne de respect en Ntumu.

56 Terme utilisé couramment pour désigner un chef traditionnel en Ntumu.

dot chez les Fang. C'est dans ce cadre que cette étude se donne l'ambition d'explorer le jeu oratoire des acteurs directs et indirects de cette manifestation coutumière. Celle-ci représente un rituel incontournable dans le processus conduisant à l'union des familles et clans à travers le mariage. Cela donne place à une confrontation basée sur des échanges verbaux peu ordinaires, emprunts de défiance dans la maîtrise de la parole et de la rhétorique entre les deux groupes, à travers leurs porte-paroles et les acteurs qui les accompagnent.

Cette épreuve de la parole chez les Fang, les Béti et les Bulu, communément appelés les Ekang, constitue de ce fait un rituel commun, régulier et sacralisé car :

Le cérémonial de dot est un acte commémoratif et remarquablement symbolique dans l'aire culturelle Béti. Au cours de ce cérémonial, le jeu rhétorique et oratoire institue la parole comme médium entre les deux familles en présence et représentée chacune par une virtuose de la parole.⁵⁷

A travers des entités sociales comme les familles ou les clans, les communautés se livrent à un jeu discursif qui implique des enjeux, dans un langage quasi codé. N'est-ce pas grâce à sa maîtrise de l'art oratoire que Démosthène s'est illustré comme :

Un des plus grands orateurs de la Grèce antique. Sa virtuosité marquera l'apogée de l'éloquence dans le discours politique. Ses harangues, animées d'un souffle impétueux, déployaient un raisonnement implacable et une énergie simple et vraie.⁵⁸

Chez les Ekang également, il ne s'agit pas seulement de parler, mais de « bien » parler, non pas forcément pour se faire comprendre par tout le monde, mais davantage, pour mettre le vis-à-vis à l'épreuve et sublimer l'auditoire en le soumettant à l'exercice de décodage des dictons, contes et proverbes utilisés dans le discours. En ce sens, Innocent Claude MBARGA ONANA soutient que :

Le proverbe Fang-Beti est une métaphore qui nourrit la conversation courante. A des circonstances particulières, il acquiert un usage particulier. Ainsi il sert de mise en train dans les discours publics et apparaît dans les autres circonstances comme un argument d'autorité. L'orateur-locuteur les énonce en abondance pour soutenir son propos sans

57 MBARGA ONANA, Innocent Claude, « Parole et discours chez les Béti du Cameroun, article en ligne sur <http://claudaanon.skyrock.com/3001673617-PAROLE-ET-DICOURS-CHEZ-LES-BETI-DU-CAMEROUN.html>, consulté le 15 juin 2017.

58 CHEVEAUX, Marie-Martine, <http://www.ecoledelartoratoire.com/demosthene-lenjeu-de-la-parole/> consulté le 30 janvier 2017.

aucun souci d'explication car, l'assistance ou l'auditoire est censé être à même de décoder le sens profond de la parole articulée.⁵⁹

Comme tel, il a été constaté que ce dernier s'exprime dans un langage hermétique, usant des dictons, proverbes, anecdotes, contes et légendes du terroir pour agrémenter sa parole et mettre en exergue sa maîtrise de l'art oratoire. Or, ces porte-paroles s'adressent généralement à un auditoire hétéroclite, constitué de personnes initiées et non. Au-delà du frein à une communication parfaite que cela peut constituer, l'on peut également y déceler une forme de *violence* réelle ou symbolique exercée par l'orateur sur le corps social, à travers son discours, tout en usant de la *domination charismatique*⁶⁰ derrière les différents phases de cette théâtralisation. Parmi les personnes qui prennent part à la cérémonie, il y a souvent des jeunes qui souhaiteraient bien apprendre de leurs aînés en pareille circonstance. Dans les sociétés traditionnelles d'Afrique, la culture de l'oralité⁶¹ est ainsi mise à l'épreuve de la nécessité de pérennisation d'un ensemble de savoirs ancestraux et de transmission des valeurs culturelles que les aînés sont supposés assurer auprès des jeunes générations.

En réalité, la prise de parole en public, en pareille circonstance est réservée aux érudits de la tradition et bons orateurs. De ce fait, le porte-parole est, en principe, un lettré de sa culture et le déploiement du verbe qu'il étale fait partie du code des usages chez les Fang et qu'il serait inapproprié, voire discourtois de s'en départir. C'est ce point de vue qu'épouse Paulette ROULON DOKO, lorsqu'elle soutient que : « dans ces cultures de l'oralité, chacun doit donc apprendre à maîtriser la parole. Parler une langue ne suffit pas, il convient de savoir parler, ce qui est bien différent.»⁶²

Au-delà de tout, le discours lui-même participe de la mise en exergue de la personnalité et à l'identité du *Mbi Ntum*. Il est lié par la parole qu'il prononce. A ce sujet, prenant le cas de la culture des Gbaya de Centrafrique et de l'Est du Cameroun, Paulette ROULON DOKO pense que :

59 MBARGA ONANA, op. cit.

60 Selon Max WEBER, c'est une qualité extraordinaire reconnue à un homme. Cette domination s'exerce sur la communauté en vertu de la croyance en cette qualité de bon orateur que l'on rattache au porte-parole.

61 Selon PEYTARD Jean, (1970), in « Oral et scriptural : deux ordres de situations et de description linguistiques », in *Langue Française* 6, p. 35-39. DOI : 10.3406/lfr.1970.5478, l'oralité est le caractère des énoncés réalisés par articulation vocale et susceptibles d'être entendus. Cette conception de l'oralité prend donc en compte la parole comme un langage articulé, inséparable des caractéristiques qui l'entourent telles que la diction, la prosodie, l'intonation, le débit, les accents, les pauses etc. Elle prend aussi en compte une situation d'échange où émetteur et récepteur sont en situation de face à face.

62 ROULON DOKO, Paulette, *Le statut de la parole*. Ursula Baumgardt et Jean Derive. Littératures orales africaines. Perspectives théoriques et méthodologiques, Karthala, pp.33-45, 2008, Tradition orale. <halshs-00720174>

La parole humaine une fois émise a une vie autonome que l'homme ne peut plus contrôler. Ils en parlent comme d'un gibier qu'il faut suivre à la trace car, au-delà des mots, c'est la pensée, le sentiment, l'attitude profonde qui sont traqués. Aucune parole n'est dite sans raison et dans cette culture de tradition orale, chacun sait bien que les paroles ne s'envolent pas et qu'au contraire elles restent aussi visibles que les traces d'un passage.⁶³

Dans le même ordre d'idées, les Peuls disent eux, que « la parole est comme de l'eau : une fois versée, elle ne se ramasse pas ». Et pour les Yoruba du Nigéria, la parole est semblable à un œuf ; si elle échappe elle ne peut se reprendre.

La parole symbolisée par l'œuf, est fécondante et comme lui elle peut se briser ; la parole, comme l'œuf – forme parfaite et pleine – doit être dense et achevée ; de la même façon que l'œuf en se cassant laisse des traces difficiles à effacer, la parole pourra elle aussi laisser des marques profondes et lourdes de conséquences ; enfin, pas plus qu'un œuf cassé ne se peut conglomérer à nouveau, la parole une fois lancée ne se pourra reprendre.⁶⁴

Fort de ces exemples tirés du large univers culturel africain, l'on se conforte de conclure avec Paulette ROULON DOKO que « quelle que soit la conception propre à chaque culture, le résultat produit est toujours, dans toutes ces cultures africaines, une parole qui a une vie propre et échappe à tout contrôle. »⁶⁵

Le *Mbi Ntum* est un personnage actant qui s'exprime au nom de toute une famille, voire d'un clan, au cours d'une cérémonie. Dans la tradition fang, il joue un rôle capital. Tout se passe comme une mise en scène au sens propre, parce que le porte-parole, comme son nom l'indique, porte certes la parole du groupe, mais y ajoute aussi du sien dans la déclamation. Les porte-paroles se prêtent visiblement à un rituel de communication orale dans le cadre de la dot. Il convient d'appréhender provisoirement le rite ici comme étant :

Une action conforme à un usage collectif et dont l'efficacité est, au moins en partie, d'ordre extra-empirique. Il se révèle donc, avec toute sa spécificité, dans les coutumes stéréotypées qui ne se justifient pas entièrement par une détermination limitée au monde

63 ROULON DOKO, op. cit. p. 7.

64 SACHNINE, Michka, cité par Paulette ROULON DOKO, op. cit. p. 4.

65 ROULON DOKO, op. cit. Idem.

naturel et qui font intervenir des rapports entre l'homme et le surnaturel. Rites magiques et rites religieux en sont ainsi les exemples les plus éclairants.⁶⁶

La cérémonie traditionnelle de la dot chez les Fang est une reproduction scénique d'un rituel ancestral. Il se rapproche la pensée résultant des travaux de Ray BIRDWHISTELL et ses collègues qui proposent un modèle de la communication dite « orchestrale »⁶⁷ que Yves WINKIN synthétise en les termes suivants :

Les membres d'une culture participent à la communication comme les musiciens participent à l'orchestre. Mais l'orchestre de la communication n'a pas de chef et les musiciens n'ont pas de partition. Ils sont plus ou moins harmonieux dans leurs accords parce qu'ils se guident mutuellement en jouant.⁶⁸

D'un autre point de vue, c'est aussi une théâtralisation qui attribue des rôles aux acteurs actants et non actants, dont celui de porte-parole, autant que le relèvent les travaux d'Erving GOFFMAN. Pour cet auteur, la vie en commun relève d'une interprétation qui fait appel à une métaphore théâtrale. Selon lui, dans la vie courante et en diverses circonstances, l'individu humain est :

Un acteur qui se met en scène face à autrui de façon consciente ou non ». Dans ce contexte, il ajoutera que « des règles culturelles régissent la manière dont les individus doivent se conduire en vertu de leur présence dans un rassemblement. Quand elles sont respectées, ces règles de brassage organisent socialement le comportement de ceux engagés dans la situation.⁶⁹

S'inspirant de ce chercheur, nous voulons, en considérant les enjeux inhérents à cette situation de communication interpersonnelle toute singulière, explorer le champ des interactions des deux porte-paroles pendant cette cérémonie traditionnelle, d'autant plus que

66 Cf. https://www.universalis.fr/encyclopedie/rites/#i_0, consulté le 26 février 2020.

67 La conception "orchestrale", moins connue, provient des travaux de Gregory BATESON (1904-1980) (avec Jurgen RUESCH, *Communication : The social Matrix of Psychiatry*, 1951) et de Ray BIRDWHISTELL (1918-1994) (1951). Seules les idées du premier sont bien connues, grâce à leur utilisation dans les travaux de l'École de Palo Alto. Celles du second ne le sont que par l'intermédiaire de sa "kinésique", l'étude de la communication par le corps en mouvement.

Source : <http://www.leconflit.com/article-approches-anthropologiques-de-la-communication-120794363.html>, consulté le 18 août 2020.

68 Source : <http://www.leconflit.com/article-approches-anthropologiques-de-la-communication-120794363.html>, consulté le 18 août 2020.

69 GOFFMAN, Erving, cité par Claude JAVEAU, « Sartre et sa théorie des émotions : une confrontation avec Erving Goffman », *Sociologies* [Online], Files, Émotions et sentiments, réalité et fiction, Online since 01 June 2010, connection on 28 September 2017. URL : <http://sociologies.revues.org/3169>, consulté le 28 septembre 2017.

le « rapport de places »⁷⁰ qui structure la conversation n'est pas seulement le produit d'un arbitraire culturel : il peut aussi conditionner la nature de la relation entre les interlocuteurs et participer de l'identité sociale de chacun. Car, comme le souligne Pierre BOURDIEU : « un comportement communicatif s'inscrit dans un jeu social nécessairement porteur d'enjeux ».⁷¹

Si nous sommes parvenus à aborder ce sujet sous un angle précis, cela signifie qu'il y a une raison qui nous y a menés.

IV. RAISONS DU CHOIX DU SUJET

Ce travail se situe presque au continuum du mémoire produit en master,⁷² dans lequel il a été illustré un cas d'interaction communicationnelle lors du mariage coutumier. Ici, les porte-paroles passent pour être les principaux acteurs de la scène. En tant que tels, « Ils se livrent à un échange discursif empreint de dictons, proverbes, anecdotes... où l'art oratoire est un atout majeur visant à mettre le porte-parole de l'autre partie en difficulté ».⁷³ C'est à partir de ce tableau-là que la curiosité de creuser dans cette situation de communication a conduit à ce sujet portant sur le rituel de la communication orale au travers des porte-paroles dans le cas de la dot.

L'autre raison, la plus prégnante est qu'à l'observation, dans la communauté des Fang, la dot reste la seule véritable cérémonie publique purement traditionnelle, à l'exception des autres comme les obsèques, les funérailles, etc. où l'église s'est déjà imposée comme acteur principal, dépouillant ces manifestations de tout leur fond traditionnel. Donc la dot est un élément culturel important qui a attiré notre curiosité comme élément interrogeable sous un angle scientifique.

Le mariage peut être considéré comme un invariant social, car plusieurs groupes sociaux ou peuples le célèbrent, chacun à sa manière. Chez les Fang, nul doute que le protocole lié au mariage coutumier a survécu jusque-là, avec éventuellement des évolutions ou des changements. Toutefois, ce qui marque l'attention du chercheur est que ce groupe semble bien y attacher du prix ; notamment cette épreuve de la parole entre les deux familles en situation. Le mariage en dépend-il ? Cela reste discutable, mais il s'agit d'un phénomène

70 VION, Robert, « L'analyse des interactions verbales », Les Carnets du Cediscor [En ligne], 4 | 1996, mis en ligne le 22 juillet 2009, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://cediscor.revues.org/349>

71 BOURDIEU, Pierre, in *Ce que parler veut dire*, Editions Fayard, 1982.

72 ONJI'I ESONO Gérard-Paul, « L'Abââ : corps de garde et espace communicationnel chez les Fang d'Afrique Centrale. Mémoire de Master, Université de Yaoundé II, ESSTIC, mars 2015.

73 ONJI'I ESONO, Gérard Paul, op. cit. p. 86.

qui a su interpeler ce chercheur au point d'en proposer un sujet de thèse dans le domaine de l'anthropologie de la communication. Cela conduirait à mieux appréhender cette autre activité de communication interpersonnelle car, selon Alex MUCCHIELLI :

Toutes les activités humaines peuvent être comprises comme des communications, si on les replace dans des contextes appropriés et à des niveaux choisis qui permettent des lectures interprétatives : immédiate, sociale ou encore historique.⁷⁴

Pour cette raison, selon sa posture qui consacre une anthropologie communicationnelle, cet auteur indique qu'il faut considérer « toutes les activités banales et quotidiennes comme dignes d'intérêt. »⁷⁵

Il reste tout aussi vrai que, sur le plan scientifique, ce travail relève clairement l'ambiguïté qui existe entre cette tradition orale qui serait source de perte de beaucoup de valeurs culturelles et ces pratiques sociales, coutumières qui survivent depuis des générations alors qu'elles ne se transmettent qu'oralement : cas du cérémonial de la dot. Une posture qui, conséquemment, interroge l'oralité à l'épreuve de la préservation et la pérennisation de la culture. Cette contribution singulière dans le vaste champ de l'anthropologie de la communication vient se poser là comme une pierre à cet immense édifice toujours en cours de construction.

V- OBJET DE LA RECHERCHE

En se situant dans le domaine de l'anthropologie de la communication, cette étude s'oriente vers le champ de la communication orale, avec l'ambition de s'intéresser à un phénomène⁷⁶ traditionnel que connaissent plusieurs communautés.

Selon LOHISSE, la façon dont les anthropologues procèdent leur reste cependant spécifique. Une de leurs méthodes favorites, dite parfois "méthode de l'histoire naturelle", est fondée sur l'observation systématique des données recueillies de façon non contrainte, en milieu naturel. C'est une démarche classique en ethnologie, à cette différence près qu'ici, elle porte plutôt sur des contextes que sur des contenus. Le contexte est entendu ici comme :

74 MUCCHIELLI, Alex in préface de Nouvelle anthropologie de la communication de Jean Chrétien D. EKAMBO, Ifasic Editions, 2006, p. 11.

75 MUCCHIELLI, Alex, op. cit., idem.

76 Entendu ici comme ce que l'on observe ou constate par l'expérience et qui est susceptible de se répéter ou d'être reproduit et d'acquérir une valeur objective, universelle. Source : <http://www.cnrtl.fr/definition/phénomène>, consulté le 29 septembre 2017.

Un environnement sémiotique mais, pour l'anthropologue, c'est avant tout la situation qui importe, ce terme désignant le cadre et les circonstances dans lesquels se déroule une interaction. Il s'agit d'une notion très large où chaque étude de terrain se voit rapidement amenée à opérer des sous-distinctions comme le cadre physique, le scénario, le milieu institutionnel, les rituels...⁷⁷

C'est le rituel de la dot, tel qu'il se déroule chez les Fang qui nous intéresse dans le cadre de cette étude. La dot s'offre à nous comme un fait et un objet en même temps, à travers lequel il est possible de déceler quelque élément significatif de la communication exprimé ainsi par la communauté Fang. En effet, le socle de cette étude est solidifié par ce que postule Dell HYMNES en ces mots : « Dans toute culture ou communauté, le comportement et les objets en tant que produits du comportement, sont sélectivement organisés, utilisés, fréquentés et interprétés pour leur valeur communicative ». ⁷⁸

Il serait prétentieux d'essayer de saisir la dot comme objet, au risque de mal l'appréhender, tant elle présente plusieurs aspects pouvant constituer plusieurs sujets de curiosité pour les chercheurs. Cependant, nous nous intéressons à la communication orale produite pendant la cérémonie de la dot sous ses différentes formes, à travers la parole dite, le décor, les chants, les articulations de la cérémonie, toutes choses auxquelles les participants donnent du sens pour faire évoluer le rituel. C'est l'ambition de vouloir déceler dans la prégnance d'un phénomène, un objet communicationnel sous-jacent qui motive cette recherche. C'est sur cela que s'est posé le regard explorateur du chercheur dans cette étude.

Il s'agit aussi d'une « situation sociale », se référant à la définition que propose Erving GOFFMAN, à savoir, « un environnement fait de possibilités mutuelles de contrôle, au sein duquel un individu se trouvera partout accessible aux perceptions directes de tous ceux qui sont "présents" et qui lui sont similairement accessibles. ⁷⁹

La dot peut également prendre la forme d'une « occasion sociale » qui est définie par GOFFMAN comme « une affaire sociale, une entreprise ou un événement d'une certaine

77 LOHISSE, Jean, in « L'anthropologie, la communication et leurs lieux », article disponible sur google.com, visité le 15 juin 2017.

78 HYMNES, Dell, « The anthropology of Communication », cité par Yves WINKIN in « Anthropologie de la communication », Editions du Seuil, 2001, p.126.

79 GOFFMAN, E., « La situation négligée », dans Winkin Y. (textes recueillis par), Erving Goffman. Les moments et leurs hommes, 1988, Paris, Éditions du Seuil/Minuit, p. 164, cité par Claude Javeau, « Sartre et sa théorie des émotions : une confrontation avec Erving Goffman », SociologieS [Online], Files, Émotions et sentiments, réalité et fiction, Online since 01 June 2010, connection on 07 September 2017. URL : <http://sociologies.revues.org/3169>.

ampleur limité dans le temps et dans l'espace ».⁸⁰ C'est le lieu de convoquer la notion d'engagement social perçue par ce chercheur dans le cadre d'une interaction de face-à-face, comme l'attitude consciente d'une personne qui assume de jouer un rôle. Il souligne que « les personnes montrent à leurs semblables, dans toutes les séquences d'interaction, une image d'eux-mêmes qu'ils sont capables ou non de réaliser ».

Les *Mbi Ntum* jouent chacun son rôle, selon la position que l'un et l'autre occupent dans ce face-à-face. Erving GOFFMAN précise alors que « les règles gouvernant les interactions de face-à-face sont articulées de telle manière que les tiers aident l'individu à jouer son rôle (« sauver la face ») ». ⁸¹ Néanmoins, les activités d'une personne s'avèrent souvent contraintes par le type de rôle qu'elle a joué plus tôt dans l'interaction. Dans ce jeu, chaque *Mbi Ntum* pense avoir parié sur une apparence de participant responsable et continue donc dans une trajectoire d'activité congruente avec ce rôle.

Cette étude explore principalement à la cérémonie de la dot chez les Fang en tant que scène et espace de communication interpersonnelle orale et d'interaction pour les membres des deux familles consentant réciproquement à s'unir par le lien du mariage. Il s'agit d'une célébration publique, un spectacle ou une séquence de communication menée au premier rang par des personnes en jouant le rôle de porte-paroles. Lors de la cérémonie de dot, les deux parties s'adressent l'une à l'autre à travers leurs *Mbi Ntum*. Tout est organisé pour que la dot constitue ce que Jean LOHISSE désigne par « un processus éminemment communicationnel dans un espace physique et symbolique, du fait des dynamiques des relations interpersonnelles, sociales et institutionnelles qui s'y influent ». ⁸²

Les *Mbi Ntum* sont des acteurs, représentants de leurs entités sociales, déclinées en famille ou clan, qui s'expriment devant une assistance, en emportant avec eux un ensemble de catégories dans la construction de leur langage verbal et non verbal. S'inscrivant dans une mouvance interactionniste, la cérémonie de dot constitue un cadre interactif particulier qui met en exergue une forme de communication interpersonnelle se déroulant par des actes ritualisés que l'on pourrait lire sous le prisme du « théâtre du monde social » qu'évoque Erving GOFFMAN. Pour lui :

80 GOFFMAN, E. in *La Nouvelle Communication* de Yves WINKIN, Editions du Seuil, Paris, 1981, p. 270.

81 GOFFMAN, E., in « On Face-Work », *Psychiatry*, vol. XVIII, août 1955, DOI : 10.1080/00332747.1955.11023008, cité par Howard S. Becker, « Sur le concept d'engagement », *Sociologies* [En ligne], Découvertes / Redécouvertes, Howard Becker, mis en ligne le 22 octobre 2006, consulté le 12 octobre 2017. URL : <http://sociologies.revues.org/642/>.

82 LOHISSE, Jean, « Recherche en communication, n° 12, disponible en ligne sur www.uclouvain.be/rec/index.php/rec/article/viewFile/5311/5031 p. 22, consulté le 29 août 2017.

Les individus cherchent des informations qui permettent de situer leur(s) partenaire(s) d'interaction. Dès lors, l'acteur doit agir de façon à donner, intentionnellement ou non, une expression de lui-même, et les autres à leur tour doivent en retirer une certaine impression.⁸³

Sous un autre angle de lecture, l'on peut convenir que :

Le cadre interactif implique non seulement de définir le rapport de place dominant mais encore l'implicite socio-culturel qui s'y rattache. Il s'agit d'un « savoir » dont dispose chaque sujet lui permettant d'adapter son comportement à l'idée qu'il se fait du cadre dans lequel il fonctionne. Ce savoir intuitif, appréhendé jusque-là en termes de normes d'interaction ou d'ethno-méthodes, implique que l'interaction ne se limite pas à la dimension synchronique de son apparence. Il renvoie à ce qu'il est convenu d'appeler le social préexistant et implique la dimension temporelle de l'expérience.⁸⁴

Le corpus ici est l'espace interactif de la cérémonie de la dot et les acteurs présents sur la scène, principalement les *Mbi Ntum*, dans le cadre du mariage chez les Fang. L'on s'emploiera à déceler comment ce peuple perpétue ce rituel d'échange verbal solennel entre les deux groupes face-à-face lors de la dot. L'étude se donne l'ambition de mettre en évidence les éléments ritualisés de la communication interpersonnelle inhérents aux interactions sociales dans le contexte sus-évoqué. Ce sont ces derniers qui permettent le maintien de l'ordre ou non du déroulement de la cérémonie et assurent ainsi à chacun la possibilité de « faire bonne figure » à travers l'attachement émotionnel de chacun à sa « face ». Dans cette optique, ce travail emboîte le pas en partie à David LE BRETON qui relève si bien que « l'interaction provoque le souci de l'individu de contrôler les représentations que l'autre se fait de lui et de donner de soi l'image la plus propice. »⁸⁵

Le protocole de la dot est un spectacle interactif ; une situation de communication en soi qui implique et met en relation, sous forme de représentation scénique, deux clans soucieux de faire bonne image chacun vis-à-vis de l'autre. Il est également important de s'appesantir sur le rôle sous-jacent du public en pareille circonstance.

83 GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne*, vol.1, La présentation de soi Minuit, coll. « Les sens commun », 251 p, cité par Xavier MOLENAT, 2003, Revue de Sciences humaines. http://www.scienceshumaines.com/la-mise-en-scene-de-la-vie-quotidienne_fr_13012.html , consulté le 09 octobre 2017.

84 VION, Robert, « L'analyse des interactions verbales », Les Carnets du Cediscor [En ligne], 4 | 1996, mis en ligne le 22 juillet 2009, consulté le 13 août 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cediscor/349>

85 LE BRETON, David, Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions, Armand Colin/Masson, Paris, 1998, p. 78.

Dans le cadre ainsi défini, puisque la « face » est en jeu dans ce genre de situation communicationnelle, et en particulier dans tout échange (mettant en relation des personnes qui ne se connaissent pas encore), l'on en déduit que tout contact avec les autres est ressenti comme un *engagement risqué*. En effet, soutiennent MARCELLINI et MILIANI :

Si tout se passe comme prévu, si les procédures rituelles sont respectées, si tous les interactants se comportent convenablement, la face de chacun sera maintenue et l'interaction suivra son cours normal.⁸⁶

Après les salutations d'usage, le *Mbi Ntum* visiteur est interrogé sur l'objet de sa présence sur une cour étrangère, espace appartenant à un clan autre que le sien. La parole lui est accordée par la suite. C'est alors que celui-ci s'introduira dans la scène à sa manière. Dès lors, « un jeu s'installe dans le but de tester la patience du jeune homme et de sa famille afin d'évaluer sa détermination et sa volonté d'épouser la promise ».⁸⁷ C'est ce jeu oratoire que cette étude se propose de questionner dans son essence, son aspect scénique et théâtralisé que la tradition fang a bien voulu lui donner. C'est cette similitude qui existe entre le rituel de la dot et le théâtre qui mérite d'être mise en avant, car dans leurs échanges oratoires, les porte-paroles jouent un rôle, comme au théâtre, où « les personnages évoluent sur deux niveaux. Ils jouent devant un public (premier niveau) et parfois ils se jouent les uns des autres (deuxième niveau) »⁸⁸. A ce sujet, Lucien DÄLLENBACH développe exemplairement cette idée en affirmant que « toute troupe de théâtre en est donc réduite, quoi qu'elle en ait, à raconter quelque chose [...] à des spectateurs, parmi eux ou face à eux »⁸⁹. Et pour conclure sur cette idée, GOFFMAN pense que :

Des règles culturelles régissent la manière dont les individus doivent se conduire en vertu de leur présence dans un rassemblement. Quand elles sont respectées, ces règles de brassage organisent socialement le comportement de ceux engagés dans la situation.⁹⁰

86 MARCELLINI, Anne et MILIANI, Mahmoud, « Lecture de Goffman », *Corps et culture* [En ligne], Numéro 4 | 1999, mis en ligne le 24 septembre 2007, consulté le 22 juin 2017. URL : <http://corpsetculture.revues.org/641>

87 La Dot en pays Agni, en ligne sur https://www.topmariage.ci/TOPMARIAGE_WEB/FR/VoirBonASavoirq.awp?P1=28, consulté le 04 septembre 2017.

88 OUKAOU, SALEM Noussayba, « Figures du couple dans l'œuvre de Jean Giraudoux ». Disponible sur <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01065695>, Thèse de doctorat en Linguistique. Université Blaise Pascal - Clermont-Ferrand II, 2013. Français. P 45.

89 DÄLLENBACH, Lucien, *Le Récit Spéculaire, Essai sur la mise en abyme*, Collection Poétique-Seuil, 1977, p. 98, cité par Noussayba OUKAOU SALEM, op cit.

90 GOFFMAN, E., op. cit., Idem.

VI. PROBLEME ET PROBLEMATIQUE

Pour cerner la préoccupation singulière de cette recherche, il conviendrait de se mettre davantage dans la posture du chercheur qui voudrait améliorer la connaissance d'un phénomène en le mettant en lumière de manière originale.

La cérémonie de la dot est une manifestation ou un événement qui engendre une situation de communication interpersonnelle, produisant des interactions avec une importante mobilisation de la parole. Elle se présente davantage comme une négociation où les uns (la famille de l'homme) sont en situation de demandeurs et les autres (la famille de la fille), en position de pourvoyeurs.

Dans nombre de communautés africaines, la dot revêt une importance majeure à telle enseigne que la famille du fiancé et celle de la fiancée, engagées dans cette voie, se détourneraient difficilement de cette coutume. Dans ce contexte, l'on peut établir avec Aziz FONDO que « la dot est un procédé de négociation complexe et très formel entre les deux familles pour parvenir à une entente mutuelle sur le prix que le fiancé aura à verser pour pouvoir épouser la fiancée ».⁹¹

Cela peut se voir comme un achat-vente, mais cette coutume n'a rien de commercial. Ce qui rend la dot si importante pour le mariage dans cette communauté est qu'elle est synonyme d'acte d'union de deux familles. Les deux groupes sont représentés par les *Mbi Ntum* qui conduisent les échanges de ce rituel à travers un protocole propre à la circonstance. Les deux sont en situation d'énonciateurs. Cela suppose qu'il y a au moins un usage de la langue et du langage. Les deux *Mbi Ntum* se constituent en instance d'énonciation, source de fabrication de l'énoncé, en laissant chacun son empreinte dans son énoncé produit. De l'autre côté, Il y a aussi la question de la réception, de l'interprétation mais aussi la co-production du message.

En effet, dans le rôle de représentation du groupe qui lui permet de parler en son nom, l'orateur, en tant que porte-parole, n'est plus uniquement ou simplement lui-même. Il est en même temps actant et acté, il agit et est agi. Ensuite, le *Mbi Ntum* est un acteur qui, dans son rôle, doit nécessairement s'approprier le jeu qu'il joue avec en conscience l'enjeu social placé dans l'acte de la parole qu'il commet progressivement au nom du groupe. De plus, l'équation

91 AZIZ FONDO, Le mariage coutumier, article en ligne sur <http://www.ayaas.net/carnet/vietmort/mariage.php>, consulté le 18 juillet 2017 à 21h45 mn.

personnelle du porte-parole est également partie intégrante du jeu qu'il joue, sachant qu'en face de lui, l'autre porte-parole n'est pas un acteur figurant. Les deux *Mbi Ntum* établissent une communication entre eux, et avec la communauté, reposant sur ce postulat de Paul WATZLAWICK : « dans une interaction, nous ne pouvons pas ne pas communiquer ».⁹²

Depuis des générations, le peuple Fang a pérennisé la cérémonie de dot comme la phase de conclusion du contrat de mariage, symbole de l'union entre deux familles. L'articulation prégnante de cette manifestation est le face-à-face des deux familles au travers des *Mbi Ntum*, sous la forme d'une confrontation orale. L'on s'accorde pourtant bien sur le fait que, rendu à ce contact direct entre les familles du prétendant et celle de la jeune fille, il y a préalablement eu des négociations entre les parties à un très haut niveau, impliquant les géniteurs et autres personnes représentatives. C'est à l'issue de ces pourparlers préalables que le moment de la rencontre est arrêté de commun accord, supposant que les débats de fond, pouvant porter sur le consentement auront été évacués.

En réalité, tout pourrait bien se terminer sans ce rituel d'échange oratoire en tant que simple mise en scène pour meubler les articulations de la cérémonie. Cependant, constat fait, cette théâtralisation bien orchestrée induit cette interrogation majeure qui permettra d'élucider un paradoxe et sur laquelle se fonde cette question de recherche :

Etant donné que l'union entre des familles, à travers leur progéniture est un consentement préalablement exprimé, préparé et validé en amont, quel est le fondement⁹³ de l'épreuve de la parole des *Mbi Ntum* observée chez les Fang et pourquoi cette forme de communication ritualisée qui est au centre de la cérémonie de dot ?

En effet, selon François LAZARO :

C'est que l'être humain, depuis la nuit des temps, ne supporte pas que le monde n'ait pas de sens ni que l'invisible n'ait pas de visage. Pour l'humain, toute chose a une cause, une raison, un sens, tout répond à une loi, à une règle, à une grammaire ou à une volonté

92 WATZLAWICK, Paul, cité par François TERRIN, in « La pragmatique de la communication », article en ligne sur <http://www.cvconseils.com/communication.html>, consulté le 09 octobre 2017.

93 Ce qui sert de base ou d'appui à quelque chose, élément sur lequel repose le reste, ce qui légitime ou justifie quelque chose, cf : www.lalanguefrancaise.com , consulté le 07 juin 2021.

extérieure. (...) Et si le sens d'un événement est inaccessible, alors, selon le degré d'évolution de l'être, s'échafaude l'hypothèse scientifique ou l'explication magique.⁹⁴

Pour explorer le sujet autour de la question sus-posée, une hypothèse centrale et des hypothèses secondaires seront émises.

VII. HYPOTHESE

La dot est un rituel (*tum en Ntumu*) chez les Fang qui consacre des usages et pratiques séculaires auxquelles des générations s'attachent pour singulariser leur tradition. Et comme il s'agit de mariage, la solennité de sa célébration exige l'usage de la parole publique qui s'oppose à la parole en secret. Une expression *ntumu* parle de « *a tebe nseng été* », ce qui signifie se mettre dans la cour pour poser un acte en présence de la communauté afin que les vivants et les morts approuvent et valident celui-ci selon les usages de leur tradition.

La question de recherche trouvera *a priori* une réponse principale dans l'énoncé suivant :

La pratique du duel oratoire des *Mbi Ntum* repose sur le fait qu'à travers ce rituel, les parties se jaugent sur le niveau de bonne connaissance de la culture, en se basant sur la maîtrise de la parole qui constitue un ferment essentiel dans la négociation publique.

Secondairement, nous dirons que les Fang actualisent le rituel de la parole pendant la dot dans l'optique de perpétuer une tradition et permettre aux jeunes d'apprendre à le reproduire pour les générations à venir. C'est dans ces paroles que se trouve l'essentiel de leur culture qu'ils mettent publiquement en exergue en évaluant la maîtrise que l'un et l'autre *Mbi Ntum* a du sujet.

VIII. CADRE THEORIQUE

Sur le plan heuristique, le cadre théorique peut être constitué d'une ou plusieurs théories en vue d'insérer une étude à une assise scientifique. Outre la nécessité d'arrimer la recherche à un champ dans lequel des investigations ont déjà été menées et de la rattacher à des modèles scientifiques, « le cadre théorique sert principalement à présenter un cadre

94 LAZARO, François, « L'art de faire parler les pierres » in LECUCQ, Evelyne, (dir.), Les fondamentaux de la manipulation : Convergences, Paris, Ed Théâtrales / THEMMAA, Carnets de la marionnette n°1, 2003, p.32, cité par Marie GARRE NICOARA in « L'espace marionnettique, lieu de théâtralisation de l'imaginaire », Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de docteur en Arts du spectacle, Soutenue le 7 décembre 2013, p. 29.

d'analyse et à généraliser des relations d'hypothèses déjà prouvées dans d'autres contextes pour tenter de les appliquer au problème ». ⁹⁵

En ce qui concerne cette recherche, elle procède de l'observation de la cérémonie de la dot chez les Fang comme fait social qui produit et reproduit des actes de communication orale et de discours, principalement au travers de la scène jouée par ces acteurs majeurs que sont les porte-paroles des deux groupes en situation. Le début et la fin de la cérémonie de la dot sont coutumiers en ce sens que l'on sait comment elle commence et par quoi elle s'achève. Dans la perspective d'Erving GOFFMAN qui est du courant de l'« éthologie des communications de la vie quotidienne », ⁹⁶ cette manifestation constitue un élément de « langage quotidien » s'inscrivant dans le modèle des cérémonies fortement influencées par des rituels sociaux modélisant un événement. La dot constitue également ce que Peter STOCKINGER appelle « pratique signifiante » ⁹⁷ en tant qu'expression d'une culture précise, pratique relative à la vie sociale d'un groupe.

En outre, la dot engendre une interaction entre deux groupes, s'apparentant aux métaphores qu'utilise GOFFMAN qui sont fondées sur la théorie de la métaphore théâtrale et de la métaphore du rituel. L'on se basera sur la vision de ce chercheur pour lire la cérémonie de la dot :

Dans la présentation de soi, envisage la vie sociale comme une scène (région où se déroule la représentation), avec ses acteurs, son public et ses coulisses (l'espace où les acteurs peuvent contredire l'impression donnée dans la représentation). Il nomme façade différents éléments avec lesquels l'acteur peut jouer, tel le décor, mais aussi la façade personnelle (signes distinctifs, statut, habits, mimiques, sexe, gestes, etc.). Les acteurs se mettent en scène, offrant à leur public l'image qu'ils se donnent. Ils peuvent avoir plusieurs rôles, sans qu'il y en ait un plus vrai que l'autre, et prendre leur distance vis-à-vis d'eux, jouant sur la dose de respect à la règle qu'il juge nécessaire ou adéquat. ⁹⁸

95 LARAMEE, A. et VALLE. B., *La recherche en communication* : élément de méthodologie, Presse de l'université de Québec, 1991, p.170.

96 WINKIN, Yves, « Interactionnisme symbolique », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 19 juillet 2017. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/interactionnisme-symbolique>.

97 STOCKINGER, Peter, « Sémiotique des cultures. Analyser la culture quotidienne », support de séminaire de recherche en sémiotique des cultures, Paris INALCO 2017-2018, p. 10.

98 GOFFMAN, Erving - Métaphore théâtrale et métaphore du rituel, en ligne : <http://www.developpement-durable-lavenir.com/2006/02/28/erving-goffman-metaphore-theatrale-et-metaphore-du-rituel>, consulté le 03 mai 2018.

De même, en ce qui concerne la métaphore théorique du rituel, GOFFMAN développe sa pensée dans la conception suivante :

La face est la valeur sociale positive qu'une personne revendique effectivement à travers une ligne d'action que les autres supposent qu'elle a adoptée au cours d'un contact particulier, explique GOFFMAN dans les rites d'interaction. En interaction avec d'autres, la règle fondamentale que doit respecter tout individu est de préserver sa face et celle de ses partenaires. C'est la condition de possibilité de toute interaction, car la face est sacrée.⁹⁹

Dès lors, du moment où ce travail se lance dans cette approche de comprendre comment se construit de manière intime la « réalité » de la cérémonie à travers ces interactions « jouées » par les acteurs, il s'avère justifié de l'adosser scientifiquement au courant interactionnisme symbolique.¹⁰⁰ Selon David Le BRETON l'on considère que :

Pour l'interactionnisme, l'individu est un acteur interagissant avec les éléments sociaux et non un agent passif subissant de plein fouet les structures sociales à cause de son habitus ou de la 'force' du système ou de sa culture d'appartenance.¹⁰¹

Ce courant de pensée est fondé sur la réflexion contenue dans cette assertion :

La société est conçue comme la résultante des multiples interactions entre les individus et non comme une entité supérieure aux individus qui la composent. Lorsqu'ils sont en interaction les individus attribuent une valeur symbolique à leur conduite et à leurs gestes.¹⁰²

Il est judicieux de préciser que les fondements de l'interactionnisme symbolique sont :

- les humains se comportent envers les choses selon le sens qu'ils leur attribuent ;
- ce sens résulte de l'interaction sociale que chaque individu a avec les autres ;
- ces sens sont transformés lors d'un processus d'interprétation utilisé par l'individu pour interagir avec les choses.

99 GOFFMAN, E., Op. Cit. Idem.

100 Note : Parmi les pionniers de l'interactionnisme symbolique se trouve le sociologue américain George Herbert Mead (1863-1931), dont l'ouvrage posthume *L'Esprit, le soi et la société* est paru dans une nouvelle traduction aux Presses universitaires de France. Source : <https://journals.openedition.org/rsa/180>.

101 Yves LABERGE, « Interactionnisme symbolique, ethnométhodologie et microsociologie », *Recherches sociologiques et anthropologiques* [Online], 40-2 | 2009, Online since 15 October 2010, connection on 30 September 2020. URL: <http://journals.openedition.org/rsa/180> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rsa.180>.

102 Source : <http://www.toupie.org/Dictionnaire/Interactionnisme.htm>, consulté le 30 septembre 2020 à 14h29 mn.

Les études des interactionnistes sont centrées sur les interactions entre un individu avec les autres et avec son environnement et sur ses motivations. Elles s'appuient sur des observations personnelles et directes menées sur le terrain. En effet :

Dès que deux acteurs sont en présence physique, ils s'engagent, qu'ils le veuillent ou non, dans une certaine forme de communication ». Chacun des acteurs va réfléchir à ce qu'il va dire ou faire en fonction des réponses et réactions qu'il vient de provoquer chez l'autre.¹⁰³

Il abonde dans le sens où, à chaque confrontation interindividuelle de ce type, il se laisse observer un trait discursif « fortement tensif » qui la caractérise.

Pour Yves WINKIN, la communication est conçue comme un système à multiples canaux auquel l'acteur social participe à tout instant qu'il le veuille ou non (par ses gestes, son regard, son silence). En sa qualité de membre d'une certaine culture, il fait partie de la communication comme le musicien fait partie de l'orchestre. Mais dans ce vaste orchestre culturel, il n'y a ni chef ni partition. Chacun joue en s'accordant sur l'autre. Ainsi, la communication est pour ces acteurs, « un processus social, permanent, intégrant de multiples modes de comportement, qu'il convient d'analyser en termes de niveau de complexité, de contextes multiples et de systèmes circulaires ».¹⁰⁴

En conclusion, il est à retenir que ce travail s'appuiera substantiellement sur l'approche de l'interactionnisme symbolique et les travaux de GOFFMAN qui se focalisent autour de la vie en commun relève d'une interprétation qui fait appel à la théorie de la métaphore théâtrale. Selon lui, « la vie se déroule sur une scène (flanquée de coulisses), et les vivants sont à la fois les acteurs et les metteurs en scène de leurs activités, dites « sociales » en l'occurrence. Par conséquent, une grande partie de ces activités font l'objet d'une ritualisation, qui débouche sur une gestion rassurante de leurs temporalités respectives.

Dès lors, il ne nous reste plus qu'à explorer dans l'univers de la littérature pour recueillir les connaissances produites par nos prédécesseurs, ayant trait peu ou prou à notre domaine de recherche.

103 La Sociologie interactionniste avec GOFFMAN, op. cit. idem.

104 MISSONE, « Enjeux et perspectives de la communication corporate dans les multinationales au Cameroun », mémoire de Master, Université de Douala - Cameroun, 2010.

IX. REVUE DE LITTERATURE

En effectuant un tour sur l'état de la question, l'on gardera à l'esprit que la dot sert juste de tremplin à cette étude pour plonger dans l'univers de la parole en Afrique et ses différentes formes révélées. Nous n'étudions pas la dot en tant que telle, même si c'est à partir de ce phénomène que nous nous déployons sur notre objet précis.

Dans plusieurs sociétés d'Afrique, la dot est un rituel du processus qui conduit au mariage. En tant qu'exigence relevant de la tradition, elle est une pratique ancestrale dont il est difficile de se détourner. Parler de l'étape de la dot suppose qu'entre temps, les deux familles, celle du fiancé et celle de la future épouse ont entamé des négociations et ont convenu d'une liste de présents symboliques que le beau-fils devra présenter à sa belle-famille le moment venu pour épouser la jeune fille convoitée.

Certes, le socle de cette recherche est constitué d'un ferment principal qui est la cérémonie de la dot chez les Fang, mais elle ne saurait être simplement une description de cet événement comme nombre d'auteurs s'y prennent, chacun évoquant le cas de sa communauté.

C'est dans ce sens qu'Emma B. ALLA-SOMBO présente « *le rituel du mariage coutumier en pays Abbey* » de Côte d'Ivoire, pour expliquer le déroulement de cette manifestation comme pratique usuelle et courante en modèle standard, même s'il y a quelques variations, le fond demeure le même depuis des générations. Cette cérémonie est également un événement public qui se célèbre dans le grand faste. En effet, Lorsque la fiancée en vient à accéder à la puberté, le beau-père fait enjoindre, par le truchement d'un émissaire expressément envoyé, audit prétendant de venir s'acquitter de sa dot, en vertu des us et coutumes en vigueur en la matière. Ce d'autant que le mariage consacre l'union de deux familles ; la cérémonie de remise de dot se faisant en présence des membres du clan, élargi aux deux futurs conjoints.¹⁰⁵

Ce qui est à retenir de cette explication c'est que la cérémonie de remise de dot donne lieu à une manifestation élargie aux membres de la grande famille, par conséquent, une occasion d'échanges divers, mettant en place un scénario séculaire dont on déroule les articulations connues à l'avance, selon les us de cette communauté.

105 ALLA-SOMBO, Emma B. « Rituel du mariage coutumier en pays Abbey », en ligne, <http://www.rezivoire.net/cotedivoire/patrimoine/296/rituel-du-mariage-coutumier-en-pays-abbey>, consulté le 05 septembre 2017.

C'est déjà un départ qui nous aidera aussi à parcourir les différentes phases du mariage chez les Fang pour permettre à ceux qui ne sont pas de cet univers culturel de s'en imprégner. Nous comptons aller plus loin en abordant les différentes formes de paroles mobilisées pour sacrifier à ce rituel.

Au Sénégal également, les *Soninkés* perpétuent une tradition de la dot comme instant de festivité. Dans cette culture :

Les deux familles se rencontrent ensuite et, du côté des femmes, pour le futtu, qui marque la fin des fiançailles. Il s'ensuit le versement de la dot qui est une vieille tradition pratiquée depuis la nuit des temps et qui conditionne l'alliance matrimoniale. Les deux familles négocient pour arrêter la somme que le prétendant aura à verser pour pouvoir épouser sa fiancée. Ce qui rend la dot si importante pour le mariage chez les Soninkés ou partout ailleurs, c'est qu'elle est synonyme d'union de deux familles.¹⁰⁶

Après son étude portant les populations lagunaires Akan de Côte d'Ivoire, Georges NIANGORAN BOUAH¹⁰⁷ propose une approche exploratoire du rituel du mariage *Nsoyahin* en relevant qu'il procède aussi d'une vieille tradition et qu'il est organisé publiquement, selon le rituel *Abure*, dans la cour du roi. Une occasion pour le clan de marier les fils et filles célibataires pour préserver une certaine harmonie sociale. A la différence des autres cultures, la dot n'est pas exigée. Cependant, il existe quelque chose de symbolique appelée « don de remerciement » qui comporte « une bouteille de boisson alcoolisée forte et une somme de 1000 F CFA. Ce don symbolique est remis au père de l'épouse qui en cèdera la moitié au clan maternel de sa fille, s'il le juge bon ».¹⁰⁸

De ce qui précède, l'on peut remarquer que, comme dans les autres communautés, celle sus-évoquée organise aussi une cérémonie publique au cours de laquelle ces différentes interactions se déroulent, ponctuées des échanges verbaux entre les deux clans. Un aspect commun avec la tradition Fang qui s'inscrit surtout en similitude du point de vue organisationnel parce que l'assise se tient aussi publiquement, incluant de ce fait des pourparlers entre les deux parties.

106 Source:<http://www.soninkara.org/actualite-soninke/us-et-coutumes-soninkele-rituel-de-mariage-soninke-la-ceremonie-2eme-partie-4331.html>, consulté le 06 septembre 2017.

107 NIANGORAN-BOUAH, Georges « Le mariage nsoyahin » [article en ligne] http://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1979_num_19_73_2868, Cahiers d'études africaines Année 1979 Volume 19 Numéro 73 pp. 315-322, consulté le 06 septembre 2017.

108 NIANGORAN-BOUAH, Op. Cit., p. 318.

Dans plusieurs communautés du Cameroun, la dot est aussi pratiquée. Et comme chez les Abbey, « la remise de la dot est l'objet d'une très grande fête mais suivant les accords prévus par les protagonistes, elle est remise soit bien avant le mariage, soit pendant ces festivités. »¹⁰⁹ Chaque culture respecte un certain protocole propre au déroulement de cette cérémonie qui constitue donc un rituel institutionnel qui est perpétué par des générations.

En sortant du domaine de la dot, il est à retenir que le « duel » des orateurs ou le face à face des *Mbi Ntum* s'inscrit dans ce jeu qui produit une interaction verbale et non verbale respectant certains codes pour permettre à chaque partie de garder la face.

Du point de vue de Claude Éric OWONO ZAMBO, l'on peut évoquer ici la force des mots que les *Mbi Ntum* déclament en toute connaissance, chacun en ce qui le concerne, selon sa posture dans cette représentation qu'ils jouent. En effet, pour cet auteur, le contexte qui met en scène les porte-paroles mérite d'être approché avec une attitude qui admet que les paroles dites dans cet échange vont dans le sens d'une négociation en dépit d'une teinte de « violence verbale ». Toutefois, il soutient que :

Dans le cadre de l'analyse du discours, elle constitue le lieu d'expression de deux forces interactives où le mot tend à agir comme un pouvoir d'influence mutuelle exercé par les protagonistes du langage.¹¹⁰

Lorsque l'on porte un regard attentif sur la circulation officielle de la parole dans la cérémonie traditionnelle de la dot, l'on peut retenir que le modèle Fang est schématisé en une succession d'actes de communication entre deux parties qui s'adressent mutuellement la parole à travers leurs *Mbi Ntum*. Celle-ci diffère de la pratique chez les Malinké où un modèle autre est présenté par Elisabeth RANC. En effet, selon cet auteur, le porte-parole de la délégation est l'un des protagonistes du débat, l'autre étant le chef du vestibule lui-même qui cèdera parfois la parole à l'un de ses cadets plus éloquent que lui. Ces deux orateurs ne s'adresseront jamais la parole directement. La parole est toujours transmise du plus jeune au

109 Source : <http://www.mariagemixte.com/about17.html>, consulté le 06 septembre 2017.

110 OWONO ZAMBO, Claude Éric. « La violence verbale comme choc discursif et culturel : de l'interaction interindividuelle à l'interaction intralocutive ». *Signes, Discours et Sociétés* [en ligne], 8. La force des mots : valeurs et violence dans les interactions verbales, 30 janvier 2012. Disponible sur Internet : <http://www.revue-signes.info/document.php?id=2496>. ISSN 1308-8378. Consulté le 14 septembre 2017.

plus âgé, et suit en retour le trajet inverse jusqu'au cadet chargé de la transmettre à l'intermédiaire qui la donnera au porte-parole de la délégation.¹¹¹

En réalité, bien que la cérémonie de la dot chez les Fang constitue notre corpus, il ne s'agit pas fondamentalement de décrire les étapes ou les différentes phases de cette cérémonie. C'est davantage dans le sens d'explorer dans les actes de communication que cette assise génère avec la mise en scène de ses acteurs majeurs. Cette posture se rapproche à cet effet du concept d'« événement de communication » ou « communicative event » de Damien NZAMICKALE¹¹² qui pense que dans les assemblées traditionnelles des Bapunu du Gabon, l'exercice de la parole constitue toujours un « événement de communication » (communicative event). L'auteur a mené une étude qui porte sur l'art oratoire de ce peuple bantou d'Afrique centrale à partir du cas de deux types de « palabre » à la fois différents et apparentés, à savoir le mariage traditionnel et le jugement coutumier. Ce chercheur nous plonge au cœur d'une rhétorique interactionnelle particulière. En effet, il nous montre que l'art oratoire punu a un caractère tout à la fois dialogique et monologique :

Les orateurs, au cours de ces événements communicatifs, se donnent la réplique dans l'« espace de discours » qu'ils occupent tour à tour. Mais ces interventions — contributions individuelles à l'échange — correspondent, en fait, à des tirades au cours desquelles se déploient à la fois l'argumentation et un certain nombre de procédés rhétoriques qui mettent à contribution l'auditoire.¹¹³

Tandis que NZAMICKELE met en exergue le côté argumentatif et les procédés rhétoriques usités par les intervenants pour mettre le public en relation communicationnelle avec eux, notre étude abonde dans l'analyse du côté théâtral de cet événement de communication que l'on pourrait qualifier de conventionnel. Abondant presque dans la même lancée que le précédent auteur, Marie Rose ABOMO MAURIN, dans son article sur « l'oralité et l'art de la communication chez les Bulu », met en exergue la différence que l'on peut établir entre la prise de parole spontanée, courante et la parole circonstanciée, celle qui s'opère dans une mise en scène nécessitant une préparation. Dans ce contexte précis, dit-elle :

111 RANC, Elisabeth, « La parole dans le mariage malinké » [article] *Journal des Africanistes*, Année 1987 57-1-2 p. 34, en ligne, https://www.persee.fr/doc/jafr_0399-0346_1987_num_57_1_2160, consulté le 22 mai 2018.

112 NZAMICKALE Damien « L'art oratoire chez les Bapunu du Gabon : pour une rhétorique interactionnelle », 2012 - Université Lumière Lyon 2.

113 NZAMICKELE, D. Op. Cit. idem

L'orateur principal, celui qui mène la séance de palabre, est agréé par la communauté ou l'assemblée. Non seulement il est un exemple de sagesse, un connaisseur de sa culture, de ses lois et son fonctionnement, mais il est également doté d'une éloquence et d'une habilité édifiantes dans la prise de parole pour ne permettre, après sa performance, ni mise en question ni doute. Il est conscient que sa parole ne peut être efficace que si elle s'enracine dans l'héritage ancestral. La parole normée requiert ainsi un protocole qu'il est indispensable de respecter, car si la parole doit convaincre, l'orateur est également soumis à une épreuve, un examen de passage. Ce n'est qu'ainsi qu'on peut évoquer la notion d'art de la communication.¹¹⁴

Cet orateur est aussi appelé *Mbi Ntum* ; un homme peu ordinaire, selon l'analyse de cet auteur qui, de notre perception, exalte celui qui se retrouve dans une telle situation de communication. L'auteure pense que :

L'art de la communication rend compte de la sagesse de l'énonciateur : il est homme de parole dont le charisme et l'habilité verbale s'observent au moment où il déploie toute la panoplie de l'art oratoire. Pendant la durée de sa prise de parole, il cesse d'être un homme ordinaire, car il est investi d'une mission et d'un pouvoir ; c'est un homme de culture qui connaît les traditions, les pratiques et l'histoire de son clan et de sa famille. Il représente cette « bibliothèque » vivante de la connaissance léguée par les ancêtres.¹¹⁵

De l'avis d'ABOMO MAURIN, il s'avère même primordial de relever le côté initiatique du *Mbi Ntum* qui s'adosse sur l'apprentissage et l'expérience glanée en diverses circonstances de prise de parole. Selon elle, s'il est convenu dans la parole normée que l'éloquence est la première qualité qu'on exige de tout orateur, il y a lieu de dire qu'elle valorise celui qui prend la parole, en lui permettant de montrer sa culture. En effet :

La justesse de la maîtrise du verbe et du vocabulaire ne peut se concevoir séparée de celle d'une gestuelle en conformité avec le propos tenu. Celui qui mène la séance de prise de parole est un sage. Pour y parvenir, une initiation est nécessaire, initiation qui accumule les expériences de la vie, car on ne parle que lorsqu'on a à dire et qu'on est capable de dire ce qu'on a envie de dire.¹¹⁶

114 ABOMO-MAURIN, Marie-Rose, « Oralité et art de la communication chez les Búlù », Journal des africanistes, introduction, [En ligne], 85-1/2 | 2015, mis en ligne le 27 juin 2016, consulté le 25 juin 2018. URL : <http://journals.openedition.org/africanistes/4530>

115 ABOMO-M., Op. Cit., Idem.

116 ABOMO-MAURIN, op. cit. Point n°18 de l'article, consulté le 25 juin 2018.

Vu sous cet angle, le porte-parole apparaît comme une personne mythique, jouissant d'une aura qui est rarement attribuée au commun des membres de sa communauté. En tant que tel, le *Mbi Ntum* est un mis à part au service de son clan ou sa famille.

Cette présentation de l'orateur en pays Bulu a le mérite d'apporter un complément suffisamment édifiant à chacun qui peut, dès lors, se représenter la dimension de la construction de la personnalité du *Mbi Ntum*. Elle s'arrête à ce niveau, tandis que notre étude prolonge la recherche en abordant justement le *Mbi Ntum* en situation réelle de communication induite par la cérémonie de mariage traditionnel dont le point d'orgue est la dot.

Evoquant Aristide SANAMA NGUILLE¹¹⁷ relève lui aussi que le mariage est un théâtre mettant en scène certains acteurs que sont notamment ces porte-paroles. Pour sa part, ce chercheur dégage trois principales caractéristiques d'un bon *Mbi Ntum* ainsi qu'il suit :

- La bonne maîtrise de l'art oratoire ;
- La maîtrise de la coutume ;
- Le sens élevé de la négociation.

Toutes choses qui confortent notre perception de ce personnage et l'inscrivent davantage dans ce qui a déjà été relevé que le *Mbi Ntum* est loin d'être un quelconque orateur.

Il y a là de fortes similitudes avec ce que Nana NZOLANI LUSUNGULU¹¹⁸ a pu observer auprès des communautés Luba, Mayanga et Yansi en République Démocratique du Congo et la pratique de la dot chez les Fang du Cameroun. En effet, ce chercheur procède à une étude qui débouche sur l'évolution de la dot en ressortant les rapprochements et les disparités que l'on a pu observer de ce rituel auprès des peuples sus-évoqués. Selon cet auteur, l'on peut retenir que la dot a connu une évolution dans la société actuelle, les conditions économiques modernes ont profondément modifié sa conception traditionnelle. La substitution de paiement monétaire à la plupart des dons en nature usités autrefois marque le changement le plus important en matière dotale.

117 SANAMA NGUILLE est chercheur en anthropologie et enseignant à l'université de Yaoundé I, il a réalisé un documentaire audiovisuel intitulé « les fiançailles chez les Beti - Bulu-Fang » en 2018.

118 « Evolution de la conception et de la pratique de la dot dans la ville de Kinshasa. Etude menée auprès des communautés Luba, Manyanga et Yansi habitant la commune de Kimbaseke », Université de Kinshasa RDC - Licence en sociologie 2006.

Chez les Basolongo du Bas Congo, le rite du *Kaandu* (l'interdit) est une cérémonie traditionnelle que présente LEMBE MASSIALA¹¹⁹ dans son ouvrage, mettant en exergue le rôle des différents acteurs majeurs de ce rituel, à l'instar du *mfumwa kanda* (chef de famille). Ce que l'on peut tirer de cette œuvre, en relation avec notre travail est la présentation faite du *mpowi* (porte-parole) comme un personnage très important. A cet effet, lors des palabres, il est le porte-parole de tout le monde devant la cour. Il se distingue par sa maîtrise de proverbes, chants, dictons, contes et mythes à caractère judiciaires. Dans cette posture, il n'est pas nécessairement membre du conseil des anciens, mais il met ses connaissances au service de la société.

Par rapport à notre approche, cet auteur avait pour corpus le rite de Kàandu pendant lequel un porte-parole peut éventuellement intervenir. Bien que jouant à peu près le même rôle, il est cependant à relever que les circonstances et le contexte d'exercice de leurs fonctions sont différents. Pour la cérémonie de dot, les *Mbi Ntum* représentent chacun une famille. Le *Mpowi* est un facilitateur qui intervient entre la cour de la palabre et un tiers dans un contexte judiciaire. Dès lors, une démarcation s'observe naturellement entre les travaux de LEMBE et les nôtres. Le cadre social étant différent, la situation de communication à saisir n'est non plus la même.

Béatrice AKARE BIYOGHE¹²⁰ a jeté un regard anthropologique sur les *conceptions et comportements des fang face aux questions de fécondité et de stérilité* de cette société patrilinéaire. C'est dans ce cadre qu'elle aborde la question de « *compensation matrimoniale* » ou dot lors du mariage chez les Fang. Selon cette auteure, l'on peut déjà postuler que les présents exigés au prétendant par sa belle-famille devraient se comprendre comme un don symbolique. En cela, « la compensation matrimoniale représente les biens, en numéraire ou en objets, que le gendre donne à sa belle-famille pour s'acquérir leur fille. Elle fait partie des marqueurs culturels du peuple fang. »¹²¹. Elle remonte aux origines de la nature de la dot qui, selon elle, chez les *fang*, patrilinéaires, la compensation a connu au cours du temps quelques variations. La grande transformation se note au début du 19^{ème} siècle avec la traite négrière et l'introduction des marchandises importées. Avant cette date, la compensation

119 LEMBE MASIALA, Natalis, in « Le rite du Kàandu chez les Basolongo du Bas Congo (RDC) », Sciences humaines et sociales, disponible sur <https://books.google.cm/books?isbn=2748343093>, consulté le 1er août 2018.

120 AKARE BIYOGHE Béatrice, « Conceptions et Comportements des fang face aux questions de fécondité et de stérilité, Regard anthropologique sur une société patrilinéaire du Gabon », Thèse de Doctorat nouveau régime Ethnologie – Anthropologie, Université de Lorraine, mars 2010.

121 AKARE BIYOGHE, B., op. cit. p. 56.

était constituée essentiellement d'objets en fer : sagaies, couteaux, pipes et haches. Ces objets étaient fabriqués dans des forges *fang* où était fabriquée aussi la monnaie traditionnelle.

De façon spécifique, le regard porté sur le *Mbi Ntum*, appréhendé sous l'angle de la communication ritualisée qui est produite lors de la cérémonie traditionnelle de la dot dans l'aire culturelle fang est particulier. Il aborde ce rituel comme un espace de communication ouvert à deux principaux acteurs, les porte-paroles, qui se livrent à un échange verbal tout au long de leur rencontre. Cette situation est un élément culturel producteur d'interaction orale que le peuple Fang, sous un angle interactionniste, conserve et participe de ce fait de la construction de l'identité de ce peuple. Cette étude semble avoir touché par là même un aspect singulier d'un ensemble fait de rites divers et de pratiques sociales, tel que chaque peuple en a naturellement. Certains aspects de la culture des Fang n'ont pas résisté au temps, mais il leur reste le deuil dans sa dimension incluant les obsèques et le mariage comme célébrations qui donnent l'occasion à la famille de fang de s'exprimer d'une manière ritualisée, dans un protocole propre à chacune des circonstances.

Il est donc à retenir que nos prédécesseurs ont abordé peu ou prou le domaine du mariage traditionnel ou coutumier, de la dot y relative et même des acteurs que sont les *Mbi Ntum*. Partant de là, nous abordons spécifiquement la communication orale et les actes de parole de la cérémonie, non pas dans leur contenu, mais dans leur typologie.

X. CADRE METHODOLOGIQUE

Du fait de la singularité du phénomène culturel qui est l'objet de cette étude, l'on pourrait bien se demander quelle est la meilleure posture à adopter pour suivre son déroulement et observer ses catégories. La dot est une pratique culturelle reproduite depuis longtemps par plusieurs des communautés dans le processus qui conduit au mariage. Parlant de la culture, Clifford GEERTZ l'appréhende comme :

Un modèle de significations incarnées dans des symboles qui sont transmis à travers l'histoire, un système de conceptions héritées qui s'expriment symboliquement, et au moyen desquelles les hommes communiquent, perpétuent et développent leur connaissance de la vie et leurs attitudes devant elle.¹²²

122 GEERTZ, Clifford, « Interprétation d'une culture, Bali », 1973, Gallimard. Extrait disponible sur https://dun.unistra.fr/ipm/uoh/anthropologie/fichiers/doc_geertz_int_01_01_fr.pdf, consulté le 07 juillet 2020.

Nous allons à la rencontre de cet élément de la culture tel qu'il est vécu chez les Fang, dans une approche induite par GEERTZ qui va faire une critique radicale des sciences sociales conventionnelles qui se sont construites sur le modèle des sciences dures en prétendant à l'objectivité par l'élimination de la subjectivité du chercheur. A contre-courant des concepts généraux, GEERTZ refuse l'explication des faits sociaux en des termes extérieurs à la culture locale. Selon lui, « chaque culture doit être interprétée dans ses propres termes. Tout l'enjeu consiste à remplacer l'explication par la compréhension (donc à être davantage attentif au point de vue des personnes étudiées) »¹²³.

En empruntant de sa « métaphore du texte », GEERTZ nous amène à postuler que :

La vie sociale est un texte à interpréter. Les sociétés ont leur propre interprétation d'elle-même, c'est cette interprétation qu'il faut retrouver. L'anthropologue va considérer les concepts par lesquels se pense une société, pour ensuite les traduire dans le jargon scientifique. La compréhension est donc synonyme de traduction : il ne faut pas plaquer les concepts scientifiques sur une société.¹²⁴

Pour aborder cette thématique, tout document se rapportant directement ou indirectement à ce sujet a constitué une source importante exploitable pour une meilleure appropriation théorique de la question. Concomitamment, puisqu'il s'agit d'un phénomène à observer dans les espaces et les lieux où il se déroule, il est évident qu'il va falloir aller à la rencontre de l'événement et en faire l'expérience à travers l'observation.

Ensuite, l'observation reviendrait, à première vue, à regarder la dot se dérouler comme un spectacle auquel l'on assiste. Mais, allant dans l'optique d'Yves WINKIN, nous avons convoqué l'anthropologie de la communication dans une scène de vie ordinaire :

Le chercheur va sur le terrain, comme on dit, se mêle à la population locale, l'observe, de manière plus ou moins participante, prend des notes, tient un journal, et procède le plus souvent à de nombreux entretiens approfondis.¹²⁵

123 GEERTZ, Clifford, Bali, interprétation d'une culture, Gallimard, 1973, cité dans « l'anthropologie interprétative », en ligne, https://dun.unistra.fr/ipm/uoh/anthropologie/fichiers/doc_geertz_int_01_01_fr.pdf, consulté le 24 octobre 2017.

124 GEERTZ, C., op cit, idem.

125 WINKIN, Yves, *Anthropologie de la communication*, Editions du Seuil, 2001, p. 15.

Cette démarche nous a permis de collecter de précieuses données *in situ* à travers des échanges avec des personnes-ressources généralement choisie sur la base de leur appartenance au groupe étudié et leur parfaite connaissance de la culture Fang.

Si seulement cela pouvait constituer un outil efficace qui permettrait de cerner scientifiquement ce phénomène de façon exhaustive, et à crédibiliser les analyses qui en découleraient, l'on ne s'arrêterait bien qu'à cette méthode d'observation. Toutefois, dans le souci de renforcer la teneur en scientificité de cette recherche, il est apparu inévitable de convoquer deux approches méthodologiques des sciences sociales.

Comme il s'est agi de constituer un corpus, nous avons observé le déroulement du rituel de la dot à plusieurs cérémonies dans le contexte culturel sus-évoqué. S'agirait-il d'y prendre part, comme acteur ou d'y assister comme spectateur ? Est-il assez de regarder se dérouler cette scène pour pouvoir la comprendre et en tirer des éléments qui permettent de l'analyser valablement ? C'est fort de ces interrogations qu'il apparait logique de considérer que pendant la dot, le chercheur n'est pas tenu de s'y impliquer particulièrement comme agissant. En observant la cérémonie, il est plutôt en position « d'observation clandestine », en épousant la méthode d'observation participante. Par cette méthode, « Il s'agit alors généralement d'observer des groupes sociaux de taille réduite, et de type fermé ». ¹²⁶ Selon SARDAN, ce type d'observation présente l'avantage de saisir un certain nombre de processus sociaux dans leur contexte « naturel » ¹²⁷, y compris au sein de configurations sociales traditionnellement rétives à l'analyse extérieure, comme l'évoque également DIAZ. ¹²⁸

Après avoir observé, il a fallu narrer, décrire le phénomène observé, avant de l'analyser sous quelque angle que ce soit. Nous avons eu recours ici à la méthode descriptive qui est définie comme « une méthode qui consiste à analyser un phénomène et à présenter convenablement tous les éléments qui le composent ». ¹²⁹ Cette méthode permet de décrire le phénomène étudié dans son ensemble et dans ses aspects particuliers.

126 SOULE BASTIEN, Ph.D. « Observation participante ou participation observante. Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales », Université de Caen Basse-Normandie, en ligne, [http://www.recherche-qualitative.qc.ca/documents/files/revue/edition_reguliere/numero27\(1\)/soule.pdf](http://www.recherche-qualitative.qc.ca/documents/files/revue/edition_reguliere/numero27(1)/soule.pdf), consulté le 18 août 2017 à 20h 30mn.

127 DE SARDAN, J.P.O. L'enquête de terrain socio-anthropologique, Enquête, 2001, 8, 63-81. Cité par SOULE BASTIEN, Op. Cit.

128 DIAZ, F. (2005). « L'observation participante comme outil de compréhension du champ de la sécurité », en ligne, <http://champpenal.revues.org/document79.html>, consultée le 18 août 2017 à 20h35 mn.

129 LAUBET (D.B) Jean Louis, Initiation aux méthodes de recherche en sociales, L'Harmattan, Paris, 2000, p. 154.

Pour la collecte de certaines données relatives à la compréhension historique, anthropologique et symbolique de la cérémonie de dot, nous avons associé l'outil d'entretiens à l'observation. Sans se formaliser dans un guide d'interview, ce moyen a permis tout de même de récolter des arguments édifiants sur cet événement.

Enfin, l'étape qui a permis de mieux cerner le phénomène a été menée sous le prisme de l'analyse par théorisation ancrée¹³⁰. Cette méthode, selon Pierre PAILLE, est une démarche qui permet au départ de récolter « une masse imposante de données brutes — notes de terrain, transcriptions d'entrevues, documents divers —; à la sortie, une description d'un phénomène savamment questionné ». ¹³¹ Cette démarche a été convoquée ici dans le dessein de permettre l'analyse des données sous l'angle d'étapes successives d'une démarche itérative car, « L'analyse par théorisation ancrée est une forme d'analyse *qualitative*, mais nullement d'analyse de contenu ». ¹³² Le choix de cette méthode trouve sa justification dans le fait que l'étude s'engage à théoriser un phénomène, dans le sens de la réflexion de Pierre PAILLE, c'est-à-dire dégager le sens d'un événement, c'est lier dans un schéma explicatif divers éléments d'une situation, c'est renouveler la compréhension d'un phénomène en le mettant différemment en lumière. Par cette assertion, cet auteur pense que :

Quel que soit le niveau de théorisation atteint, le résultat devra être ancré {grounded} solidement dans les données empiriques recueillies. La méthode garantit en quelque sorte ce résultat, puisqu'on se livre progressivement et systématiquement à une analyse qui se développe par le biais d'une théorisation et qu'on s'assure constamment de son étroite correspondance avec les données — et l'expression retenue qualifie bien ce dont il est question : une analyse par théorisation ancrée. ¹³³

Il ne serait pas prétentieux de convoquer Jean Chrétien EKAMBO lorsque nous avons investigué dans le domaine de l'anthropologie de la communication, sur la base de l'analyse de l'interaction, qui relève d'une méthodologie strictement qualitative :

130 L'expression « analyse par théorisation ancrée » constitue une traduction-adaptation de grounded theory, l'approche de théorisation empirique et inductive mise de l'avant en 1967 par Glaser et Strauss, puis reprise et enrichie par les deux auteurs, séparément ou en collaboration.

131 PAILLE, Pierre, « L'analyse par théorisation ancrée », Cahiers de recherche sociologique, n° 23, 1994, p. 147-181, en ligne sur, <http://id.erudit.org/iderudit/1002253ar>, consulté le 31 août 2017.

132 PAILLE, Pierre, Op. Cit., p. 151.

133 PAILLE, Pierre, Op. Cit., idem.

Celle où interviennent d'abord les impératifs de la collecte ainsi que la rigueur de la description des phénomènes à étudier, ensuite la nécessité de leur explication et, enfin, la construction d'une connaissance théorique.¹³⁴

Au demeurant, nous pouvons conclure avec Frédéric LEFEBVRE qu'« il y a bien une critique des valeurs et des moyens de la science, mais l'art de trouver (quoiqu'on l'ait baptisé euristique), demeure aussi personnel que tous les autres arts ».¹³⁵

XI. DELIMITATION DU SUJET

S'agissant de la délimitation de ce sujet, il est possible de la cerner d'abord par rapport à l'environnement qui a servi de cadre au déroulement de cette recherche, en le rattachant à la communauté qui a été observée et au domaine scientifique dans lequel ce travail trouve son ancrage.

Sur le plan géographique d'abord, l'étude a été menée au Cameroun, essentiellement dans de la région du Sud, département de la Vallée du Ntem qui compte quatre arrondissements¹³⁶, peuplé des autochtones *Ntumu* et *Mvae*. Toutefois, il s'est avéré important d'étendre cet espace à une aire socioculturelle plus grande, en raison de la présence des Fang dans les départements du Woleu Ntem (Nord du Gabon) du Kyè Ntem (partie continentale de la Guinée Equatoriale) parce qu'il s'agit des mêmes communautés ethniques et linguistiques de part et d'autre de ces trois frontières. Par conséquent, l'on retrouve des traits identiques dans leurs us et coutumes et appartiennent à la même société globale : les Pahoins¹³⁷.

Sur le plan scientifique, cette étude s'inscrit dans le domaine de l'anthropologie de la communication. Celle-ci est entendue comme :

Science qui s'intéresse aux rapports entre le langage, la culture et la société. Elle emploie les méthodes de l'enquête ethnographique pour étudier les échanges langagiers et, de manière plus générale, les pratiques de communication. Elle envisage le langage comme une ressource culturelle dont les usages sont régis par des normes variables selon les sociétés et comme un outil servant à communiquer, mais aussi à agir sur autrui et sur le monde. Elle s'occupe de tout genre de discours, qu'il s'agisse de conversations ordinaires

134 EKAMBO, Jean Chrétien, *Nouvelle anthropologie de la communication*, Ifasic Editions, 2006, p. 130.

135 LEFEBVRE, Frédéric, Entretiens avec Paul VALERY, 1926, p. 133, <https://www.cnrtl.fr/definition/heuristique>, visité le 22 septembre 2020 à 01h48 mn.

136 Ces arrondissements sont : Ambam, Ma'an, Kyè Ossi et Olamze.

137 Cf. chapitre premier de « L'Abââ : corps de garde et espace communicationnel chez les Fang d'Afrique centrale », mémoire de master en sciences de l'Information et de la Communication, Gérard-Paul ONJI'I ESONO, ESSTIC, 2015, pp. 20-28.

ou de discours cérémoniels. Ses objets d'étude peuvent être aussi bien des mythes, des contes, des incantations rituelles, des éloges funéraires ou des allocutions politiques que des échanges de potins, des salutations quotidiennes ou un marchandage entre chaland et commerçant.¹³⁸

L'anthropologie de la communication procède d'« apprendre à voir la communication dans les paroles, les gestes, les regards de la vie quotidienne »,¹³⁹ selon Yves WINKIN. Le phénomène observé à cet effet est la communication à l'œuvre en acte, *in situ*, particulièrement l'interaction des acteurs lors de la cérémonie de la dot chez les Fang. Elle s'appuie sur une posture orientée vers ce qu'Erving GOFFMAN¹⁴⁰ conseille d'appeler « rites institutionnels » pour désigner par ce terme toutes les cérémonies, les manifestations exceptionnelles par rapport au quotidien. C'est dans cette optique qu'il convient de placer l'événement traditionnel de la dot dans le processus qui aboutit au mariage coutumier. De façon précise, l'étude se circonscrit dans les actes de communication orale ritualisés commis par les *Mbi Ntum* et les groupes qu'ils représentent, dans une approche interactionniste.

Enfin, pour emprunter d'Alex MUCCHIELLI, il s'agit de faire une autre lecture de la cérémonie de la dot pour « revisiter tous les phénomènes humains et sociaux en mettant en exergue les multiples formes d'interactions se déroulant entre les acteurs sociaux »,¹⁴¹ de manière à comprendre le sens des activités communicationnelles aux différents niveaux où elles sont interprétables. L'on se fonde sur l'idée que pendant cette cérémonie, il n'y a pas de coupure entre le langage des acteurs et la conduite et que tout peut se ramener à ce que MUCCHIELLI appelle « communication généralisée »,¹⁴² laquelle est analysable dans « un contexte d'interactions ».

XII. PLAN DE LA THESE

Cette thèse comporte cinq chapitres. Le premier pose un socle socio-anthropologique de la communauté fang qui a fait l'objet de cette étude, question de plonger le lecteur dans

¹³⁸ Source : Julien BONHOMME : maître de conférences en anthropologie à l'Ecole normale supérieure de Paris, disponible sur <https://www.universalis.fr/encyclopedie/anthropologie-de-la-communication>, visité le 13 avril 2021.

¹³⁹ WINKIN, Yves, *Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain*, Edition du Seuil, 2001, 4ème de couverture.

¹⁴⁰ GOFFMAN E. *Asylums*. Doubleday & Company, Inc. (Ed. française: *Asiles: études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*. Paris, Minuit, 1968).

¹⁴¹ MUCCHELLI, Op. Cit., p. 12

¹⁴² MUCCHIELLI, Op. Cit. Idem.

cette aire culturelle. Cette entrée en matière est également le cadre d'imprégnation pour familiariser le lecteur avec certaines réalités propres au peuple Fang dans son ensemble.

Le second chapitre propose une vue synoptique du mariage dans la tradition des Ekang en s'attardant sur les particularités propres aux trois différents grands ensembles qui composent, notamment les Beti, les Bulu et les Fang. Etant donné que c'est sur ces derniers que l'étude porte précisément, nous avons davantage étayé ce phénomène tel qu'il s'opère dans cette communauté.

La troisième grande articulation de cette thèse explicite la symbolique communicationnelle de l'organisation physique et de l'espace de la dot chez les Fang. Il existe une conception du lieu devant abriter la cérémonie de la dot qui revêt dès lors une dimension hautement significative.

Pour ce qui est du quatrième chapitre, il traite du cadre ritualisé de la dot pour proposer une matrice séquentielle de ce rituel.

En dernier lieu, le chapitre cinq est une lecture basée sur le fondement de l'épreuve de la parole à laquelle se livrent les *Mbi Ntum* pour sacrifier à une tradition séculaire une ethnographie des pratiques de la communication dans l'espace de la dot en relevant les différentes formes de paroles observées en cette circonstance.

C'est ainsi que la présente thèse a été conçue et présentée afin de permettre au lecteur de s'approprier aisément ce travail qui, *in fine*, est un regard porté sur un sujet qui a été mis en lumière de manière singulière, donc susceptible de prêter le flanc à une critique que nous souhaitons constructive.

XIII. DIFFICULTES RENCONTREES

Ce travail émane d'un échange avec notre directeur de recherche qui se présente comme l'un des précurseurs d'une discipline revêtue du vocable de « communication africaine », dans un environnement académique qui a pour champ les sciences de l'information et de la communication.

Entreprendre une étude qui trouve son ancrage scientifique dans le domaine de l'anthropologie de la communication a été la première difficulté. Notre maître a voulu rester dans une logique communicationnelle inspirée par son champ de recherche, tandis que nous avons opté pour une ouverture vers un horizon déjà balisé par des auteurs contemporains comme Yves

WINKIN et Jean Chrétien EKAMBO, pour ne citer que ceux-là, qui se sont illustrés dans la recherche en anthropologie de la communication. Nous avons voulu emboîter le pas à ces chercheurs, en menant notre étude au continuum de notre mémoire de master. Toutefois, en restant dans le terroir Fang, nous avons abordé la cérémonie de dot en tant qu'événement scientifiquement observable, avec les outils des sciences de l'information et de la communication. Donc un sujet de communication relevant d'une manifestation traditionnelle ritualisée.

Sur le plan documentaire, nous avons relevé comme difficulté, la rareté des ouvrages ou des travaux antérieurs portant sur la dot. Certes, des éléments ont été trouvés, mais pour la plupart, ils se limitaient à une approche uniquement historico-descriptive de cet événement.

Le sujet lui-même présente un aspect singulier, presque original, donc peu ordinaire, il n'a pas été aisé d'aborder certaines notions, jusqu'à lors inconnues, pour en faire des contenus intelligibles dans notre travail.

Enfin, le volet de la collecte d'information sur le terrain a été entravé par l'avènement la COVID 19, qui a imposé une restriction importante dans les possibilités de déplacement et de rencontre des personnes-ressources.

En somme, malgré ces quelques difficultés sus-évoquées, nous avons pu rendre cette copie que nous soumettons humblement à la critique, avec la conviction que toute œuvre humaine ne saurait faire l'unanimité lorsqu'elle est soumise à l'analyse de nombreux regards croisés, chacun empreint de saillance scientifique avérée.

CHAPITRE PREMIER :

ELEMENTS DE SOCIO-ANTHROPOLOGIE DES FANG

INTRODUCTION

Cette étude ne saurait véritablement être abordée sans que le lecteur ne soit situé sur un ensemble d'éléments qui lui permettent de s'imprégner du peuple Fang dans certains aspects importants qui constituent ce travail. L'on partira de ses origines, telles que rapportées par diverses sources. Par la suite, le présent chapitre introductif abordera certains aspects se rapportant à la démographie et la répartition sur ce que l'on pourrait appeler l'aire géographique peuplée par ces communautés principalement, dans les trois pays qui abritent le plus grand nombre de Fang. Enfin, nous parlerons de la configuration traditionnelle de l'organisation sociale chez ces Pahouins.

I. LES FANG DEPUIS LEURS ORIGINES A NOS JOURS

1.1. *Origines historiques controversées des Fang*

Cette étude ne revient pas sur les mouvements migratoires des Fang, mais il nous paraît nécessaire de faire une présentation sommaire de l'origine des Fang qui se retrouvent actuellement dans certains pays d'Afrique Centrale.

Malgré une bibliographie abondante retraçant leur parcours migratoire depuis l'Égypte, les études sur les origines des Fang ne s'accordent pas encore parfaitement au sujet de leur provenance. En effet :

La légende du Mvet et quelques historiens chercheurs (gabonais) affirment que les Fang viennent d'Égypte et ont migré le long du Nil. Arrivés au Cameroun les plus fatigués et les moins courageux ont décidé de ne plus poursuivre la migration et de s'y installer, les plus forts et courageux ont traversé les fleuves. Les uns le fleuve Ntem les conduisant au Gabon; les autres le fleuve Kyè pour se retrouver en Guinée-équatoriale.¹⁴³

Allant dans le même sens, il s'avère selon Jacques MAQUET que l'arrivée des Fang au Gabon est récente, et a donné lieu à diverses hypothèses : ils seraient venus de la Haute-Égypte et seraient apparentés aux Zande et aux Mangbetu du haut Oubangui. Cette position est soutenue dans la tirade suivante :

Une certitude paraît acquise : leur départ, vers la fin du XVIII^e siècle, de la savane située sur la rive droite de la Sanaga, probablement sous la poussée des Peul, et, après qu'ils eurent franchi ce fleuve, leur progression constante vers le sud-ouest, à travers la forêt.

143 Source : AKARE BIYOGHE, Béatrice, « Conceptions et Comportements des Fang face aux questions de fécondité et de stérilité, Regard anthropologique sur une société patrilinéaire du Gabon », Thèse de Doctorat nouveau régime Ethnologie – Anthropologie, Université de Lorraine, mars 2010, p.40.

Leur adaptation à ce nouveau milieu fut pour eux un fait important, attesté par le mythe d'un long tunnel qu'ils auraient creusé à travers le tronc d'un arbre gigantesque. Médiocres piroguiers, ils n'empruntaient pas les voies d'eau. La direction constante de leur migration a été expliquée par des raisons religieuses ; le couchant est en effet le pays des morts, des ancêtres qu'ils souhaitaient rejoindre. Des motifs plus terrestres s'y ajoutèrent : l'attraction des centres commerciaux de la côte atlantique.¹⁴⁴

Une autre source tirée des récits épiques des conteurs de *Mvet-Ekang*¹⁴⁵ et enrichie par une démarche scientifique établit aussi un lien entre le mouvement migratoire des peuples africains venus d'Égypte à travers l'exportation de la technique et l'industrie de la métallurgie du cuivre propre aux Ekang (nom originel des Fang). En effet, selon Grégoire BIYOGO, évoquant le récit des migrations dans le *Mvett* de Trisra NDONG NDOUTOUME, fin connaisseur du *Mvett*, érudit de l'histoire et des cultures Ekang, entérine dans ce propos :

L'argument de l'agression permanente d'Ekang pour rendre raison de ses migrations dont il situe l'origine lui aussi aux bords du Haut Nil. Toutefois, il signale plutôt les Mvele... Il semblerait que les Mvele de Tsira NDONG et d'ONDOUA ENGUTU désignent en définitive la même réalité : celle de la fuite d'Ekang face à une agression extérieure qui se renouvelle en séquences continues. Fuite qui serait alors la cause profonde de ses déplacements multiples et de ses migrations ». La pensée de Tsira NDONG rapportée par Grégoire BIYOGO se résume ainsi : « la découverte du *Mvett* se situe à l'époque des migrations fang. Les Fang descendent, selon les contes et les récits de nos anciens, des bords du Nil.¹⁴⁶

Selon Aimée Prisca MEKEMAZA ENGO¹⁴⁷, lorsqu'on parle de la zone d'origine des Fang, deux hypothèses s'opposent de nos jours : celle d'une origine très lointaine (non-forestière) d'une part et au contraire, celle d'une origine proche, par rapport à leur habitat actuel d'autre part. La première hypothèse (celle d'une origine très lointaine), a été formulée par plusieurs chercheurs mais notre attention est retenue par celle du Père TRILLE, telle que

144 MAQUET, Jacques, professeur à l'université de Californie à Los Angeles, USA, <https://www.universalis.fr/encyclopedie/fang/>, consulté le 11 septembre 2018.

145 BIYOGO, Grégoire, *Encyclopédie du Mvett*, Tome I – Du Nil en Afrique Centrale, Editions MENAIBUC, avril 2004, p. 54.

146 Tsira NDONG NDOUTOUME, *Le Mvett I*, Paris, Présence Africaine, 1970, p. 16, cité par Grégoire BIYOGO, op. cit. p. 53.

147 MEKEMAZA ENGO, Aimée Prisca, « Cohabitation population fang/CNPN, WCS dans la conservation de l'environnement au Gabon : Analyse du cas du Parc National des Monts de Cristal », mémoire de Maîtrise, 2007, Université Omar Bongo-Libreville Gabon, disponible en ligne sur : <http://www.memoireonline.com>, consulté le 16 octobre 2012.

reprise par Pither MEDJO MVE.¹⁴⁸ En effet, le Père TRILLES situe l'origine des Fang au Nord-est de l'Afrique, et précisément dans le Bahr-el-Ghazal (région du Haut-Nil au Soudan). Il résume cette origine en ces mots : « *Les Fang sont un des chaînons qui relie les races du Nil et de la Lybie* ». L'hypothèse d'une idée très proche des Fang est d'abord de l'ethnologue Laburthe TOLRA, tel que le rappelle Pither MEDJO.¹⁴⁹ Pour sa part, cet auteur situe l'origine des Fang à l'est du Cameroun et émet ensuite l'hypothèse d'une coprésence dans la région de Minlaba (Sud du Nyong) de Bassa, de Maka, et du groupe fang autour de 1850.

A la suite de cet anthropologue, nous avons l'hypothèse de l'archéologue CLIST. En effet cet auteur pense que l'origine des Fang est à rechercher soit au Nigeria, soit dans la région interlacustre (Grand Lacs). Le linguiste Pither MEDJO MVE dira que les Fang reviennent des régions des sources du Ntem et de l'Ivindo, suivant deux courants : le courant septentrional et le courant oriental. Le premier aurait amené les Fang du Woleu-Ntem et de la Guinée-Equatoriale.

Pour sa part, Adzidzon BEKALE qui a échangé avec certains patriarches fait état, à son tour, d'une autre approche qui semble se rejoindre ceux qui pensent que les Fang viennent du « nord ». En effet, dit-il :

Les anciens avec lesquels nous avons discuté, tels les vieux Ayo, Akoba, Bitegue... nous ont tous répondu invariablement que les fang reviennent d' « Okuign ». Okuign est un mot qui s'oppose à « Nkiègn ». Il signifie à la fois « le Nord » et « l'amont (quand il s'agit de parler d'une rivière ou d'un fleuve) » tandis que « Nkiègn » signifie « le Sud » et « l'aval (quand il s'agit de parler d'une rivière ou d'un fleuve) ».¹⁵⁰

Dans la phrase « *Bôt be ye Okuign* », la traduction française donnera « les gens du Nord ». Tandis que dans celle-ci : « *Bot be ye nkiègn* », elle donnera : « Les gens du Sud ». D'après ces anciens, l'Afrique centrale ne serait donc pas le foyer originel des Fang, ceux-ci viendraient du Nord (le Nord de l'Afrique). D'après eux toujours, ce n'est qu'au terme d'une grande et longue migration appelée « *Obane* » que les Fang sont arrivés dans leur foyer géographique actuel : au Cameroun, au Congo, au Gabon, en Guinée Equatoriale et à Sao Tomé. Les documents historiques le soutiennent car ils affirment que la présence fang a été signalée pour la première fois en Afrique centrale, et notamment dans la région de

148 MEDJO MVE, Pither, « Essai sur la phonologie panchronique des parlers fang du Gabon et ses implications historiques », Thèse de doctorat linguistique, 1997, Université Lumière-Lyon 2, 543 p.

149 MEDJO Pither, op. cit. idem.

150 Source : http://www.gabonlibre.com/Histoire-Gabon-Origines-des-fangs_a5447.html, consulté le 15 octobre 2012.

l'Estuaire au Gabon, vers le début du XIX^e siècle. L'on peut aussi évoquer le récit mythologique du sage AFA'A BIBO¹⁵¹, «Dulu bone b'Afiri Kara », traduit en français par « *Les pérégrinations des descendants d'AFIRI KARA* »¹⁵² selon lequel, pour préserver sa famille des attaques ennemies, le vieil AFIRIKARA, ancêtre du peuple fang qui viendrait des bords du Nil et a migré vers le sud, pour échapper aux guerres et autres invasions des peuples étrangers.

Ce peuple présente en outre certaines ambiguïtés que ce soit du point de vue historique, sociologique ou culturel. De nombreux points divisent encore les auteurs et il convient de les traiter au préalable.

Le premier point consiste à cerner avec précision le groupe Fang. En effet, le terme “ Fang ” fait l'objet d'une discussion infinie qui ouvre la plupart des études. Au Gabon, “ Pamouay ” est le premier terme utilisé par certaines ethnies pour désigner un groupe situé dans l'intérieur, au-delà des villages côtiers. Selon une certaine source,¹⁵³ il apparaît en 1819 avant d'être adopté par les Espagnols qui le transforment en “ Pamue ”, par les Allemands : “ Pangwe ”, et par les Français : “ Pahouin ”, trois traductions phonétiquement proches de l'origine, les Français ayant nasalisé le phonème final. Quelle qu'en soit la traduction, “ Pamouay ” est aussi inapproprié que “ Eskimo ” pour les Inuit. En réalité, “ Pamouay ” vient de “ Mpangwe ” donné par les Mpongwe, habitants des rives de l'Estuaire de Gabon, signifiant, en langue vernaculaire, “ je ne sais pas ”, indiquant ainsi qu'ils ne savent pas comment se nomme le groupe. Pendant près de quarante ans, “ Pahouin ” est utilisé dans la plupart des écrits. Il faut attendre 1861 pour qu'il soit dénoncé pour la première fois.

De l'avis de Xavier CADET,¹⁵⁴ avant de se désigner comme tels, les Fang se reconnaissent d'abord dans une appartenance à un clan, (*ayong*) comme *Esakôran*, *Nkodjeign*, *Efak*, *Essandôn*, *Mimbôman*, etc. Or, pour des raisons sans doute simplificatrices, les auteurs ont reconnu, entre l'ensemble Fang et les clans, un sous-groupe intermédiaire,

151 AFA'A BIBO était originaire du village Ekoumedoum et s'est établi à Efoulan, dans le département de la Vallée du Ntem, arrondissement de Ma'an, situé à une quinzaine de km de Ma'an, région du sud du Cameroun. Il était considéré comme un homme sage et éclairé qui comptait l'épopée de la migration des enfants d'Afiri Kara, retraçant la longue marche de l'actuel peuple Fang-beti, depuis les rives du Nil en Egypte vers l'Afrique Centrale. Il a disparu mystérieusement, sans laisser de trace un jour, au début des années 1970, âgé d'environ 90 ans. Il aurait souvent prédit de lui-même que personne ne verrait ni son corps, ni sa tombe. Cette légende est encore vivante dans cette contrée.

152 ABOMO-MAURIN, Marie-Rose, Traduit de l'œuvre Dulu bon b'Afrikara (écrit en boulou) de Ondoua Engutu, l'Harmattan, 2012.

153 Source : lire article sur <http://fr.wikipedia.org/wiki/Fangs>, consulté le 15 octobre 2012 à 18h23.

154 CADET, Xavier, « Histoire des Fang, Peuple Gabonais », Thèse présentée pour l'obtention du diplôme de Doctorat d'Histoire, Université de Lille 3 – Charles de Gaulle, U.F.R. d'Histoire, Juin 2005.

celui des tribus qui seraient, les Betsi, les Okak, les Ntumu, les Nzaman, les Meke et les Mvae. Si elles reposent sur une réalité, elles ont néanmoins le redoutable désagrément de s'interpénétrer au niveau des clans, ce qui réduit leur pertinence.

L'autre trouble vient de ce que les clans peuvent prendre plusieurs noms, selon la localisation géographique de ses représentants, tantôt s'écartant d'une simple prononciation, Ekodjé ou Nkodjeign, tantôt changeant radicalement : Nkodjeign, Efak, Yevô (Bulu) qui devient Esamvin (Ntumu) pour désigner un même clan pourtant, tandis que d'autres clans quoiqu'absolument distincts, portent des noms très similaires, Efak et Effak, ce qui multiplie les risques de confusion.

Enfin le chevauchement des clans au-delà des frontières coloniales étale parfois les liens familiaux entre Gabon, Guinée Equatoriale, Cameroun et Congo, se connectant alors aux ethnies voisines, ce qui évidemment rajoute une certaine complexité sur le plan ethnographique.

En guise de conclusion à ce sujet, Mathias OWONA NGUINI dira que :

Le mythe de « la marche des enfants d' Afiri Kara » situe les origines fangs en Haute-Égypte. Cette légende a été inventée pour lier des groupes plus hétérogènes qu'ils ne le disent. Dans la matrice dite fang-betie, des groupes ont des origines anthropologiques diverses, mais se sont retrouvés à partir d'un même répertoire culturel. On retrouve des éléments strictement fangs, des éléments assimilés aux Fangs et des non-Fangs qui ont été acculturés.

Les Betis du Cameroun, au sens strict, ne sont pas des Fangs. Moins nombreux, ils ont été « pahouinisés » et se sont fondus dans la communauté, au point d'en perdre leur langue.¹⁵⁵

Que dire donc des véritables origines de ce peuple aujourd'hui installé en Afrique centrale si, en fin de compte, Xavier CADET soulève que :

L'aveuglement des Blancs, la faculté d'adaptation des Fang et surtout leur nombre a longtemps laissé croire à un peuple nomade, parti depuis le cœur de l'Afrique, voire des

155 OWONA NGUINI, Mathias E., interview accordée à *Jeune Afrique*, propos recueillis par Georges Dougueli., disponible en ligne sur <http://www.jeuneafrique.com/Article/JA2680p026-033.xml>, consulté le 30 juillet 2012.

bords du Nil, à la conquête du Gabon. La réalité de leur installation observée patiemment évapore ces fantasmes ¹⁵⁶

Au demeurant, et selon ce chercheur contemporain, il est donc ardu d'identifier culturellement les Fang au moment de leurs contacts avec les Blancs. Entre temps, les traditions se sont perdues considérablement.

1.2. Répartition géographique et démographie

Les Fang sont des Bantou que l'on retrouve aujourd'hui en Afrique centrale dans cinq pays. Il s'agit notamment du Gabon où ils représentent environ 40% de la population, en Guinée-Equatoriale où ils avoisinent les 80% des habitants, au Cameroun où ils sont estimés à 20%, et quelques milliers de personnes au Congo, en République centrafricaine et à São Tomé. Ils n'ont jamais remis en question l'entrelacs de parentés interclaniques qui se ramifient depuis les Fang de Libreville jusqu'aux Ewondo de Yaoundé, en passant par les Ntumu de Bata.¹⁵⁷ La carte qui est représentée ci-après illustre le territoire des Pahouins.

156 CADET, Xavier, « Histoire des Fang, Peuple Gabonais », résumé de sa thèse présentée pour l'obtention du diplôme de Doctorat d'Histoire, Juin 2005, Sous la direction de Monsieur le Professeur Jean MARTIN, Université de Lille 3 – Charles de Gaulle.

157 Source : article de Georges DOUGUELI, « Bienvenue chez les Fang ! », disponible sur internet, <http://www.jeuneafrique.com/Article/JA2680p026-033.xml1/>, consulté le 10 octobre 2012 à 15h24 mn.

II. ORGANISATION SOCIALE

Les communautés de la forêt en général et celle des Fang en particulier, sont des sociétés lignagères (*mvôk*). Le lignage reste l'unité fondamentale de toute l'organisation sociale. Le village fang (*dzaa*) est organisé autour du lignage et du clan, qui sont des valeurs morales et aussi autour des valeurs socio-politiques dont les sages font office d'autorité. Le lignage joue un rôle essentiel dans les règles du mariage et de solidarité sociale. C'est à travers ce dernier que s'organise la vie politique, économique et religieuse. Ainsi, Laburthe TOLRA définit le lignage comme « l'ensemble des descendants de l'homme ou de la femme fondatrice »¹⁵⁸. Le clan (*ayon*) et le lignage sont des critères de reconnaissance et d'identification des individus à l'intérieur d'une tribu. Le clan est le cadre de référence social par excellence. Il désigne un groupe d'hommes revendiquant une parenté ou un ancêtre commun. Le lignage comme le clan repose sur « la parenté par consanguinité », autant que le présente FOUDA ONGODO¹⁵⁹ et chacun au sein de ce groupe a la maîtrise de sa généalogie. C'est à l'intérieur du lignage que se trouve le système d'éducation. On enseigne aux jeunes gens leur généalogie, les manières de faire et d'être. On leur apprend également les règles du mariage, le respect de la nature et du surnaturel. Au sein de cette société, les relations entre les individus sont d'ordre fraternel. Les Fang sont patrilinéaires et la filiation¹⁶⁰ se perpétue de père en fils.

Chez les Fang, une lignée de personnes entendue comme génération est déclinée sur six niveaux de parenté¹⁶¹ ainsi qu'il suit :

- *Esa* : (le père) ou *nyè* (la mère) engendre le *moan* (fils ou fille) ;
- *Moan* (*ndoman* / Le fils) : le fils engendre le *Ndègn* (petit-fils) du père ;
- *Ndègn* (le petit-fils) : engendre le *Ndzii* (arrière-petit-fils) du père ;
- *Ndzii* : (l'arrière-petit-fils) engendre l'*Owaban* (arrière-arrière-petit fils) du père ;
- *Owabang* : l'arrière-arrière-petit fils engendre le *Ngirbong* du père ;
- *Ngirbong* : à partir de ce niveau, la génération s'estompe.

158 TOLRA, Laburthe, cité par MEKEMEZA ENGO, Aimée Prisca, op. cit.

159 FOUDA ONGODO, Université de Yaoundé II, Chercheur au GEREALAF-202, Yaoundé – Cameroun, « Valeurs culturelles des Pahouins d'Afrique Centrale et management des organisations », communication donnée au colloque des 28 et 29 octobre 2004 à Beyrouth au Liban sur le thème : « le management face à l'environnement socioculturel ».

160 Le mot "filiation" désigne le rapport de famille qui lie un individu à une ou plusieurs personnes dont il est issu. Source : <https://www.dictionnaire-juridique.com/definition/filiation.php>, consulté le 13 septembre 2018.

161 Source : FOUDA ETOUNDI, Engelbert, *La tradition beti et la pratique de ses rites*, Editions Sopecam, 2012, p. 23.

Dans cet environnement comme dans plusieurs autres sociétés, l'espérance de vie est limitée. Au Cameroun par exemple, elle se situe à 58,5 ans.¹⁶² Les plus robustes s'éteignent souvent entre 80 et 90 ans, il est rare qu'une personne vive aussi longtemps et voit sa descendance jusqu'au stade de l'arrière-arrière-petit-fils.

III. ORGANISATION POLITIQUE

Dans cette société, le pouvoir est exercé par les sages à travers un seul porte-parole. En réalité, le village fang est une communauté sans pouvoir centralisé, sans spécialisation du pouvoir politique. Toutefois, l'autorité revient à l'aîné, le *Nyambôrô*, qui conduit les destinées du village, même en présence des auxiliaires d'administration que sont les chefferies de villages instaurées. Pour représenter le village, celui que la communauté reconnaît comme chef doit être éloquent, courageux, généreux ; il doit avoir le don de l'art oratoire. Ces caractéristiques sont très importantes pour prétendre au leadership. La société fang valorise l'homme qui est capable de réunir en lui toutes ces diverses qualités et d'influencer suffisamment ses pairs pour les orienter vers des objectifs communs. On devient chef lorsque l'équité et l'efficacité de son pouvoir d'exécution sont reconnues dans la zone d'influence.

Le chef règle toutes sortes de conflits, grâce aux pouvoirs que lui lèguent les ancêtres. L'aîné est également le coordonnateur de toutes les autres entités qui influencent la vie du village, le siège de cette institution est son Abââ et non son domicile. Au sein de cette société traditionnelle, le corps de garde occupe une place de choix, c'est « le centre de décision et le fondement du conseil des anciens », d'après Georges BALANDIER¹⁶³. C'est lors des assises publiques et politiques engageant le village, qui se tiennent généralement dans le corps de garde, que l'autorité du « ntebe osu »¹⁶⁴ s'exprime et se manifeste concrètement. Il existe un protocole dans la prise de parole et l'ordre des interventions, tel que l'aîné introduit la séance, passe la parole aux différents intervenants, rassemble les points de vue et, enfin, prononce la position officielle du village.

IV. PRINCIPALES CARACTERISTIQUES CULTURELLES

Certains chercheurs du domaine de la sociologie et de l'anthropologie s'accordent à reconnaître que sur le plan culturel, le peuple fang n'a pas été épargné des mutations qui ont

162 Source : https://www.indexmundi.com/fr/cameroun/esperance_de_vie_a_la_naissance.html, consulté le 22 novembre 2018.

163 BALANDIER, Georges. 1982 - Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Paris, PUF, p 137.

164 Littéralement, cette expression signifie celui qui est placé au-devant. Elle est synonyme d'aîné, de porte-parole, de responsable ou de chef.

pu surgir, non seulement du fait des époques qui diffèrent, mais également de la rencontre avec la civilisation européenne. Plusieurs aspects de son patrimoine n'ont pas connu de pérennisation. Les plus vraisemblables sont les légendes, les contes, les fables et récits mythiques, les rites ésotériques. Cependant un élément de cette culture semble encore être aujourd'hui fédérateur de ce peuple, il s'agit du Mvet qui est présenté ainsi qu'il suit :

Comme l'okoumé, arbre qui sert à la confection du contreplaqué, et que l'on ne trouve qu'au Gabon, en Guinée-Equatoriale et au Cameroun, le Mvet, instrument de musique original, ne se retrouve guère que dans ces trois pays africains, chez les Fang, à la culture desquels il appartient depuis des temps immémoriaux.¹⁶⁵

Témoin visible des grandes migrations des Fang, le Mvet fait partie de leur patrimoine ancestral. C'est un instrument à cordes avec lequel le joueur, nommé *mbômo-mvet*, relate une épopée vivante, associant à son récit musique et spectacle. Le fil d'Ariane qui lie encore solidement le peuple Fang de son passé c'est la tradition du Mvet. Elle est un ferment culturel qui unit tout de même les Fang du Gabon, de la Guinée Equatoriale et du Cameroun principalement car :

L'épopée du mvet est récitée, chantée et dansée. Cette forme de littérature traditionnelle remonte à la plus haute antiquité. Le Mvet relate les exploits et les hauts faits d'une race divine, celle des Ekan. Sur ce fonds traditionnel, les *mbômo-mvet*, à la manière des griots ou des troubadours, apportent leur part d'interprétation artistique. Le texte incorpore des éléments propres à toucher l'auditoire : satire, improvisations, lyrisme. La connaissance du mvet nécessite une longue initiation, dont se chargent des écoles traditionnelles.¹⁶⁶

Cependant, les générations actuelles restent sceptiques quant à la survie du Mvet, surtout que nombre de grands maîtres, conteurs de Mvet sont décédés, pour la plupart, s'éteignant avec leur talent et leurs connaissances, sans laisser des disciples à la postérité. Il en est ainsi d'AKUE OBIANG¹⁶⁷ du Gabon, MVOMO EKO¹⁶⁸ de Guinée Equatoriale, AKUE OBIANG du Cameroun et EYI MOAN NDONG.

165 Le Monde Diplomatique, août 1983, p. 30. Consulté le 22 novembre 2018 sur <https://www.monde-diplomatique.fr/1983/08/A/37474>.

166 Le Monde Diplomatique, Op. Cit., Idem.

167 David Akue Obiang dit "Virivit" est né à Mekom dans les années 1910. Emérite diseur de Mvet, il a produit un Mvet à la fois moderne et original. "La modernité de son art tient pour une grande part du réalisme social de ses descriptions et de la grande simplicité de ses motifs, de ses thèmes et ses questions de prédilection, lesquelles sont ponctuées par sa voix cassée, et par la pincée syncopée de sa harpe si symptomatique de son humour décapant."

168 Emmanuel MVOMO EKO BIKORO, maître conteur de Mvet dans les années 1950-1960.

Nous signalons, et c'est le lieu de le dire, qu'il existe deux types de diseurs Mvet Ekang, les initiés et les non-initiés. Pour être grand-maître ou diseur redoutable, il faudrait être initié. L'initiation c'est acquérir, à travers un rite mystique, toute la connaissance cosmogénique précise du Mvet Ekang depuis l'au-delà, regroupant entre autres la socio genèse du Mvet et ses récits fondamentaux. Voici ci-dessous quelques noms célèbres des différentes écoles du Mvet¹⁶⁹ :

1. ZUE NGUEMA
2. NDONG ENGOUGA
3. EDU ADA
4. AKUË OBIANG
5. MVOMO EKO'O
6. MEZUI ME NDONG
7. ASOMO NGONO ELLA
8. OWONO MBA
9. MBA NTOUTOUME
10. AYINGONE ONDO
11. ZWE JONAS
12. EYI MONE NDONG
13. TSIRA NDONG
14. NDONG FRANCOIS
15. ETOUGOU NDONG

Au sujet de l'avenir du Mvet, Grégoire BIYOGO lance un cri de résurrection poignant et strident qui retentit dans les termes suivants :

Le Mvett recouvre des enjeux demeurés insoupçonnés par le monde moderne, qui les a perdus sur le chemin de l'oubli et du délaissement par sa modernité sans partage des leçons du passé. Sa modernité sans Autre. Mais ce qu'il avait ainsi perdu sur le chemin douloureux de son errance, nous voudrions pouvoir susciter chez les jeunes générations, pour l'essentiel vagabondes, sans culture, ni musique, ni philosophie anciennes. Or cette étrange manière de dire le moderne, de regarder et de dire le monde en se privant des vieux Livres burinés de sagesse, voilà le lieu de détournement de notre avenir.¹⁷⁰

169 Source : BIYOGO, Grégoire, *Encyclopédie du Mvett*, Tome 1, Editions Menaibuc, 2002, p. 217

170 BIYOGO, Grégoire, Op. Cit. 4ième page de couverture.

Comme on le voit, le Mvet n'est pas seulement l'instrument de musique. C'est aussi le conte, le récit, le théâtre, la philosophie et tout l'art de vivre d'un peuple : le peuple Fang « le Mvet est un trésor précieux dans lequel les ancêtres fang puisaient énergie et courage nécessaires. D'ailleurs le mot *mvét* vient de « a *vet* » qui veut dire s'élever ». ¹⁷¹

A cela il faut ajouter les danses, rythmes et instruments de musique, l'artisanat et la religion. L'on peut constater néanmoins que le folklore fang a également subi de mutations sociales importantes émanant, entre autres, de l'instauration du christianisme par le colon européen.

En effet, beaucoup de danses ont été abandonnées parce que jugées soit obscènes pour le « chrétien », soit maléfiques parce qu'elles étaient exécutées au clair de lune, la nuit. Il faut également noter, comme raison de la disparition des danses et rythmes traditionnels fang, que nombres d'entre eux nécessitaient une initiation ¹⁷² ; entendue selon Grégoire BIYOGO comme un enseignement exotérique portant sur deux points : l'aspect cognitif et le niveau ésotérique avant d'obtenir l'habilitation à se produire publiquement. Or, avec la disparition des aînés, ce patrimoine culturel a connu également un important déclin. L'essentiel des danses a disparu aujourd'hui.

Dans certaines régions du Gabon et en Guinée Equatoriale, l'on retrouve encore quelques conteurs de l'épopée du Mvet, et des instruments de musique comme le mbègn, ou ngom (tambour), nkul (tamtam), mendzañ (balafon ou xylophone) utilisés également pendant les célébrations culturelles. En ce qui concerne les danses, la plus populaire en ce moment est l'élôn. Mais avant elle, nous connaissions les mekom, mbatwa, ômias, obus ; ozila, mengan, nlup... que l'on retrouve rarement maintenant.

A l'origine, sur le plan religieux, les Fang croyaient en une divinité suprême dénommée Eyôô. En effet, Tsira NDONG NDOUTOUME explique que ce nom provient du verbe vomir qui se dit en Fang *a yô*. Selon lui, le vocable Eyôô a été prononcé pour la première fois par son maître ZUE NGEMA :

171 Source : https://www.academia.edu/33677370/Le_Mvet_et_le_peuple_Fang_du_Congo, consulté le 24 avril 2020 à 00h32 mn.

172 Selon Grégoire BIYOGO, il s'agit d'une cérémonie capitale qui consiste à pénétrer les mystères du Mvet à travers les enseignements des Grands Maitres pour établir le lien entre l'art et la vision, entre l'art et la musique, entre l'art et la mathématique, l'art et la philosophie ; l'art et la cosmologie. Entre le visible et l'invisible. Au terme de cette initiation à la science du Mvett qui peut durer plusieurs mois, le diseur sera autorisé à se produire en public.

Tous les êtres qui vivent et se meuvent sur la terre ont une origine. Mais quant à l'origine, personne n'en sait rien. Personne ne sait rien de ce qui est à l'origine des choses. De cela, nous ne connaissons que le nom d'Eyôô. ». Il poursuit en pensant que c'est de lui-même que lui est venue l'idée de la vie.¹⁷³

En intégrant qu'au commencement, c'est par la parole que cet être a bien voulu sortir de sa bouche ou « vomir », la genèse de l'univers a été créée. D'après Joseph OWONA NTSAMA, c'est donc cet Eyôô que les anthropologues (Alexandre et J. BINET) nommèrent aussi Mebe'e. Des cultes avec sacrifices de bêtes lui étaient voués.

D'autres cultes traditionnels comme le Byèri existent aussi ; il s'agit au départ de la religion des Pygmées du Gabon qui s'est répandue au cours du XIX^e siècle à l'ensemble des peuples bantous. Ces Bantous lui donnent une forme ritualisée qui, selon Marion LAVAL JEANTET, présente d'étonnants croisements avec la religion catholique au début du vingtième siècle.

Selon EYA MOAN, à l'origine, le peuple Fang s'appelle Mvog EKANG NNA et parle la langue Fang. Avec les mutations sociales, le croisement des peuples et les migrations, les peuples seront identifiables par leur langue. Et, la langue devint ensuite le nom de chaque peuple. Ainsi MVOG EKANG NNA devint peuple Fang. Partis de la vallée du Nil pour l'Afrique Centrale, les Fang s'installèrent autour du Golfe de Guinée. Les Fang sont des guerriers et seront appelés tour à tour :

- Forces armées nationales du Golfe (FANG) ;
- Forces armées nationales du Gabon (FANG) ;
- Forces armées nationales de Guinée-Équatoriale (FANG) ;
- Forces armées nationales du Cameroun (FANC) ;
- Forces armées nationales du Congo (FANC).

Appelé Fang ou Fanc, le peuple Fang est solidement installé en Afrique Centrale après leur descente d'Égypte. Il domine le noyau du continent africain et forme une barrière infranchissable pour les colons qui tentèrent plusieurs fois d'entrer dans ce territoire miné par la force Fang. Les Fang détiennent des pouvoirs qui leur permettent de dominer la nature et les humains. Ils sont maîtres de leur destin.

Il conclut sur ces termes :

173 Célèbre conteur de Mvet Gabonais des années 1940-1950.

Au fil des années, et pendant leurs migrations, les Fang ont abandonné, foulé au pied l'essentiel de leurs pouvoirs au profit d'autres peuples qui en usurpateurs conquérants, ont pris le peuple en otage. L'Église et le colonisateur se sont approprié toutes les composantes sociologiques du peuple Fang. La force d'hier est devenue la risée d'aujourd'hui. C'est un peuple affaibli qui croupit dans la misère, le besoin et le vice.¹⁷⁴

V. LES VALEURS SOCIALES DES FANG

Le code social des Fang a forgé les membres de cette communauté dans le respect de certaines valeurs essentielles qui sont transmises très tôt pendant la période d'apprentissage. Il s'agit de certaines qualités fondamentales qui caractérisent les Fang et qui moulent leur comportement social entre eux et avec les autres groupes sociaux voisins. L'on peut parler d'une identité distinctive qui se résume en les points suivants :

- **Esémé** (le respect) : le respect de la mémoire des ancêtres, des parents, des aînés de la société, de la parenté à divers degrés, du clan, des biens d'autrui, de la parole donnée et des engagements pris, des secrets, des lois naturelles et surnaturelles. Le respect de sa femme même si celle-ci ne prend pas toujours la parole en public.
- **Anyép** (la générosité, la bienfaisance) : c'est la propension caractérielle à faire du bien autour de soi, d'être ouvert, accueillant, rassembleur, d'assister les autres, de leur rendre visite, de donner à manger si nécessaire, de participer aux activités de la communauté et à tout ce qui concerne la famille. Savoir recevoir, assister, partager. En somme, c'est la capacité à se soucier du bonheur des autres.
- **Edzidzin** (la dignité) : c'est ce qui caractérise une personne qui a de la réserve et de la retenue. C'est aussi la manifestation comportementale d'une personne qui a reçu une bonne éducation. En d'autres termes et par extension, l'on parlerait de la pondération, du sens de la responsabilité tournant autour des valeurs humaines. Il s'agit d'une qualité dynamique dont le souci est de forger et développer une image positive du moi, de l'être et du paraître. Dans ce sens ; l'individu homme ou femme se doit de remplir pleinement ses missions familiales et sociales de femme ou d'homme. *Edzidzin* est un concept qui va des actes et des habitudes à la parole, au langage. On l'attend beaucoup d'une femme Fang car, comme dans plusieurs autres sociétés, c'est elle la garante de l'éducation des enfants qui sont la société à venir.

174 EYA MOAN, *Tragédie du Peuple Fang*, Essai d'anthropologie sociale africaine, L'Harmattan, 2017, p. 10.

- **Ngengàà** (la bravoure) : la vaillance et la vivace, pas paresseux ni la nonchalance. La paresse est l'un des pires défauts surtout chez une femme Fang car elle sera synonyme négligence et d'incapacité à prendre soin de son environnement et sa famille.

- **Oba ngam** (la solidarité) : Etymologiquement, le mot *obangam* est composé de *oban* qui signifie groupe, troupe, dans le sens de coalition de personnes unies pour la même cause, comme pour combattre ensemble, en signe d'union qui fait la force. Ensuite, l'on retrouve également dans le mot *ngàm* qui signifie le camp, le parti, l'équipe. Cela permet déjà de visualiser qu'il met en scène deux parties dans une situation antagoniste ou de belligérance. Par conséquent, il semble perceptible que le mot *obangam* s'inscrit bien dans l'environnement du conflit voire de guerre par extension. C'est un terme utilisé dans les langues de l'aire culturelle fang (Gabon, Guinée Equatoriale, Cameroun, Sao Tomé y Príncipe, Congo) et chez les Bulu du Cameroun. Chez les Beti, Obangam devient plutôt « nguengama ». Il s'agit de désigner le réflexe naturel de défendre son frère systématiquement et en toutes circonstances. En d'autres termes, en cas de situation conflictuelle, l'on est tenu de se mettre au côté du nôtre, sans réfléchir s'il a tort ou raison. C'est également prendre le parti du frère sans obéir à une logique de justice. Dans une certaine mesure, c'est faire bloc ou se mettre ensemble pour défendre la cause d'un membre du groupe ou protéger des intérêts communs du groupe, du clan, de l'ethnie, etc. être solidaire même dans le tort. Toujours défendre et prendre le parti de son frère/sa sœur à tort pas tort, on fait l'*Oba ngam* et on défend d'abord les siens dans une situation conflictuelle avec autrui. En effet, par souci de justice, il est normal que l'auteur d'un forfait soit puni selon la loi en vigueur dans une société. Naturellement, cela appelle une impartialité certaine dans le règlement de la situation en question. C'est également une réalité partagée par le peuple Fang, comme par d'autres peuples où le droit est une valeur sociale. C'est ce qui explique que les conflits entre personnes soient portés à l'instance qui juge des problèmes sociaux que l'on nomme l'Abââ. Cependant, le droit et la justice étant, il existe également une autre approche reconnue chez les Fang qui établit l'*Obangam* comme esprit de solidarité absolue. Dans cette perspective, il reviendrait à comprendre que le Fang est habité d'une logique qui veut que celui-ci soit

naturellement partial, placé au côté de son frère lorsqu'il s'agit de défendre son intérêt. La justice de la partialité s'érige comme une norme sociale.

En d'autres termes, en cas de situation conflictuelle, l'on est tenu de se mettre au côté du nôtre, sans réfléchir s'il a tort ou raison. C'est également prendre le parti du frère sans obéir à une logique de justice. Dans une certaine mesure, c'est faire bloc ou se mettre ensemble pour défendre la cause d'un membre du groupe ou protéger des intérêts communs du groupe, du clan, de l'ethnie, etc. Selon le Cyriaque Simon Pierre AKOMO ZOGHE,¹⁷⁵ faire l' *Obangam* signifie coaliser. C'est dans ce sens qu'un proverbe fang exalte l' *Obangam* ainsi : " *Eyeng biang ka'a obangame we na éne atek*", traduction littérale : si le totem ne prend pas de parti, c'est qu'il est faible. Pour mieux comprendre l'esprit de cette philosophie, l'explication est que chacun doit défendre les siens en toutes circonstances. Dans ce contexte, être mien signifie qu'une relation nous unit ; un lien de sang ou fraternel. Par extension, celui avec qui l'on développe un relationnel peut être considéré comme nôtre. C'est dans ce cercle que s'applique l' *Obangam*, même si par la suite l'on devra établir les responsabilités et passer à une étape qui débouchera sur la négociation.

Dans les relations internationales, des alliances ou accords de divers ordres (politiques, économiques et militaires) existent entre les Etats. C'est peut-être mus par le même réflexe d' *Obangam* que les pays riverains du Golfe de Guinée, sous l'égide des Etats Unis d'Amérique, ont puisé dans l'univers social et culturel fang pour baptiser un exercice militaire *Obangame*. C'est une inspiration portée sur un terme local qui a dû être conduite, à l'issue d'un brainstorming entre officiers, où chacun proposait dans sa langue un concept opérationnel qui traduirait fidèlement la mise en commun des efforts et moyens individuels pour combattre un ennemi commun. C'est dans cette approche que l'ancien ministre camerounais de la défense, Edgar Alain MEBENGO'O qui présidant l'exercice militaire *Obangame*, a déclaré que « ce terme signifie, en langues beti et fang, « solidarité », « entraide », « synergie ».¹⁷⁶ Il évoquait alors la nécessité pour les pays riverains du Golfe de Guinée de se mutualiser pour élaborer une stratégie commune contre la piraterie maritime, le kidnapping, les trafics d'armes, de drogue et autres stupéfiants, le détournement de pétrole brut et tous les autres fléaux qui infestent le Golfe de Guinée, insécurisant la façade maritime de nombreux Etats.

175 AKOMO ZOGHE, Cyriaque Simon Pierre, *l'art de conjuguer en Fang*, 2013.

176 Source : Cameroon Tribune, quotidien national bilingue d'information du Cameroun, édition du 24 février 2013.

CONCLUSION

En somme, même s'il est reconnu que ce peuple reste très attaché à sa tradition, il est néanmoins indéniable que son patrimoine culturel a connu beaucoup de tribulations conséquentes à son brassage avec les autres peuples et la civilisation occidentale. Plusieurs rites, pratiques ancestrales et coutumes ont disparu aujourd'hui. L'un des rituels que le peuple Fang a conservés, qui apparaît comme un invariant social, parce que partagé par plusieurs peuples et civilisation, c'est celui de la dot. Mais avant cette ultime cérémonie traditionnelle qui consacre coutumièrement l'union entre un homme et une femme, le mariage fang se déroule par étapes successives. C'est cela que le prochain chapitre va aborder.

CHAPITRE DEUXIEME :

LE MARIAGE DANS LA COUTUME DES EKANG

INTRODUCTION

Dans nombre de langues Ekang, le verbe épouser se dit *a luk* et le mariage c'est *aluk*. De l'avis de certains anciens, il est difficile de s'accorder sur l'étymologie de ces mots. Toutefois, rapprochement fait après des échanges, il s'avère que *aluk*, le mariage tire son origine du verbe *a lu'u*, qui signifie magnifier, porter au triomphe, honorer. Dès lors l'on s'accorder à penser que c'est l'une des raisons qui fonde la solennité de la cérémonie de la dot qui constitue le clou du mariage traditionnel Ekang. En effet, cette occasion festive et hautement symbolique est l'une des assises de joie les plus importantes. En effet, après s'être fréquenté et échangé des civilités, les deux familles qui s'unissent décident de se donner mutuellement et publiquement des honneurs. Marier leur fille est la plus grande marque d'estime que des parents peuvent témoigner à celui qui devient son conjoint. Cela s'accompagne du départ de ce membre de la famille qui quitte les siens pour s'établir définitivement chez son mari. Le mariage dans le respect de la tradition se pratique dans plusieurs communautés. Toutefois, le rituel de la dot diffère selon les peuples. Pour ce qui est du peuple Ekang, les Beti, Bulu et Fang proposent des étapes similaires, avec quelques différences tout de même. Avant d'aborder spécifiquement le cas des Fang, il ne serait pas vain de jeter un regard explorateur sur les autres sus-évoqués afin de proposer une approche construite offrant des similitudes et les quelques différences observées.

I. PROCESSUS DU MARIAGE COUTUMIER CHEZ LES BETI

Tout part de la philosophie des Ekang en général et des Beti aussi, qui fondent la richesse de l'homme sur le nombre de personnes qui sont autour de lui comme parentés, descendants ou relations issues des alliances. Le mariage est l'une des voies par laquelle la famille s'agrandit. A ce sujet, un adage dit : « Mod e nnye a ne akuma », ce qui signifie que c'est l'Homme la véritable richesse. Dès lors, pour aspirer au nombre, il faut passer par le mariage car, dans la conception des Beti, le mariage a beau comporter des inconvénients quelque part, mais le célibat est une abomination dans la société. Le mariage contribue à la consolidation du clan.

Tout commence par l'étape du « Toquer à la porte » pour que les autres étapes s'ensuivent.

1.1. Le « Toquer à la porte » ou la première rencontre officielle

Avant toute chose, le futur gendre doit rencontrer la famille de la fille, officiellement. Une manière de se présenter solennellement à sa future belle-famille. Pour cela, il doit venir

rencontrer le père de sa future épouse avec, entre autres, une bouteille de liqueur de marque « Rhum de Plantations », vulgairement appelée « Quatre Côtés », pour lui signifier son désir de rencontrer la famille entière pour se présenter comme prétendant beau-fils. Le père, à sa convenance, se charge de rassembler sa famille à une date qu'il communiquera. C'est cette cérémonie de présentation qu'on désigne sous le vocable de « Toquer à la porte ».

A cette occasion-là, le futur gendre vient avec quelques membres de sa famille, ou bien des amis et juste quelques cadeaux pour la belle-famille, selon les civilités d'usage visant à faire bonne impression. Il peut apporter symboliquement un sac de riz, des filets de poisson (Bars Corvina de préférence), quelques casiers de bières et de jus, des boîtes d'allumettes, etc.

Après avoir annoncé le prétendant qui se présente à la famille, le père de la jeune femme lui passe la parole pour qu'il puisse donner la raison de sa visite à la famille entière. Cela participe juste de la transmission d'une information sans obligation de lui répondre. Et juste avant de se séparer, le chef de famille remet au gendre la liste des choses qu'il faut pour la demande de main et, dans certains cas, celle de la dot qui suivra pour lui laisser le temps de se préparer en connaissance des charges y relatives.

1.2. La demande de la main

Généralement la liste est divisée en deux parties : le nécessaire pour la cérémonie de demande de la main, et le nécessaire pour la cérémonie de la dot. On peut « toquer à la porte », mais ne pas épouser la fille. On peut même demander la main, mais ne pas l'épouser. La recommandation que les chefs de familles font aux gendres en pareille circonstance est la quelque peu déjà ritualisée, formulée en les termes suivants :

Allez, prenez votre temps. Ne revenez pas ici nous dire que vous avez seulement tel nombre de porcs au lieu de tel autre nombre que nous avons demandé, ou bien que vous avez deux sacs de riz, au lieu de quatre comme inscrit dans la liste. Vous avez la liste, préparez-vous bien. Nous allons aussi nous préparer à vous recevoir. Et ne revenez que quand vous serez prêts. Notre fille n'est pas une marchandise pour laquelle on discute le prix.¹⁷⁷

1.3. « L'avion » ou l'épreuve de la reconnaissance de la fiancée

Le jour de la demande de la main, après la présentation publique des présents demandés dans l'espace qui sépare les deux familles assises face-à-face, un membre procède à

¹⁷⁷ Formule classique adressée au futur gendre qui vient s'enquérir des modalités pratiques des étapes du mariage.

la vérification, avec un exemplaire de la liste qui a été remise au gendre pour contrôler que rien ne manque. Si le compte est correct, il s'ouvre une phase d'échange entre les deux familles qui débute par la question essentielle suivante : « quel est l'objet de votre visite ? ».

Cette partie, très scénique, est conduite par les représentants des deux familles. L'objet de la visite est annoncé verbalement sous forme métaphorique, comme il est transcrit ici à titre d'exemple :

« J'ai vu un beau régime de banane dans ton champ, que je voudrais cueillir et ces présents que je t'apporte son un signe de l'amitié et de l'amour que je voudrais bien établir entre nous. ».

Le chef de la famille de la femme rétorque à son tour par un propos comme celui qui suit :

« Je te comprends bien, cher ami ! Mais il se trouve que dans mon champ, il y a plusieurs régimes de banane. Comme il s'agit de ma fille, celle que tu veux s'appelle comment ? ».

Il peut arriver qu'il donne bien le nom de cette fille, mais comme certains patronymes sont donnés à plusieurs membres de la famille, il fait venir toutes les filles du village portant ce nom, sauf celle même qui en est concernée. Commence alors un échange théâtralisé. Toutes les filles de la famille arrivent sur la scène, emmitouflées sous une large étoffe pour que le fiancé vienne s'essayer dans l'épreuve de la reconnaissance de sa future épouse à tâtons. Il peut se tromper à plusieurs reprises et, à chaque fois qu'il tire au sort une femme autre que la sienne, il paye une amende conséquente pour « adultère ». C'est ce jeu qui s'appelle « l'avion ».

Le nom donné à cette étape qui semble se généraliser actuellement chez les Ekang évoque une triple dimension symbolique dans la compréhension. D'abord, il est de coutume que lorsqu'un prétendant vient à demander la main d'une jeune fille, l'on prétend de prime abord qu'elle n'est pas présente surplace en ce moment-là. Elle se trouve généralement à l'étranger où elle résiderait pour poursuivre ses études, ou bien en mission. Par conséquent, en jouant sur la notion de temps, et pour satisfaire l'impatience du prétendant, les sœurs de sa fiancée se proposent d'aller la chercher en « avion », traduisant ainsi la rapidité avec laquelle celle-ci reviendrait sur le lieu de la cérémonie.

Ensuite, « l'avion » pour le commun des personnes est un moyen de transport prestigieux et onéreux. Par conséquent, pour un jour aussi grand que celui de son mariage traditionnel, la jeune fiancée ne se priverait pas de luxe pour venir à son prétendant. De plus,

ce n'est que preuve de capacité et d'amour pour le fiancé de faire « voyager » sa fiancée par le moyen le plus sûr dans le domaine des transports.

Enfin, sur un plan économique, il y a des retombées financières escomptées par les sœurs de la fiancée dans cette épreuve dite de « l'avion ». Elle induit l'achat du « billet d'avion » par le fiancé. Cet argent est versé, sans la garantie que sa fiancée reviendrait immédiatement. Dans le cours du jeu, l'une des sœurs revient sur la scène pour évoquer certaines « difficultés » habituelles que nous pouvons évoquer dans nombre de cas de figures comme suit :

- La fiancée n'est pas titulaire d'un passeport pour prendre un « vol » international, il faut de l'argent nécessaire à l'établissement de cette pièce pour lui permettre de se « déplacer » ;
- « L'avion » est allé atterrir dans un pays autre que celui où la fiancée se rendait, par conséquent, il lui faut encore de l'argent pour changer de billet d'avion et prendre une correspondance sur son pays ;
- Des « terroristes » ont détourné « l'avion » et pris en otage tous les passagers, dont la fiancée. Ils demandent une rançon que le fiancé doit payer pour libérer celle-ci.
- « L'avion » a bien atterri dans l'un des aéroports internationaux du Cameroun, il va falloir louer un véhicule qui transportera pour la fiancée jusqu'à son village où elle est attendue par son fiancé...

Lorsque ce rituel arrive à son terme par la reconnaissance ou le dévoilement de la fiancée qui, parfois fait des signes à son futur mari en difficulté, celle-ci est donc présentée à toute l'assistance par le *Mbi Ntum* de sa famille qui lui dit généralement des paroles comme celles dites par le *Mbi Ntum* Patrice NGUEMA ESSONO :

Voici un homme qui est venu ici demander à t'épouser. Si tu es d'accord pour le mariage, prends une bouteille parmi celles qu'il a apportées et donne-les-moi. Si tu ne veux pas de lui, remets-lui simplement la bouteille, qu'il s'en aille avec ses choses.¹⁷⁸

A partir du moment où la fille remet la bouteille à son père, elle ne peut pas la reprendre. Il s'agit là de l'expression publique et ritualisée de son consentement et surtout de son engagement à se marier. Elle devient officiellement fiancée. Il ne restera plus que la dot à verser pour formaliser ladite union.

178 NGUEMA ESSONO Patrice, patriarche Esakôran, natif du village Endendem, dans le rôle de *Mbi Ntum* le 26 mars 2016 au mariage de ENGO ASSOUMOU Christian et EYANG MENGUE à Ôkông par Ma'an, Vallée du Ntem, Sud Cameroun.

1.4. Le mets de pistache

Les mariés, en quittant le village de la femme, reçoivent plusieurs cadeaux, dont des poulets offerts par les sœurs (celles-ci qui rentrent avec un porc), des régimes de plantain, et un énorme mets de pistache appelé « *Nnam kass* ». Ce mets est préparé par la mère de la fiancée et ses sœurs, riche en symbole. Il constitue aussi en soi une épreuve pour la belle-mère car c'est à travers lui que l'on peut prédire l'avenir du mariage. Au moment de le déguster, s'il n'est pas bien cuit, c'est un signe de mauvais présage, il est communément admis que ledit mariage est voué à l'échec. Dans le cas contraire, c'est-à-dire que le mets de pistache est cuit à point, c'est la preuve que le mariage est accepté et validé par les mères de la fiancée. C'est pourquoi, selon la pratique, le mets de pistache est généralement découpé publiquement, afin que tout le monde prenne acte de la situation avant que les familles ne se séparent. C'est après ces différentes étapes que le mariage civil et la bénédiction nuptiale peuvent suivre selon une période qui dépend désormais du marié.



Photos 1 et 2: Scène de présentation du *Nnam kass* au cours d'un mariage à Ekoumdoum, Yaoundé en juillet 2021.

Source : L'auteur.

II. ETAPES DU MARIAGE COUTUMIER CHEZ LES BULU

Il existe beaucoup de similitude entre les Bulu et les Beti en matière d'organisation de la cérémonie de dot. Dans cette aire culturelle, les étapes évoquées plus haut sont aussi

respectées. L'articulation la plus prégnante ici est également la séquence de la prise de parole publique par les Mbi Ntum. En effet, il convient de dire que les Bulu, réputés pour leur maniement de la langue, sont très sensibles à cette phase. C'est ce que soutient justement Marion OBAM qui souligne que « chez les Bulu : tout est dans le verbe. Proverbes et maîtrise de la langue sont des atouts »¹⁷⁹, une affirmation qui cadre bien avec la place de choix que les Ekang en général à l'art oratoire dans leurs différentes cérémonies. Ainsi, tout commence par le « mvosane abaa », puis vient la dot proprement dite.

2.1. Le *Mvosane Abââ* / *Eja'a aluk* ou la demande de main

Littéralement, « e vos Abââ » signifie balayer le corps-de-garde. C'est le premier pas qui permet de s'introduire dans la famille de sa future épouse par des civilités que l'on présente aux hommes du village. L'exemple décrit ci-après illustre cette cérémonie :

Lorsque Pierre entre dans la case, ses yeux cherchent aussitôt ceux d'Eliane, l'amour et la confiance qu'il lit sur ses prunelles noires qui luisent lui redonnent confiance. Il reprend alors sa place près de son oncle. Sur la table, il y a deux bouteilles du Rhum Saint James, deux pagnes Wax, une paire de boucles et une épaisse enveloppe qui contient 200.000 francs. Et, à côté, une grande bassine en faïence, dehors une chèvre, une truie et trois cartons de poissons (bars), trois dame-jeannes de vin rouge. C'est ce qu'on appelle "Vos Aba» où « balayer la case des hommes". C'est lors de cette petite cérémonie que le prétendant ou le dirigeant de la famille expose la raison pour laquelle il est venu dans ce village et dans cette famille. Adolphe Ndoumbè prend la parole et s'adresse à l'assistance en langue Bulu, ce qui est un atout dans la discussion qui va suivre. C'est qu'il a vécu pendant près de 10 ans à Sangmélina et a enseigné pendant 7 ans à Mbalmayo; il s'exprime donc très bien en langue bulu et connaît beaucoup de proverbes.¹⁸⁰

C'est un véritable jeu de la sagesse où tout se gagne par la négociation et par le choix des mots justes. Il ne faut pas user de violence ou chercher à étaler son opulence. C'est ce qu'a compris le *Mbi Ntum* évoqué dans l'exemple de tout à l'heure, lorsqu'il poursuit en disant :

« Nos deux enfants se sont rencontrés et se sont aimés. Nous avons observé Eliane et elle nous a prouvé qu'elle est une fille bien élevée et qui a toutes les qualités

179 OBAM, Marion, dossier publié dans le journal quotidien *Mutations* en juillet 2006, Cameroun, disponible sur <https://www.grioo.com/forum/viewtopic.php?t=6601&view=next&sid=d358edd5fae704f9dc4107c252a48cbb>, consulté le 04 septembre 2020 à 13h00.

180 Source OBAM, Marion, Op.

Cit. <https://www.grioo.com/forum/viewtopic.php?t=6601&view=next&sid=d358edd5fae704f9dc4107c252a48cbb>, consulté le 04 septembre 2020 à 13h00.

d'une bonne mère. C'est la raison pour laquelle nous sommes venus demander sa main. Nous souhaitons vraiment qu'elle porte nos petits-fils ».

Il conclut son propos en les termes suivants :

« Eyon wo yen mone a tabe e nsen ayab, oyeme na'a a yene ya mvon évovoê éné, éto fe na'a bot ya' mvon ané ba ba'ale ye mvoé ». Cela signifie : quand tu vois ton enfant rester longtemps dehors, c'est qu'il a trouvé un autre lieu paisible où il est à l'ombre, une tournure métaphorique pour exprimer sa satisfaction d'avoir trouvé une femme qui convienne à son fils.

Pour avancer dans le déroulement de la cérémonie, le récit entamé plus haut nous renseigne ainsi qu'il suit : le père d'Eliane prend alors la parole. Il pose d'abord le chasse-mouche imposant qu'il a en main, puis, se racle la gorge. Il regarde ensuite du côté de la famille qui souhaite doter sa fille et se retourne vers Eliane :

Tu as écouté comme moi tout ce que ces gens ont dit. Si tu veux aller en mariage, prends les présents qui sont sur la table et remets-les-moi. Si tu veux encore rester avec nous, tu leur remets leurs biens et qu'ils repartent chez eux. J'espère que tu as bien réfléchi parce que je ne veux pas de problèmes après, car si tu n'es pas sûre de ton choix, tu as encore le moyen à ce moment précis de te rétracter.¹⁸¹

A partir de cet instant, l'air se charge d'une tension. Pierre a peur d'être rabroué. Eliane se dit qu'en donnant son accord, fini la petite indépendance et ses accès de colère qui dureraient pendant des semaines et qui obligeaient Pierre à la couvrir de cadeaux, et de lui refaire à nouveau la cour. Consciente de son pouvoir actuel, elle prend tout son temps. Elle est même ramenée à l'ordre par un coup de coude dans les côtes de la petite sœur de sa mère. Elle prend une bouteille du Rhum Saint-James, la paire de boucles et l'enveloppe. Elle se dirige vers Pierre. Toute l'assistance est muette, comme saisie par un même doute : Va-t-elle remettre cela à son prétendant ? Ce serait incompréhensible alors que quelques minutes avant elle chantait tout l'amour qu'elle avait pour lui.

Eliane s'arrête devant Pierre, dont on peut lire une angoisse profonde sur le visage. "Est-ce que tu veux vraiment de moi pour épouse ? Iras-tu sérieusement jusqu'au bout de tes engagements ?". Il lui sourit et lui dit d'une voix claire où percent des accents de sincérité : "Oui et tu le sais depuis toujours, sinon je ne serais pas venu jusqu'ici voir tes parents". Rassurée, d'un pas plus gai, elle va remettre les présents à son père. Aussitôt un "Oyenga",

181 Source : OBAM, Marion, Op. Cit. Idem.

c'est-à-dire des cris de joie sortent de la bouche de sa tante pour communiquer à tout le village la bonne nouvelle : Eliane a accepté le mariage. Une joie folle saisit sa mère et les autres femmes restées à la cuisine. C'est la fin des moqueries. C'est la fin des intrigues. C'est la confirmation qu'elle est une bonne mère. C'est la dernière de ses filles qui n'arrivait pas à trouver un époux. Elle a enfin accompli sa mission : marier toutes ses filles. Elle sera désormais un personnage important dans le village. Toutes les femmes bien moins nanties qu'elle, viendront demander sel, savon, huile et riz. Elle voit déjà la scène d'ici mais avant tout, il faut que la famille où sa fille va en mariage donne le reste de la dot, c'est à dire tout ce qui avait été mentionné sur la liste envoyée il y a quelques mois ».

2.2. *Nsuba* ou la dot

Comme chez les Beti, les Bulu aussi pratiquent le système de liste de la dot que l'on transmet à la famille du futur beau-fils. C'est également le lieu de prédilection des *Mbi Ntum*, à la différence que l'un est demandeur et l'autre pourvoyeur. La cérémonie se déroule à l'Abââ quand il y en a dans la concession des parents de la fille ou à défaut, sous des tentes et dans la cour. La négociation se termine souvent avec des mots d'apaisement et emprunts de beaucoup de respect à l'égard de la famille de la fille. A titre d'exemple, le porte-parole de la famille du garçon dira ceci :

Nous avons respecté la liste que vous nous avez fait parvenir. Mais quelques petites choses n'ont pas pu être réunies. Si nous ne les avons pas apportées, ce n'est par mépris pour vous, au contraire, nous souhaitons toujours revenir ici. Car comme vous le savez la dot d'une fille ne se fait pas en un seul jour. C'est le cordon qui nous unit maintenant et nous voulons toujours vous être redevable.¹⁸²

Il y a d'ailleurs un adage très répandu chez les Eakang qui dit que « la dot ne finit pas ». C'est pour traduire deux considérations liées à la cette réalité. Dans un premier temps, cela s'entendrait bien dans le sens où si riche soit le beau-fils, il ne peut pas satisfaire en une seule fois les attentes de sa belle-famille car leur fille n'a pas de prix et elle n'est pas à vendre surtout. Et dans un second temps, à travers le mariage, un nouveau lien s'établit entre les deux familles qui se devront désormais assistance mutuelle et des civilités qui ne sauraient être évaluées seulement en termes pécuniaires.

182Source :<https://www.grioo.com/forum/viewtopic.php?p=87147&sid=50359c9380d46daf9e74b08501729883>, Op. Cit., consulté le 07 septembre 2020 à 15h15 mn.

Dans le même ordre d'idées, les Ekang disent aussi que « la hotte de la belle-mère est trouée au fond, par conséquent n'emplit jamais ». C'est avec soulagement que le beau-fils reçoit souvent ce genre de paroles prononcées par le *Mbi Ntum* de sa belle-famille :

« Vous pouvez déjà prendre votre femme [...] Tu restes notre fille, mais tu appartiens désormais à cette famille dont tu fais partie intégrante. Ne viens plus ici seule, ou sans l'aval de ton époux parce que c'est désormais lui qui répond de toi ».

Sur le plan traditionnel, il ne restera plus que l'*éli'iti* de la jeune épouse dans sa nouvelle famille, il s'agit de cette cérémonie au cours de laquelle la femme est accompagnée et officiellement installée chez son mari.

2.3. *Eli'iti* ou l'accompagnement de la femme chez son époux

C'est l'ultime séquence du mariage. Un rituel qui consiste en l'accompagnement de la nouvelle épouse au village de son mari. Il est conduit par sa famille avec sa mère ou tante (au cas où sa génitrice n'est plus). En effet, après les étapes précédentes du processus, l'*Eli'iti* marque l'intégration de la femme au lignage qui l'a accueillie. La mère de son mari lui récite la généalogie (Endan) de ce dernier ; une ségrégation d'une semaine lui est imposée, après laquelle elle subit un rituel de sortie. Elle est baignée et ointe d'huile par la parente la plus âgée et reçoit un nouveau nom exprimant un souhait que formulent les autres femmes à l'occasion des chants et des danses. A ce sujet, Samuel EFOUA MBOZO'O résume d'abord le mariage traditionnel chez les Bulu en trois principales étapes et souligne l'important caractère de cette dernière séquence par ces propos :

Elle impose le cérémonial, la femme devenant véritablement épouse et non simple concubine, dès l'instant où elle peut faire la cuisine pour son mari ; après que sa « mère fut venue avec elle préparer le premier repas ». C'est la dernière phase où les liens résultant de la réciprocité sont renforcés par une communauté intime entre les membres des lignages alliés.¹⁸³

Après ce regard synoptique porté sur l'organisation du mariage traditionnel dans les deux premières communautés *Ekang*, les Beti et les Bulu, il apparaît maintenant loisible de nous focaliser sur le modèle fang de ce rituel.

183 EFOUA MBOZO'O, Professeur, Département d'Histoire, FALSH, Université De Yaounde I, « L'organisation de la vie sociale chez les Pahouins du Sud Cameroun avant l'arrivée des Européens », disponible sur <http://knautiseauton.blogspot.com/2010/02/lorganisation-de-la-vie-sociale-chez.html>, consulté le 07 juillet 2020 à 16h50 mn.

III. DEROULEMENT DU MARIAGE COUTUMIER CHEZ LES FANG

Si l'on voudrait aborder l'historique du mariage chez les Fang, il ne s'agira pas de l'appréhender comme si l'on évoquera forcément un point de départ historique du mariage chez les Fang. Il serait prétentieux de partir d'une date quelconque dans le temps. L'angle de lecture non moins édifiant que nous proposons est celui de se situer dans une perspective synoptique qui parcourrait les étapes significatives qui conduisent au mariage. Mais avant cela, cette entrée en matière de Béatrice AKARE BIYOGHE nous situe sur les mécanismes par lesquels les Fang établissent une relation conjugale, selon le droit coutumier :

L'organisation matrimoniale fang distingue quatre formes de mariage auxquelles on peut ajouter trois autres formes plutôt rares : le mariage arrangé ; le mariage par rapt simulé ou consenti ; le mariage par don ; le mariage par héritage de la veuve ou du veuf (lévirat et sororat).¹⁸⁴

Le mariage dit « arrangé » est une tradition qui veut que des parents qui s'apprécient au départ, s'entendent pour marier leurs enfants ; l'une proposant un garçon à l'autre qui dispose d'une fille. Selon les géniteurs, cela participait de renforcer les liens d'amitié entre les deux entités et garantissant une certaine assurance pour la bonne conduite du ménage par les deux époux.

La prise de femme par rapt est une méthode ancienne qui sera développée plus loin, tandis que le lévirat (un homme qui hérite de la femme de son défunt frère) et le sororat (une femme qui se marie avec le mari de sa défunte sœur) sont très peu pratiqués de nos jours en fonction de plusieurs facteurs influents qu'il est difficile d'appréhender au premier regard. Le christianisme, l'évolution des mentalités et l'environnement social y sont certainement pour beaucoup.

Originellement, les Fang retracent les différentes étapes du mariage à partir du rapt (*abom*) jusqu'à la cérémonie d'accompagnement de la jeune épouse dans son nouveau village (*yala*) en cinq principales étapes. Certaines de ces grandes lignes sont déclinées en partie ici par Béatrice AKARE BIYOGHE :

184 AKARE BIYOGHE, Béatrice, « Conceptions et comportements des Fang face aux questions de fécondité et de stérilité : regard anthropologique sur une société patrilinéaire du Gabon. Anthropologie sociale et ethnologie ». Université Paul Verlaine - Metz, 2010. Français. ffNNT : 2010METZ002Lff. Fftel 01749201f, p. 34.

Le mariage coutumier reste un long processus qui commence par des fréquentations avant le mariage. Ce long processus s'étale normalement sur trois grandes phases après la rencontre de l'homme et de la femme. Il y a les présentations ou les fiançailles (*ndzang*), la remise de la dot (*nsua*) et l'accompagnement de l'épouse par sa famille dans sa nouvelle famille (*bilen*).¹⁸⁵

3.1. *Dzañan* ou visites amicales préliminaires

Tout commence souvent par une relation amicale orientée vers le sentimental qui s'établit entre une jeune fille et un garçon. Elle peut être la conséquence d'une rencontre fortuite ou d'un contact établi par un tiers entre les deux personnes. La pratique des temps anciens voulait que ce soit généralement une tante paternelle du jeune garçon en âge de prendre femme qui œuvre pour le rapprocher et l'intéresser à une jeune fille dont elle apprécie les habitudes et le comportement. Le plus souvent, elle-même mène une espèce d'enquête de moralité de sa famille, tout en relevant d'éventuels antécédents qui pourraient entacher son jugement. Un proverbe Fang dit d'ailleurs à ce sujet ceci : « *nge ô yéné wa luk ngoan abare zam nnam, ô yeme naa mbôr a mvam a be ki wô vala* », ce qui signifie que s'il arrive que quelqu'un épouse une fille qui a des antécédents de lèpre, cela signifie que personne de bienveillant ne l'aura prévenu. En d'autres termes, avant de prendre femme, il est important d'avoir quelqu'un qui pourrait porter ses précieux conseils à l'intention du prétendant qui ferait alors évoluer son projet ou non en connaissance de cause. La tante investit pour mieux connaître la famille qu'elle envisage comme potentielle attache pour son neveu. Entre maladie héréditaire et l'éducation de la famille en question, elle s'arrange à collecter des informations crédibles sur elle. Quand la tante est déjà suffisamment renseignée et qu'elle consent à poursuivre le processus, alors elle invite le neveu à lui rendre visite pour venir apprécier lui-même la fille qui lui est proposée comme future fiancée. Cette visite s'appelle « *ake e dzañan* » ce qui signifie rendre une ou plusieurs visites galantes à une jeune fille que l'on courtise. Le jeune soupirant peut donc séjourner pendant deux jours dans le village de la jeune fille, visite pendant laquelle il peut la rencontrer discrètement par l'entremise de sa tante.

Dès lors, et selon son avis, le prétendant peut revenir pour une autre visite, cette fois avec un parent qui l'accompagne pour rencontrer ceux de la jeune fille. Dans la tradition, l'on parle alors de « *a ke bak dzañan* » ; ce qui signifie renforcer la confiance dans cette

185 AKARE BIYOGHE, Béatrice, Op. Cit., Idem.

connaissance déjà établie. Cette autre rencontre est donc le début du processus qui suivra par le rapt de la jeune fille, selon une pratique ancienne qui aura fait son temps.

3.2.L'abom (rapt ou enlèvement)

Par la suite, avec la complicité de la jeune fille elle-même, son ami garçon vient la chercher subtilement en rapt¹⁸⁶ de chez ses parents pour l'emmener dans son village. Il use généralement de la ruse afin de déjouer d'éventuels soupçons ou écueils que peuvent constituer les frères de la jeune fille s'ils se doutaient de quelque chose. Cela s'appelle *Abom* en Ntumu.

Il s'avère que cette forme d'entame du mariage se pratiquait et reste de plus en plus la méthode usitée par de jeunes gens qui n'ont pas assez de moyens pour engager la négociation de façon plus régulièrement et galante. C'est l'avis qui ressort de cette analyse de TREZENEM :

Un homme qui n'a pas de dot suffisante, mais qui trouve une jeune fille désireuse de l'épouser, peut l'enlever pendant la nuit ; lorsque les parents viennent la chercher, il leur présente ce qu'il a comme argent et comme marchandises et les parents sont obligés de consentir au mariage en acceptant ce début de paiement. Un tel rapt s'appelle abom. »¹⁸⁷

Toutefois, il reste que l'épreuve de rapt était classée parmi les actes que le jeune garçon devait poser pour prouver qu'il était devenu un homme. Elle se démarquait bien du modèle de mariage arrangé entre des parents pour leur enfants, dans le sens de consolider leurs liens sociaux.

Une fois arrivé dans le village du garçon, ce dernier annonce la nouvelle de l'arrivée de sa future femme, *Mbom* à sa famille et au village tout entier. C'est une occasion de joie et les réjouissances propres à cet événement sont entretenues par les chants des femmes qui accueillent la nouvelle venue. Dans ces chansons de circonstance, semblables à des berceuses, les autres femmes adressent des messages à la jeune fille, généralement dans le sens de lui donner des conseils sur le mariage et la vie en le couple.

La jeune fille passera plusieurs semaines aux petits soins dans la cuisine de sa belle-mère, sans effectuer de tâches ménagères. Pendant cette période qui dure un mois, elle ne sortira pas en public, elle restera assise ou couchée sur un lit aménagé pour elle. Les autres

186 Action d'enlever quelqu'un par séduction ou plus fréquemment par violence. Synonyme. Détournement, kidnapping. Rapt de séduction; rapt d'enfant, d'une jeune fille; accuser de rapt; être victime d'un rapt. Source : <http://www.cnrtl.fr/definition/rapt>, consulté le 20 août 2018.

187 TREZENEM, Édouard. Notes ethnographiques sur les tribus Fan du Moyen Ogooué (Gabon). In: Journal de la Société des Africanistes, 1936, tome 6, fascicule 1, p. 88.

femmes du village lui apportent à manger en exécutant des chants. Sa première sortie publique, au clair de lune, est une soirée festive où les hommes du village exécutent une danse pour l'accueillir.

Il peut arriver qu'entre temps, les frères de la jeune fille viennent se présenter dans le village qui accueille leur sœur. Selon la tradition, pour manifester leur mécontentement, il s'en prenait non pas aux hommes du village, mais aux bêtes domestiques du village qui payaient le tribut. Cette phase s'appelle *Mveña mbom*. Ils rentreront avec leur butin chez eux comme trophée de « guerre » qu'ils brandiront à leurs parents.

3.3. *Mveña mbom* ou la riposte des frères

Après un rapt de jeune fille, la famille de celle-ci se fait représenter par une délégation constituée de ses frères qui viennent manifester leur désapprobation par rapport à l'acte posé par le garçon concerné. A défaut de reprendre leur sœur parce qu'ils sont tout de même conscients que c'est un rituel de la tradition, ils exigent des présents (*Mveña mbom*) en retour. A l'origine, comme le montre Alfred ASSOUMOU :

Le mariage par enlèvement donna ainsi lieu à la pratique de paiement systématique car plus tard, il n'était plus utile de détruire au préalable les biens chez le jeune homme. Les parents de celui-ci se préparant automatiquement après l'enlèvement à payer. Ainsi, avant l'arrivée des beaux-frères, on réunissait déjà ce qui constituerait la première partie du paiement de l'honneur bafoué et de l'enlèvement, donc la première partie de la dot.¹⁸⁸

Autrefois, les frères de la jeune fille prise en rapt agissaient violemment en abattant des bêtes domestiques dans le village de leur futur beau-frère, en signe de mécontentement et de colère. Personne du village n'avait le droit de les en dissuader ni de s'y opposer. Une fois leur action vindicative terminée, ils prenaient place à l'*Abaa* du village pour un échange avec les anciens du clan de leur beau-frère. Cette assise avait pour but majeur de s'accorder sur le processus à suivre pour le mariage. Les frères de la fille rentraient alors dans leur village et présentaient à leur clan les biens qu'ils avaient obtenus et le programme arrêté pour le déroulement du mariage.

188 ASSOUMOU, Alfred, « Le mariage a la dot chez les Fang du Gabon », Thèse présentée à la Faculté des Études Supérieures de l'Université Laval pour l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph-D), avril 1998, p.214.

De nos jours, cette pratique n'a pas encore définitivement disparu. Elle existe encore dans nombre de contrées reculées. En effet, des habitants de plusieurs villages enclavés, situés en pleine forêt, sont encore enclins au mariage par enlèvement. Mais, observation faite, l'on évite déjà de procéder davantage par rapt surtout parce qu'il entraîne des réclamations diverses de la part des propriétaires des animaux qui auront été tués ainsi par les frères de la fille. Il s'avère qu'il s'agissait de destruction des biens d'autrui pouvant engendrer des situations conflictuelles dans le village. Les bêtes en divagations ne sont pas la propriété collective du village, mais elles appartiennent souvent à des individus n'étant pas directement concernés par le mariage en gestation.

La démarche la plus courante actuellement part d'une relation qui s'établit entre un jeune homme et une jeune fille et qui progresse vers la première visite du garçon chez les parents de la fille. Il vient se présenter comme prétendant avec l'accord de celle-ci. Généralement cette rencontre appelée *dzañan*¹⁸⁹ est organisée avec la médiation d'un parent (oncle ou tante), ou ami des parents du futur époux. Ainsi, c'est ce médiateur qui introduira la causerie qui se limite à la famille restreinte à ce stade. Le jeune homme ne pourra séjourner dans sa future belle-famille que pendant deux jours, selon les usages, pour faire connaissance. Au cours de son séjour, le jeune garçon n'est pas autorisé à partager la même chambre que la fille sous le toit parental. C'est souvent au stade des fiançailles que cela lui est reconnu comme droit par la coutume.

3.4. *Edzè'è* ou *Nsili aluk* (la demande de main)

Derrière cette figure métonymique se trouve la réalité des fiançailles officielles dans la tradition des Fang. En effet, avant la dot proprement dite, l'étape de demande de main est préalable. C'est à cette occasion que le consentement de la jeune fille est reçu publiquement devant sa famille et celle de son prétendant.

Il s'agit d'une cérémonie qui rassemble les deux familles autour de leurs enfants en voie d'être reconnu l'un et l'autre comme des fiancés. Dans d'autres cultures comme chez les Bété, l'on parle de « demande de liste » et chez les Bulu, cela s'assimile à « balayer l'*Abââ* ». Toutes ces expressions concourent à désigner la première étape solennelle et publique conduisant à l'union des deux personnes. Pour la première fois, les deux familles vont

189 Ce mot vient du verbe de la langue ntumu « a dzañan », qui signifie courtiser assidument ou aussi avoir des rapports intimes, faire l'amour. Mais le sens voulu ici est une métaphore pour laisser entendre que le jeune homme vient rencontrer les parents de sa future épouse avec la bonne intention de l'épouser effectivement.

s'asseoir à l'honneur des deux futurs mariés. Chez les Fang, la demande de main se différencie bien de la dot. A cette étape, les parents de la fille n'ont pas de présents à exiger. Dans les usages, l'on a fini par instituer une liste standard¹⁹⁰ d'objets symboliques à apporter, se résumant en boisson et nourriture, avec une enveloppe contenant de l'argent que l'on dépose sur la dame-jeanne de vin. Pendant la cérémonie, c'est cette enveloppe symbolique que la jeune fille prend en main solennellement, soit pour la remettre au chef de sa famille exprimant ainsi son consentement pour la main demandée, soit alors pour la rendre au chef de famille de son fiancé, en signe de refus. A titre d'illustration l'on peut convoquer, en guise de conclusion à ce point, ces propos évocateurs d'une certaine époque qui revient sur la demande de main par la famille du garçon ainsi qu'il suit :

Cette délégation, très polie et respectueuse apporte des cadeaux et l'huile de palme pour l'ébân alug, qui seront présentés par le porte-parole des visiteurs le lendemain de leur arrivée. Ces objets étaient présentés à la fille devant l'assemblée. Si elle les remettait à son père, c'est qu'elle acceptait le mariage sinon elle refusait. Si elle acceptait, sa famille se retirait pour un conciliabule (esog) au sortir duquel, la dot était présentée à la famille du garçon.¹⁹¹

3.5. Mevek ou Nsua (la dot)

Il ne serait peut-être pas superflu de revenir sur la signification du mot *Mevek* qui est un substantif toujours utilisé au pluriel lorsqu'il doit désigner la dot. En effet, lui-même prend essence dans le verbe « *a vek* » qui signifie littéralement mesurer, évaluer ou soupeser. Si la souche sémantique de la mesure s'est glissée dans le sillage discursif de la dot par métaphore, c'est en fait parce que les biens et présents que le fiancé offre à sa future belle-famille en échange de la femme qu'il convoite sont effectivement évalués à deux niveaux :

- D'abord par rapport au respect de la liste des effets qu'il lui a été demandé d'apporter pour la dot ;
- Ensuite la comparaison implicite qui est souvent établie entre l'homme qui vient prendre femme et la fiancée elle-même, pour se demander si celui-ci mérite effectivement qu'on lui confie cette femme-là. Raison pour laquelle le fiancé est souvent publiquement

190 Cette liste est généralement constituée de deux cartons de poisson, un sac de riz de 50 kg, un sac de sel iodé, deux casiers de bières et deux casiers de sucreries, une dame-jeanne de vin rouge, un tire-bouchon, deux cartouches de cigarettes, deux grands verres, une cartouche d'allumettes, des condiments, un sac d'oignons et deux pages.

191 Source : <http://bonneculture.com/betifang/organisation.htm>, consulté le 18 juin 2020.

présenté à la communauté du village comme pour requérir son approbation explicitement à travers les cris de joie qui fuseraient de la foule ;

- Enfin, au final, il s'agit d'une épreuve. L'homme doit justement se mesurer face à celle-ci pour savoir ce qu'il vaut lui-même. Braver ces obstacles autrement appelés « poids des modalités coutumières »¹⁹² par Henri Rodrigue NJENGOUE NGAMALEU. C'est un acte de bravoure qui suscite du respect et de la considération sur la personne du fiancé et de toute sa famille.

L'acception donnée à la dot dans ce travail a été explicitée dans la définition des termes-clés avant d'aborder effectivement ce point. Toutefois, à titre de rappel, l'on peut appréhender l'ensemble des présents qu'un homme est tenu d'offrir à la famille de sa fiancée comme une contrepartie pour sceller l'union avec celle-ci. Dans la société traditionnelle fang, la dot est constituée d'objets considérés comme précieux, parfois onéreux et symboliques. Avec l'introduction de la monnaie ces objets ont été remplacés par des sommes d'argent en certains lieux, les montants de la dot sont fixés au cours de négociations entre les deux parties. Quoi qu'il en soit, une fois l'accord conclu, la femme dotée appartient à la famille de son désormais mari. Ce dernier répond d'elle à tous les niveaux, eu égard à la coutume.

Une autre forme de dot a été relevée sous un angle d'évocation purement parce que nous n'avons pas observé ce modèle-là sur le terrain. Il s'avère que l'on a également considéré comme dot, le séjour imposé à un prétendant généralement démuné, par sa belle-famille en son sein, consacré à des travaux champêtres. En effet, les beaux-parents pouvaient imposer à leur beau-fils de travailler pour leur compte à équivalence de dot pour prendre leur fille en mariage. Cette formule prenait la forme de compensation physique en investissement humain auquel l'on attribuait une valeur numéraire pour correspondre au montant de la dot demandée. Le beau-fils s'employait alors à servir son beau-père jusqu'à ce qu'il rachète sa liberté de partir avec sa femme dans son village natal. La progéniture issue d'une telle relation était alors rattachée à la descendance du beau-père, arguant le fait que sa fille n'était pas encore dotée. Cette forme de dot a presque disparu de nos jours. La dignité de l'homme a été évoquée par certains, se refusant à perpétuer ce modèle qui avilit le sujet humain. Tout converge actuellement vers le modèle plus répandu où le versement se fait régulièrement par l'apport de la compensation par le beau-fils en présents et en numéraire.

192 NJENGOUE NGAMALEU, Henri Rodrigue, « Le poids des modalités coutumière, civile et religieuse du mariage dans un contexte d'acculturation », Revue Sociétés & Economies N°6-2015 vol. 2, Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan-Côte d'Ivoire, Laboratoire de Sociologie Economique et d'Anthropologie des Appartenances Symboliques (LAASSE), 2015.

Selon Alfred ASSOUMOU, le versement de la dot est l'occasion de faire la publicité, en quelque sorte, de chaque groupe familial. En effet, soutient-il donne lieu à :

Un étalage de richesses pour le prestige de chaque groupe tout en symbolisant l'alliance, l'échange des valeurs, la compensation pour l'abduction de la femme qui va quitter son groupe. Le versement de la dot vise aussi à prouver la crédibilité économique et sociale du groupe de l'homme et le prestige social de la femme. Dans la société fang, le versement de la dot prouve aussi que le mari aime réellement sa femme. Celle-ci se sent donc rehaussée par le fait de savoir que son mari a prouvé aux yeux de la communauté qu'elle est importante pour lui, au point de verser une forte dot. Dans le même temps, l'homme prouve sa pleine capacité à assumer les besoins matériels de sa femme et des enfants qu'ils auront. Plusieurs enjeux sont donc implicitement tenus en compte dans le versement de la dot. En résumé, le versement de la dot est le moment indiqué pour acquérir du prestige, et se rendre socialement crédible.¹⁹³

Nous en avons vu certains contours dans les analyses précédentes. Et, c'est dans la volonté toujours permanente et toujours grandissante de s'accorder un crédit social important, ajouté à cela les mutations sociales, que se trouvent justifiées la transformation et l'évolution de la dot dans la société fang.

3.5.1. Origines mythiques de la dot chez les Fang

Selon la source dont découle cette histoire¹⁹⁴, au temps jadis les Fang vivaient en communautés dans la forêt, à l'écart des autres groupes. Leurs filles étaient d'une rare beauté. Tout le monde désirait prendre pour épouse les filles fang mais craignait seulement pour la dot. Mais, les Fang, compréhensifs et assaillis par une multitude de prétendants posèrent une seule et unique condition : le respect de leur tradition. Les Fang voulaient que personne ne se moque de leur tradition. La tradition leur demandait de trouver eux-mêmes la dot et d'accompagner les filles dans leurs nouvelles familles, sans rien prendre en échange. Les gens trouvaient cela pourtant absurde mais ne voulurent pas le leur dire. Un jour, il arriva qu'un jeune homme rassembla les habitants de son village pour leur dire : « Me voici devenu un homme, il serait peut-être temps que je me trouve une femme. » Les habitants de son village, très compréhensifs, accédèrent à ce légitime désir. Le jeune homme partit donc loin, à la recherche d'une épouse. Ce jeune homme fit pourtant le tour des villages mais se

193 ASSOUMOU, Alfred, « le mariage à la dot chez les Fang du Gabon, thèse de doctorat, université de Laval Québec, 1998, p. 239.

194 Cf : Arsene ONDO EYEGHE, https://www.gl9news.com/Mythe-de-la-dot-chez-les-fang_a31619.html, consulté le 08 mai 2018.

rendit à la fin chez les Fang. Après les présentations celui-ci dit : « Peuple fang, je suis venu de loin solliciter la main d'une de vos filles. ». Les Fang, heureux pour toute réponse, entrèrent dans une pièce et en ressortirent avec des filles. Les filles étaient tellement belles que le jeune homme s'empressa de saisir une. Les fang heureux demandèrent en retour d'accepter leur coutume. Le jeune homme accepta ! Ce jour-là, on entendit alors des cris, des tam-tams, des chants de réjouissances. Les Fang apportèrent au jeune homme des poulets, des chèvres, du gibier, du manioc et de la banane. Le lendemain, les Fang donnèrent à ce jeune homme sa femme et les deux prirent la route. Une fois revenu dans son village, les habitants s'empressèrent d'aller trouver le jeune homme et sa jolie femme. On lui demanda comment il avait procédé pour obtenir la main de cette jolie fille et pourquoi revenait-il avec tant de présents. L'homme raconta qu'il n'avait rien donné. Les Fang l'avaient plutôt supplié d'accepter leur coutume. Celle de prendre leur fille avec les cadeaux, sans rien exiger en retour.

A cet instant tous les habitants de ce village se mirent à rire. Ils traitèrent même les Fang de stupides. Peu après, ce fut le tour des autres d'aller prendre les filles en mariage chez les fang. Les Fang comme toujours se retirèrent et revinrent avec des filles. Puis arriva le tour des cadeaux. Là encore les Fang la donnèrent gratuitement. Mais toujours en renouvelant la demande faite au premier. Informés depuis, ces hommes faisaient semblant d'être surpris, mais une fois rentrés dans leur village ils se mettaient à rire. Ils se demandaient comment pouvait-on donner en mariage de très belles filles, avec des présents en prime, sans rien vouloir en retour. Ils en rirent de plus en plus.

Il arriva que le premier jeune homme décide de partir à la pêche avec sa charmante épouse. Le jeune homme prit alors son filet et fit tenir à son épouse une vieillealebasse. Arrivé à la rivière, le jeune homme jeta son filet et d'un seul coup il remplit une grande cuvette de poisson. Après quoi, ils rentrèrent au village. Chemin faisant, le jeune homme soif et sollicita une gorgée de laalebasse que tenait son épouse. Cette dernière lui présenta alors saalebasse. Mais, lorsqu'elle voulut la lui passer, elle lui échappa des mains et tomba sur une pierre. Elle se brisa. Le jeune homme fou de colère en voyant son vin par terre ne pouvant se retenir, l'accabla d'injures. Le jeune homme furieux lui jeta à la face un affront sanglant : « Après tout, on vous épouse sans même donner à vos parents la trompe d'un éléphant à la place de ses deux défenses. ». En entendant cela, son épouse se mit à pleurer à chaudes larmes. Le jeune homme eu beau essayer de la consoler, ce fut en vain. Elle continua à pleurer et à se lamenter jusqu'au village. Les filles fang, la voyant pleurer, lui demandèrent

en la cause. La fille leur dit : « Mon mari m'a dit qu'on nous épouse sans même donner à nos parents la trompe d'un éléphant à la place de ses deux défenses ». A ces mots, les filles fang honteuses éclatèrent en sanglots et dirent à leurs époux : « Vous avez enfreint à la demande que nos parents vous ont faite. Nous retournons chez nos parents. » Les filles retournèrent dans leur village. On ne revit plus ces jolies filles auprès de leurs époux.

Nous pouvons déduire de ce mythe fondateur de la dot chez les Fang que le principe de la disqualification du don sans contrepartie et de l'interdit de la gratuité ont pris corps dans la tradition à cause de cet incident historique. Dès lors, la loi de la culture s'est reconstituée en matière de mariage autour du concept de l'échange dans le sens de rétablir l'équité à partir d'une violence originelle.

Un patriarche, pour sa part, précise que la dot a été instituée comme tradition juste pour permettre aux jeunes garçons de pouvoir aussi épouser les filles des autres clans avec la dot versée lors du mariage de leurs sœurs. En effet, explique-t-il :

Nos ancêtres ont certainement bien réfléchi en instaurant cette contrepartie qu'est la dot, dans le but de permettre à leurs fils, eux aussi, de pouvoir se marier à partir de ce que la dot de leurs sœurs permettait d'obtenir. Sinon, l'on serait arrivé dans une impasse à n'avoir que des célibataires dans les familles.¹⁹⁵

Selon BALANDIER qui s'exprime de manière générale sur le mariage chez les Fang, l'on peut également ajouter que ce peuple de la forêt a misé sur la création des alliances nouvelles avec les autres tribus riveraines. Cela a pu contribuer à élargir un horizon relationnel et à construire progressivement une stabilité pacifique avec les voisins en cas de conflit. C'est dans cette optique que cet auteur déclare que :

Les premiers documents relatifs aux Fang¹⁹⁶ insistent sur cette utilisation des alliances par mariage pour acquérir la prééminence ou assurer la sécurité (c'était notamment un système employé par les traitants pour user des pistes de commerce, sans risque de dommages ; non seulement en pays Fang, mais au sein des tribus étrangères). La loi d'exogamie et le processus d'utilisation de la dot contribuent à la multiplication de ces liens. Le mariage est interdit non seulement dans son propre clan (qui est le clan du père dans cette société patrilinéaire), mais encore dans le clan de la mère. La dot récupérée en

195 Entretien du 28 avril 2018 avec le patriarche NDONG ONDJI'I, 81 ans, du clan Esakôran chez les Ntumu du village Mebem, dans l'arrondissement de Ma'an, département de la Vallée du Ntem au Sud du Cameroun.

196 Cf. Du CHAILLU, Voyages et aventures dans l'Afrique Équatoriale (1856- 1859).

mariant la fille dans un clan est utilisée pour fournir, au fils, une femme d'un clan étranger.¹⁹⁷

Cette version de l'origine de la dot donnée par l'auteur est tirée d'une légende contée dans « *Dulu bon b'Afrikara* »¹⁹⁸. Celle-ci retrace les aventures de deux frères Fang Afiri et Ntumu Afiri qui vivaient dans le village de Nyong-Ayop. Les deux frères ont engendré plusieurs enfants chacun de son côté. Fang Afiri, l'aîné va avoir comme premier fils Mvét-Fang et Ntumu Afiri, le cadet va quant à lui avoir comme fille aînée Angone Ntumu. Les deux enfants sont considérés comme frères et sœurs. Ils sont donc élevés de la sorte. Toutefois, ces derniers vont avoir des rapports sexuels et Angone va se retrouver enceinte. Lorsque la nouvelle parvient aux oreilles de Ntumu Afiri, alors chef de village, ce dernier rentre dans une colère noire. Il considère cet acte comme grave et impardonnable. Pour lui, Mvét-Fang doit être puni sévèrement. Pour cela, il va devoir se préparer à un dur combat si la naissance de l'enfant se fait dans de mauvaises conditions. Heureusement, pour Mvét-Fang, l'enfant vit le jour en de très bonnes conditions. Après cela, Ntumu-Afiri, décida de garder son petit-fils, mais en contrepartie, il réclama à son frère et à son fils en l'échange de l'acte incestueux et de la femme qui serait désormais sienne, les choses suivantes :

- 50 bikukul bi ekyé (première barre de fer qui servirent de monnaie)
- 50 bipkwela (barre de fer de meilleure qualité qui servirent de monnaie après les précédentes)
- 50 lances
- 10 fusils

Après avoir donné ces produits, les deux jeunes gens se marièrent et quittèrent le village pour une destination inconnue. D'après cette légende, l'origine mythique de la dot serait l'amende consécutive à un acte incestueux.

197 BALANDIER, Georges, « Aspects de l'évolution sociale des Fang du Gabon, 1950 », Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi, http://classiques.uqac.ca/contemporains/balandier_georges/aspects_evolution_fang/aspects_evolution_fang.pdf, consulté le 3 mai 2018.

198 En Bulu, ce titre signifie littéralement : la marche des enfants d'Afrikara. C'est un récit épique repris dans cet ouvrage consacré à la migration des Ehang depuis l'Égypte jusqu'aux abords du Ntem.

Deux autres interprétations sont données chez les Ntumu pour expliquer l'origine mythique de la dot. Elles évoquent des alliances matrimoniales sans dot. Cette version est donnée par le patriarche OVONO NDONG.¹⁹⁹

Tout d'abord, il y a la version correspondant à l'échange des femmes. L'auteur, rappelle que dans les sociétés Fang, les femmes n'étaient pas dotées. C'est l'amitié qui caractérisait les relations entre les groupes. Les hommes se promettaient ainsi des femmes. La promesse pouvait être à sens unique, mais en contrepartie, le prétendant devait faire preuve de dignité, de générosité et de gentillesse. Les Ntumu disent *abo eyii*, c'est-à-dire, faire preuve de plénitude morale. D'après cette version, la dot peut être interprétée comme une sorte de dette morale que les hommes ont à travers l'échange de femmes.

3.5.2. Aspects symboliques de la dot

La dot est une vieille tradition africaine et qui est toujours pratiquée dans certaines communautés comme c'était le cas il y a des siècles. Des peuples ont pu standardiser les éléments de la dot sans variation depuis des générations. D'autres par contre sont restés subsidiairement authentiques, influencés par les réalités du monde moderne.

Plus qu'un préalable, elle est d'une importance capitale et incontestée à telle enseigne que les familles du marié et de la mariée engagées dans cette voie ne seraient pas en conformité avec la tradition si la dot venait à être supprimée du processus. Selon Florence BAYALA :

Pour le non-initié, la dot est un procédé de négociation complexe et très formel entre les deux familles pour parvenir à une entente mutuelle sur le prix que le fiancé aura à verser pour pouvoir épouser la fiancée. Cela peut se voir comme un achat vente, mais cette coutume n'a rien de commercial.²⁰⁰

Ce qui rend la dot si importante pour le mariage en Afrique est qu'elle est synonyme d'union de deux familles. Le respect mutuel et la dignité sont présents tout le long du procédé, et l'amour entre l'homme et la femme est extensible à la famille proche et large. Le passage obligé de la dot est souvent compliqué et souvent confus pour les couples sans grand encrage traditionnel car le protocole y relatifs échappe parfois aux acteurs.

199 Patriarche originaire de Melep à Bitam au nord du Gabon, entretien accordé par ce dernier à l'auteur le 22 août 2016.

200 Source : <http://www.afriquefemme.com/fr/mariage/tout-savoir/98-mariage/tout-savoir/1282-la-dot-un-element-determinant-dans-le-mariage-traditionnel-en-afrique>, consulté le 07 août 2019.

Le mariage en lui-même était une alliance de deux familles et à cet effet, les dépenses étaient faites de façon plus ou moins équitables. Les deux familles s'appellent affectueusement par *mui* (ami) et se désignent par le vocable *mui nvuimvuign* (*grand ami*), ce qui montre une parité entre les deux. La famille élargie aux différentes parentés constitue une composante importante dans la culture africaine et spécialement dans l'institution du mariage.

De nos jours, avec la tendance de modernité, le mariage *ekang* ne fait plus dépenser en très grande partie que la seule famille du marié; contrairement à certaines fois où, c'est l'homme qui préparait encore les deux côtés de la cérémonie, c'est-à-dire qu'il apprête la dot et le matériel qui l'accompagne, mais également il doit parfois prévoir les moyens financiers avec lesquels ses beaux-parents recevront sa famille.

Au Rwanda par exemple, la dot revêt aussi un caractère sacré. En effet :

La dot est considérée comme une bénédiction pour les beaux-parents pour leurs efforts d'avoir élevé une bonne épouse. Pour cette communauté, le soutien financier est non seulement un moyen de s'assurer que ses membres respectent la culture, mais aussi de préserver cette tradition qui s'est transmise de génération en génération.²⁰¹

Une fois que le montant de dot de la future mariée est fixé, les négociations sont en principe terminées. Néanmoins, il y a certaines règles qui doivent être suivies avant le véritable mariage. Dans ces circonstances, on interdit généralement au jeune couple toute possibilité de rencontre. Cette bienséance permet de créer un climat de confiance et une compréhension mutuelle à un niveau profond entre les deux familles ; et plus important, un sentiment communautaire.

Beaucoup de personnes ne réalisent pas que le but de la dot n'est pas l'enrichissement personnel mais que l'argent reçu par la famille de la mariée est utilisé par la jeune mariée pour fonder son foyer. La dot est aussi un geste de gratitude et de reconnaissance de la part de la famille du marié envers la famille de son épouse pour avoir élevé et pris soin de cette dernière. Aujourd'hui, pour certaines familles, la dot sert à payer leurs dettes même si derrière ce geste, certains hommes voient les femmes comme des marchandises qu'ils ont payées. Une considération qui parfois laisse s'installer chez le mari un sentiment de bien acquis, de trophée remporté. Pour conclure sur cet aspect, l'on dira avec Alfred ASSOUMOU que :

201 Source : <http://www.afriquefemme.com/fr/mariage/tout-savoir/98-mariage/tout-savoir/1282-la-dot-un-element-determinant-dans-le-mariage-traditionnel-en-afrique>, consulté le 07 août 2019.

Dans toutes les versions que nous avons vues, il ressort que la pratique de la dot répond au principe de l'échange réciproque, et à la légitimation du mariage. La reconnaissance sociale de l'union s'obtient donc à ce prix.²⁰²

3.6. *Yala* ou l'accompagnement de la femme au village de son époux

C'est la dernière des cérémonies relatives au mariage chez les Fang. Elle intervient immédiatement après la dot ou quelque temps plus tard. Elle constitue l'ultime étape des noces au cours de laquelle la famille de la femme s'organise à son tour, avec des présents divers (ustensiles de cuisine) et des semences de plantes, pour accompagner la mariée dans son nouveau village. Il convient de percevoir le fondement de cette pratique qui a tendance à disparaître à un double niveau. Premièrement, c'est l'occasion pour la famille de la jeune mariée de découvrir où leur fille va désormais vivre. Deuxièmement, la nouvelle venue est officiellement introduite et installée dans le village de son mari et devient de ce fait membre à part entière de la communauté.

Le *Yala* que certains Fang appellent aussi *Eliri* est souvent accompagné de *l'ékulu abââ*. C'est le moment où la femme qui arrive nouvellement dans le village est présentée officiellement à l'*Abââ*. Au début du cérémonial rythmé de chants, danses et jeux, sa famille offre préalablement un repas à la communauté qui l'accueille, avec le mets de pistaches noué dans des feuilles de bananier, comme symbole. Son insertion est confirmée lorsque le doyen d'âge du village, après avoir découvert le mets et le découpé au beau milieu, révèle à toute la communauté que celui-ci est effectivement cuit à point. Et cette phase suscite une émotion particulière et du suspens car, il est possible que le mets de pistache ne soit pas bien cuit. Situation assez rare, mais possible tout de même. Si tel est le cas, les anciens se rassemblent pour décider ensemble de la suite de la cérémonie. Mais lorsque tout se passe bien, la fête s'étend à tous les membres de la communauté du village.

La femme, en tant que fille venue en mariage devient de ce fait membre à part entière de cette communauté lorsqu'elle a déjà été présentée solennellement à l'*Abââ* à travers la phase de « *l'ékulu Abââ* » qui peut se tenir pendant le *Yala*.

Une fois qu'une femme venue en mariage a traversé cette ultime étape qui participe de son insertion dans la communauté d'adoption, cela lui donne le droit de participer à la prise des décisions à l'*Abââ* au cours des différentes assises où elle donne son avis sur la question à

202 ASSOUMOU, Alfred, Op. cit. p. 215.

l'ordre du jour. Généralement, une femme qui est passée par le rituel de « *l'ekulu Abââ* » se voit attribuer un nom autre que celui de jeune fille ou de son époux. Le conseil des anciens du village lui donne un nom émanant d'une personne du clan, cela s'appelle *éwélè mbom*, littéralement, le nom de la bru. Ou alors un nom choisi sur la base des préférences et des affinités que la belle famille de cette femme a développées avec une personne autre, quand elle n'est pas issue du clan.

En conclusion, les étapes de *Nsili aluk* et de *Yala* ne sont plus des pratiques systématiques nos jours. D'une part, parce que toutes ces manifestations entraînent des sollicitations financières. D'autre part, les mariages exogamiques sont une réalité dans les communautés. Du coup, certains aspects de la tradition en matière d'étapes du mariage sont laissés de côté, sauf la dot qui reste manifestement l'élément qui sert de ferment à l'union entre les familles.

IV. ASPECTS DE LA CEREMONIE DE LA DOT

L'objet de la dot procède d'une convention mutuelle entre les familles qui s'engagent à unir leurs enfants. A cet effet, une liste préalablement dressée et transmise à la famille du fiancé, sert de base de la négociation et donne ainsi lieu à un support écrit pour vérifier que tout ce qui a été demandé a été apporté ou non le moment venu. Toutefois, la liste ayant été établie initialement peut connaître des modifications substantielles au travers d'une négociation qui s'entrepris bien avant le jour fixé pour la tenue de la cérémonie, au cas où la famille du fiancé ne parviendrait pas à remplir tous les besoins de la famille de la fiancée. Cet accord explicite peut se limiter aux deux chefs de familles, sans s'étendre à tout le village, si bien que le jour de la dot, les deux se concerteront avant le début de la cérémonie publique.

L'influence des familles sur le mariage est indéniable car, il existe une dimension communautaire allant au-delà des seuls deux fiancés. Des familles et des clans s'unissent. Il s'agit même d'une approche holistique, en ce sens que :

Le mariage en Afrique noire aujourd'hui est considéré comme le centre autour duquel tourne toute la vie de la communauté. Là se rencontrent les vivants, les morts et les « non-encore-nés ». Ces trois catégories de personnes forment une seule communauté en trois dimensions, dont chacune est essentielle et constitutive. Un mariage ne se situant pas dans ce contexte communautaire, n'en mériterait pas le nom [...] La pré-dot et la dot, faits sociaux pleins de symbolisme, sont les deux grands moments de cette réalité

communautaire qu'est le mariage coutumier. Elles sont rigoureusement pratiquées dans la plupart des ethnies.²⁰³

De façon générale, le mariage coutumier est une cérémonie qui convoque une organisation particulière sur plusieurs plans, allant de la publicité du mariage ou la publication coutumière des bans, en passant par le protocole lié à la dot et les rituels des différents échanges inhérents à cette manifestation.

Sur le plan organisationnel, l'on s'attardera sur l'espace qui accueille la manifestation. Elle se déroule généralement à l'Abââ du village et non au domicile des parents de la fiancée. Au cas où le village ne dispose pas d'Abââ, les jeunes construisent un *esam*.²⁰⁴ C'est un abri fait de matériau végétal sous lequel les Fang organisent diverses cérémonies dont la dot. En dessous, les places assises sont disposées de part et d'autre, laissant un vide au centre qui évoque si bien la notion d'espace, revêtant ici l'acception de territoire. En cela il est compris ainsi :

Un territoire est nécessairement orienté : il est généralement identifié par un centre et délimité par un périmètre plus au moins précis. L'espace est un territoire investi de représentations symboliques, de valeurs, de normes, de codes d'échanges.²⁰⁵

Les familles sont assises face à face pendant les échanges. Cette dernière articulation marque la fin de la cérémonie pour la partie publique, car le partage des cadeaux et vivre se poursuit souvent jusqu'à la tombée de la nuit. Ce partage respecte généralement les diverses ramifications familiales. Chaque entité principale doit être prise en compte et jouir de ses droits de bénéficier des retombées de la dot, notamment : la maison paternelle restreinte, la famille paternelle élargie au village tout entier, les oncles maternels du père ; de l'autre côté, il y a la famille paternelle de la mère, la famille maternelle de la mère et les sœurs de la mère, donc les tantes de la mariée. Ce sont-là les composantes les plus connues qui sont prises en compte lors du partage des présents de la dot chez les Ekgang. C'est la raison pour laquelle, eu égard au partage qui suivra, la liste dressée pour la dot est souvent dressée à dessein.

Chez les Fang du Cameroun, de nombreux mariages ont habituellement lieu au cours de la saison sèche (de juin à fin août) et au mois de décembre.²⁰⁶ C'est également le cas chez

203 Source : <http://www.ayaas.net/carnet/vietmort/mariage.php>, consulté le 11 septembre 2019.

204 Abri fait de matériaux végétaux dont des piliers en arbustes coupés avec des fourches pour recevoir des traverses sur lesquelles l'on entrecroise des branchages de palmier.

205 STRYCKMAN Paul, « Espace et communication réflexion sur le sentiment d'appartenance », Communication et organisation [En ligne], 1 | 1992, mis en ligne le 26 mars 2012, consulté le 07 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/communicationorganisation/1546> ; DOI : 10.4000/communicationorganisation.1546

ceux du Gabon et de la Guinée Equatoriale. Il reste que l'organisation de la cérémonie propose un modèle unique dans ses principales articulations, même si l'on recense néanmoins quelques aspects particuliers dans certains groupes sociaux.

CONCLUSION

Ce chapitre a été consacré à une approche descriptive du rituel du mariage dans les différentes composantes de la communauté des Ekang. L'on en déduit que tous ces peuples pratiquent le mariage avec beaucoup de similitudes dans son déroulement global, avec la récurrence de la pratique du rituel de la parole publique, au travers des porte-paroles, placée au centre même de la manifestation. De même, il existe aussi certains aspects qui marquent la différence en ce qui concerne certaines pratiques inhérentes au mariage, selon qu'on se retrouve chez les Beti, les Bulu ou les Fang. Ces derniers attireront davantage notre attention dans le chapitre suivant, notamment pour aborder la symbolique communicationnelle dans l'espace de la dot dans cette communauté.

CHAPITRE TROISIEME :

SYMBOLIQUE COMMUNICATIONNELLE DE L'ESPACE DE LA DOT

INTRODUCTION

Ce chapitre esquisse une lecture de la communication au travers l'organisation physique de l'espace aménagé pour servir de cadre à la cérémonie de la dot. Il répondra ainsi à la préoccupation de savoir comment la tradition fang a pensé l'agencement de l'espace devant accueillir ladite manifestation et le sens donné à cette matérialisation sur le plan communicationnel. Etant entendu qu'il s'agit d'une circonstance particulière, différente des autres situations coutumières chez les Fang, la disposition des éléments de la scène obéit à une mise en place précise. De même, au-delà de l'aspect explicite que présente le dispositif mis en place, il ne serait pas vain de relever aussi la signification symbolique de sa schématisation.

I. LE CADRE MATERIEL ET PHYSIQUE DE LA DOT

La cérémonie de la dot se prépare activement dans un contexte de célébration joyeuse impliquant les deux familles devant se rencontrer. Chacune étant habitée de l'idée de faire honneur à la circonstance somme toute heureuse. Pour ce faire, il existe une répartition des tâches entre les femmes, les hommes et les plus jeunes si l'on se place du côté de la famille qui accueille des étrangers.

1.1. Cadre matériel

Cette organisation interne s'active prioritairement autour des présents et victuailles que la famille apprête pour recevoir des étrangers. En ce qui concerne la mère de la jeune fille à marier, elle rassemble des vivres comme du poisson et de la viande de brousse fumés, des arachides et des pistaches, ainsi que des plantains qu'elle peut réserver sur pieds au champ. D'autres apports en nature lui viendront des autres femmes du village, de ses parentés et de ses relations. Une manifestation concrète de cette légendaire solidarité communautaire en Afrique. Dans leurs villages, les Fang savent prendre des situations de ce type à bras le corps pour en faire une préoccupation groupale.

En ce qui concerne le cérémonial d'autre part, les femmes du village s'organisent à l'effet de réviser des chants et des jeux qu'elles exécuteront tout au long de la manifestation, selon les espaces qui leur seront réservés dans la mise en œuvre générale de cette assise.

Le plus souvent enfin, la basse-cour de la belle-mère est sollicitée dans le sens de fournir de la volaille qui sera offerte comme présents à la famille du fiancé. C'est généralement un panier à l'intérieur duquel poules et canards sont gardés même des jours

avant, pour éviter la mauvaise situation de ne pouvoir les attraper le moment venu. Il en est de même pour le bétail, des animaux domestiques comme les moutons, chèvres et porcs que les hommes ligotent pour la circonstance ; ils les attachent et les gardent dans un enclos ou sous les « *mekang me kekaa* » ou encore « *tobis* » qui est un dispositif attenant à la case qui sert au séchage de cacao.

Du côté des hommes, il leur incombe généralement de faire la propreté dans le village. Les plus jeunes s'occupent désherber les alentours des cases et de ravitailler les cuisines de leurs mères en y apportant du bois. Ils puiseront également de l'eau qui servira à divers usages domestiques.

Quelques semaines plus tôt, les hommes du village s'organisent pour avoir de la boisson pour la cérémonie de la dot. Ils abattent des palmiers ou du raphia pour en extraire du vin. Certains fermentent ce vin de palme et le distillent eux-mêmes pour en obtenir une liqueur appelée *Haah*²⁰⁷. Une autre boisson fabriquée à base de jus de canne à sucre fermenté, traditionnellement appelé *Melamba* du côté du Cameroun et *Timbal* en Guinée Equatoriale. Il existe par ailleurs une boisson faite à partir du maïs en début de germination, très prisée par les hommes en pareille circonstance, il s'agit du *Arki*.

La cérémonie de dot se déroule originellement à l'*Abââ* du village dans sa phase la plus solennelle. Si le village n'en dispose pas, les jeunes aménagent un hangar appelé *Esam*, recouvert des branches de palmier, qui devient un parfait abri pour accueillir la cérémonie. Dans ce cas, c'est dans la cour de la concession familiale de la fiancée que ce dispositif est dressé.

De son côté, le fiancé est généralement la cheville ouvrière de l'organisation des préparatifs de la dot. Le projet de son mariage lui incombe au premier chef. Il lui revient entièrement de rassembler sa famille autour de son initiative personnelle et de faire adhérer ses parents à cette entreprise. C'est lui qui, conséquemment, s'occupe de fournir l'essentiel des éléments mentionnés sur la liste de la dot qui lui a été remise. Celle-ci est généralement présentée au cours des différentes réunions préparatoires pour permettre aux parents et amis qui peuvent se prononcer sur la nature de leurs éventuelles contributions. La dot est généralement collectée ainsi pour que le jour de l'événement, tous les éléments constitutifs de la liste soient disponibles. La délégation conduite par le chef de famille du fiancé, après avoir

207 Un mot dérivé de l'idéophone « Haaaa » que l'on émet lorsque l'on boit cette boisson brûlante d'un trait, en rejetant par la bouche l'air chaud qui vient de l'intérieur.

procédé à l'examen de la situation, peut alors se déplacer vers le village la fiancée, tel que convenu de commun accord.

Le jour de la rencontre, les femmes assurent la première partie qui consiste en l'accueil de la délégation du fiancé. Une espèce de barricade est faite à l'entrée du village par les femmes et les enfants. Le long du trajet qui conduit au lieu des cérémonies. Chantant des chansons empreintes de message de bienvenue, mais aussi avec des paroles qui provoquent, qui expriment de l'impatience même si les concernés sont arrivés à l'heure arrêtée, les femmes organisent un parcours ponctué d'arrêts divers appelés *Mekak*, qui signifie les barrières, mettant en scènes des acteurs dont le rôle est d'amuser le public avec une allure comique voire comédienne comme l'illustre cet exemple :

Ce parcours de 400m sur lequel les parentes de la mariée ont dressé des obstacles. Le rituel débute au passage de ces barrages qui étaient au nombre de quatre. Au premier barrage, les tantes (paternelles) réclamaient symboliquement 1.000.000 frs cfa. La raison évoquée était le remboursement des dépenses faites pour la scolarisation de la mariée, l'une d'entre elles exhibant de ce fait un cahier usé. Pour passer ce premier barrage, l'oncle paternel d'Ovono, qui était le représentant, remit 20000 frs cfa et la sœur aînée du marié 5000 frs Cfa, et le nœud fut défait.²⁰⁸

Au départ, toute la délégation doit obtenir individuellement un « visa » d'entrer dans le village qui les accueille. Ensuite et progressivement, il leur est demandé de payer les « vaccins » de peur qu'ils ne contaminent la population locale de diverses maladies... Plus loin sur le trajet, les belles-mères leur offrent le premier présent constitué d'une corbeille d'arachides ou de pistaches, du poisson ou de la viande de brousse fumée et un régime de plantain. Pour l'enlever, les visiteurs doivent payer le montant indiqué, parfois exorbitant. Le prix est écrit au sol au charbon indiquant par exemple une somme comme 150 000 F.CFA. Mais après des négociations, les étrangers (*Beyeng*) peuvent juste déboursier 10000 F.CFA ou 15 000 F. CFA. Ils vont traverser ainsi plusieurs *mekak* avant d'arriver à la place de la cérémonie où les attendent déjà les hommes du village. Les *Beyeng* auront donc bravé des épreuves, des jeux, des scènes pour les amuser afin qu'ils paient des amendes aux femmes qui ont tout organisé justement pour gagner un peu d'argent à la fin de tout le scénario. Toutes celles qui ont contribué matériellement à renflouer le magasin de la belle-mère en tirent

208 AKARE BIYOGHE, Béatrice, « Conceptions et comportements des Fang face aux questions de fécondité et de stérilité : regard anthropologique sur une société patrilinéaire du Gabon. Anthropologie sociale et ethnologie ». Université Paul Verlaine - Metz, 2010. Français. ffNNT : 2010METZ002Lff. Fftel 01749201f, p.77.

rétribution et cela constitue une véritable motivation pour que cette solidarité se manifeste encore en d'autres occasions. Mais aussi, cela marque la fin du cérémonial consacré de l'accueil des *Beyeng* en situation de dot. Les femmes auront ainsi joué la première partition de cette orchestration cérémonielle qui peut évoluer vers une autre séquence.

Une fois que les *Beyeng* installés à l'*Abââ* ou sous l'*Esam*, le protocole d'accueil des femmes est terminé. Elles pourront à nouveau intervenir par des chants ou des représentations scéniques qui vont ponctuer les différentes articulations de la cérémonie. Place est laissée aux hommes désormais pour diriger la suite de l'assise avec principalement les échanges des *Mbi Ntum*.

1.2. Espace physique de déroulement de la dot

La manifestation est publique et se déroule dans un espace commun ouvert à tout le village. Un cadre neutre et qui représente l'institution suprême du village fang, c'est l'*Abââ*. En effet, selon la tradition, nul n'est autorisé à marier sa fille ou son fils dans son propre domicile. L'idée qui soutend une telle posture est que la jeune fille appartient au clan et non exclusivement à sa famille. Cette pratique est rattachée à un adage populaire à travers l'expression suivante : « *Ngoan é se ki ngoan mbôt, ngoan éne ngoan ye ayong* », ²⁰⁹ ce qui traduit l'obligation à la solennité de la dot.



Photo 3: Cérémonie de dot en cours à l'*Abââ* de Ma'an-Village en juillet 2020

Source : L'auteur

209 Cette expression signifie littéralement que la jeune fille n'appartient pas à sa famille, elle appartient au clan tout entier. Donc, s'il faut la marier, c'est en présence des membres de ce clan que l'on la dot également

Sur le plan de l'occupation de l'espace, si l'on se réfère à la disposition de la mise en place observée au cours de différentes cérémonies de dot, la récurrence du face-à-face est avérée. En effet, les membres des deux familles sont assis de part et d'autre du cadre qu'ils occupent, laissant un vide entre les deux groupes réservé comme aire de déploiement des porte-paroles pendant les divers échanges qui suivront au cours de la cérémonie. Cet espace est le théâtre de l'essentiel des interactions entre les deux groupes et surtout de leurs *Mbi Ntum*. C'est leur cadre consacré à la prise de parole publique, lui-même aussi divisé en deux par une ligne médiane imaginaire, représentant le territoire privé de l'un et l'autre porte-parole de cette cérémonie.

En plus de ce cadre public, chaque groupe dispose d'un lieu situé derrière l'Abââ réservé aux conciliabules ou *Esok*. Pendant le déroulement de la cérémonie, chaque *Mbi Ntum* peut demander un moment de répit, traduit par un repli avec sa famille pour échanger en aparté avant de revenir prendre publiquement la parole. Le schéma ci-après illustre l'espace de la cérémonie de dot tel qu'il est généralement organisé dans l'aire culturelle Fang.

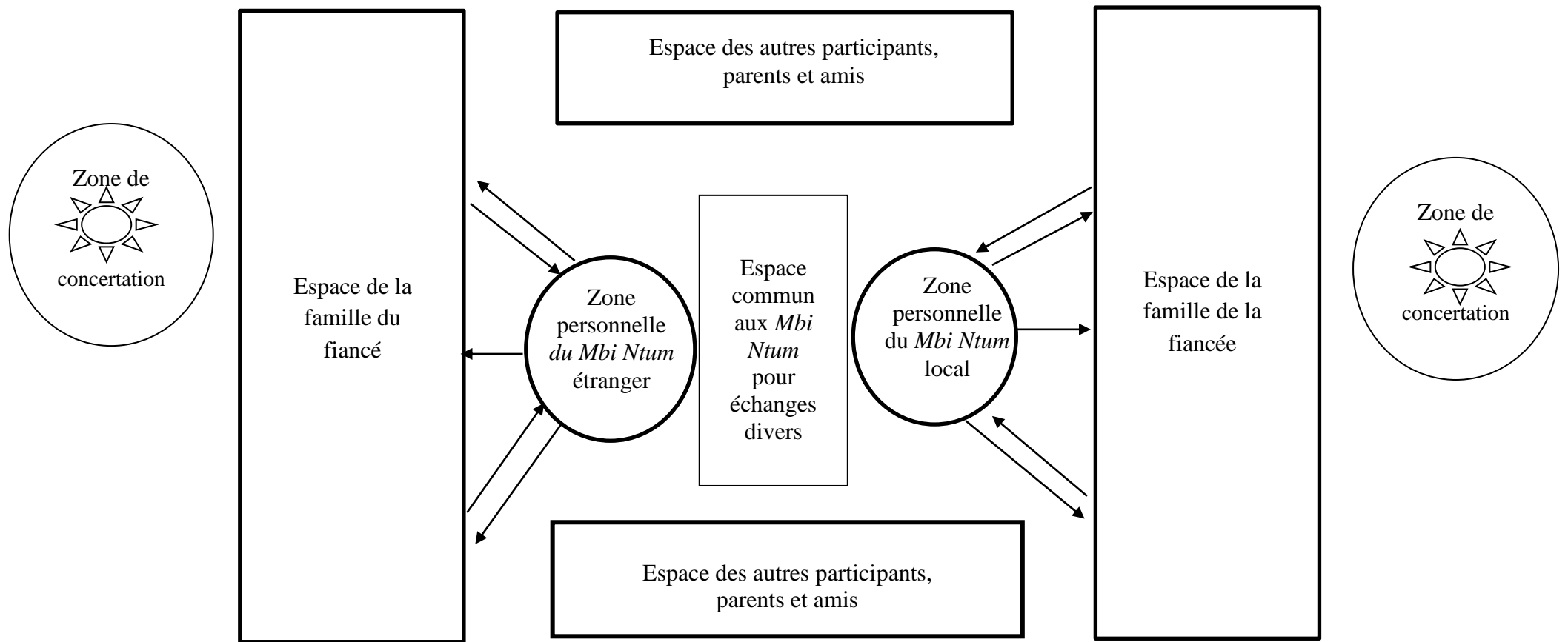


Schéma 2: Modèle de l'organisation spatiale symbolique du cadre de la dot dans l'Abââ.

Source : L'auteur

Le schéma ci-dessus présente le modèle d'occupation de l'espace de la dot tel que pratiqué par les Fang jusque-là. Que la cérémonie se déroule sous l'*Esam* ou à l'*Abââ*, l'on mettra en place le même dispositif qui consacre le face-à-face comme principe dans cette situation particulière de communication interpersonnelle.

Sur le plan de la communication et en relation avec la notion de territoire, une lecture sous cet angle assimile cette disposition à une situation de belligérance. Ce face à face est effectivement approprié lorsqu'il s'agit d'affrontement entre deux parties, deux adversaires, mais également en situation de négociation comme c'est le cas avec la dot. La définition de la relation résulte pour une large part d'un « rapport de places » qui structure la communication. En effet, il est établi que :

Un grand nombre de rapports sociaux (maître/élève, client/vendeur, parent/enfant, patron/employé...) sont des rapports préétablis, fixant par avance l'identité sociale, les rôles et le style de communication des protagonistes.²¹⁰

En outre, la position de face à face est typique d'une communication directe et réciproque où les protagonistes se regardent dans les yeux, recherchant l'échange franc tout en exposant leur point de vue pour persuader. S'il faut rivaliser, marchander ou vendre, les personnes se placent face-à-face.

Tel que cela se présente sur la figure sus-présentée, chaque entité dispose d'un territoire dans cet espace commun qu'est le lieu des cérémonies. Ce territoire comprend la *zone assise*, où sont disposées des places et la *zone debout* à l'arrière de chaque groupe, où l'on peut se retirer pour des échanges en repli.

D'autre part, cette configuration de l'espace convoque le concept de distance tel que développé par Edward HALL en quatre catégories de distances interindividuelles en fonction de la distance qui sépare les individus. Les résultats suivants des observations sont proposés²¹¹ :

- La zone intime ou distance intime (moins de 60 cm) : elle s'accompagne d'une grande implication physique et d'un échange sensoriel élevé.

210 EDMOND, Marc, Le face-à-face et ses enjeux dans La Communication, Éditions Sciences Humaines (2016), pages 87 à 96, extrait disponible sur <https://www.cairn.info/la-communication--9782361063627-page-87.htm>, consulté le 09 septembre 2020 à 15h 45 mn.

211 Source : <http://adonis.lalib.fr/E9782370541505.pdf> consulté le 23 mars 2021.

- La zone personnelle (entre 60 et 120 cm) : distance utilisée dans les conversations particulières.

- La zone sociale (entre 1,20 et 3 m) : distance utilisée au cours de l'interaction avec des amis et des collègues de travail.

- La zone publique (supérieure à 3 m) : utilisée lorsqu'on parle à des groupes. Les acteurs de la communication peuvent varier leur relation en fonction du rapprochement. Cependant plus l'éloignement est grand, plus la proxémie est élargie, plus les normes de culture, de groupes, de statut, et de personnalité interviennent.

Ce développement nous invite à intégrer la notion de proxémie, la distance physique qui s'établit entre des personnes prises dans une interaction, comme c'est le cas lors de la dot. Cette situation de communication prend effectivement en compte les distances sociales.

Les spécialistes de la communication et de la sociologie s'intéressent depuis plusieurs décennies à la proxémie, domaine qui étudie le rôle joué par l'espace physique dans la communication entre les personnes.

Les Fang appliquent cette réalité du moment où des zones sont définies dans l'espace de la dot pour délimiter les lieux de prestation des *Mbi Ntum* pendant la dot, réservant même des zones de retrait à l'arrière-plan pour les concertations de chaque groupe. De même, entre le *Mbi Ntum* et le groupe qu'il représente, il existe généralement un espace dans lequel il peut se déplacer et se mouvoir au moment de sa prise de parole, sans que cela ne gêne le public qui l'écoute et l'observe. Il se déploie dans une zone virtuellement délimitée dans son esprit et qu'il utilise comme son cadre personnel.

Sur un tout autre plan, selon notre observation, les Fang exhument et mettent nostalgiquement en exergue beaucoup d'éléments de leur culture lors des cérémonies de mariage coutumier. Ils revisitent les relations parentales et l'arbre généalogique des familles et la lignée générationnelle, ils mettent en exergue leur art culinaire à travers la présentation des plats traditionnels, au-delà tout ce qui est cérémonial. En réalité, le rassemblement des familles autour de l'événement de la dot engendre d'autres activités. Il est difficile que des familles se retrouvent souvent, si ce n'est à l'occasion des mariages traditionnels ou des funérailles qui sont restés les principales occasions évidentes de retrouvailles importantes.

Les noces traditionnelles sont aussi l'occasion de ressasser les répertoires de chants du terroir jadis exécutés par les femmes du village en de telles situations. Comme cela n'est pas consigné dans un recueil qui peut s'actualiser, quelque rares femmes seulement se souviennent encore des lyriques d'antan ; les unes provocatrices quand elles s'adressent aux *beyeng* (les étrangers), les autres glissant subtilement des conseils pour la jeune fille qui s'engage au mariage et certains frisant même le registre érotique. La cérémonie de dot est aussi le théâtre d'une représentation publique d'autres pratiques traditionnelles, faisant intervenir des acteurs actants et des figurants. D'abord, la grande famille de la fille (fiancée) qui accueille généralement l'autre groupe constitué de la grande famille du garçon fiancé. On entendra par « grande famille », une composition hétérogène de personnes issues de la famille du père du fiancé, des personnes issues de la famille maternelle du fiancé. Ensuite, la grande famille de la fiancée. Enfin, des spectateurs curieux, mus par la manifestation joyeuse qui se déroule comme une représentation scénique agréable.

Ici, les acteurs principaux, de part et d'autre, sont les deux porte-paroles. Chacun est entouré de personnes bien imprégnées de la tradition et expérimentées en matière de mariage. Ces personnes usent de leur sagesse et même de la ruse pour savoir éviter et contourner les écueils que leur pose volontairement le vis-à-vis. Il s'agit d'un échange discursif empreint de proverbes, métaphores, anecdotes...où l'art oratoire est un atout majeur visant à mettre en difficulté le porte-parole de l'autre partie. Pour eux, il s'agit d'une situation qui n'est pas sans fondement. En effet, la parole est un art, comme le soutient bien ABOMO MAURIN lorsque cet auteur déclare que :

L'art de la communication se nourrit non seulement de nombreux éléments de la pratique langagière, mais également des genres oraux dans lesquels il puise des exemples nécessaires, susceptibles de convaincre et de persuader.²¹²

Lorsque cela est nécessaire, l'un ou l'autre groupe peut se retirer dans les espaces de concertation attenants à la scène pour mieux réviser la stratégie en vue de répondre à la préoccupation de la partie « adverse ». Cela se dit « *a ke ésok* » ou bien « *a tebe esok* » qui signifie se mettre en conclave. Entre temps, d'autres acteurs peuvent occuper la scène ; il s'agit généralement des femmes qui entonnent des chansons dont les paroles sont des pics lancés à leurs pairs d'en face. La réponse de celles qui se sentent provoquées ne se fait pas

212 ABOMO-MAURIN, Marie-Rose « Oralité et art de la communication chez les Búlù », Journal des africanistes [En ligne], 85-1/2 | 2015, mis en ligne le 27 juin 2016, consulté le 26 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/africanistes/4530>.

souvent attendre; elles aussi contrecarrent par une chanson appropriée en guise de réplique. Pour amuser l'assistance, principalement la famille du fiancé, des personnes déguisées dans des costumes et développant des mimiques et gestes qui suscitent le rire entrent en action à leur tour. Ce rire sera alors interprété comme outrage à la famille de la fiancée et sera sujet à réparation pécuniaire appelée « amende », sans définition exacte du montant ; en réalité, la somme versée est généralement comprise entre 500 et 1 000 francs CFA. Il s'agit encore là d'un piège que doit éviter la personne mise en cause.

A la fin de la cérémonie, les deux familles en ressortent souvent plus conviviales car c'est également une épreuve de nerfs pour tester l'endurance, la tempérance, la ruse et l'engagement de la famille du fiancé à prendre femme. Quand tout s'est bien passé, les deux groupes échangent des présents et partagent un repas.

1.3. Le prix ou la valeur symbolique de la dot

A l'origine, le paiement de la dot scelle une alliance qui ne peut être rompue sans un long processus dit de divorce et, surtout, légitime la possession d'une descendance. La remise de la dot est une étape incontournable dans la mesure où la dot confère à l'homme des droits (sur le système de résidence et la production économique) et des devoirs assurer le bien-être familial) et rend légitime son autorité sur femme et enfants. *La compensation matrimoniale*²¹³ peut être considérée comme une caution. En effet, par-là, l'homme qui s'engage à prix de sacrifices financiers « s'engage à bien garder sa femme et à bien l'entretenir en laissant une caution symbolique qui peut atteindre des sommes importantes »²¹⁴.

La compensation matrimoniale représente les biens, en numéraire ou en objets, que le gendre donne à sa belle-famille pour s'acquérir leur fille. Elle fait partie des marqueurs culturels du peuple fang. Chez les Fang, patrilinéaires, la compensation a connu au cours du temps quelques variations. La grande transformation se note au début du 19^{ème} siècle avec la traite négrière et l'introduction des marchandises importées. Avant cette date, la compensation était constituée essentiellement d'objets en fer : sagaies, couteaux, pipes et haches. « Ces

213 Expression utilisée en synonymie à la dot par AKARE BIYOGHE, Béatrice, in « Conceptions et comportements des Fang face aux questions de fécondité et de stérilité : regard anthropologique sur une société patrilinéaire du Gabon ». Anthropologie sociale et ethnologie. Université Paul Verlaine - Metz, 2010. Français. ffNNT : 2010METZ002Lff. Fftel 01749201f, p. 34.

214 AKARE BIYOGHE, Op. Cit. p 35

objets étaient fabriqués dans des forges fang où était fabriquée aussi la monnaie traditionnelle.»²¹⁵

Au Gabon, les Fang ont une idée précise d'une monnaie traditionnelle que certaines personnes riches possédaient en d'énormes quantités, dans d'immenses coffres en bois.

Un regard peut être jeté sur les différents paliers, représentant une valeur estimée financièrement, pour se faire une idée du prix de la dot chez les Fang de manière classique. Difficile de procéder ainsi parce à cause d'une raison évoquée en ces termes :

Autrefois, c'est la même compensation qui circulait et qui servait à doter toutes les femmes. Ainsi, toutes ces femmes avaient la même valeur. Aujourd'hui, la compensation varie selon les statuts de femmes à doter ; elle va donc différer de la femme instruite à celle illettrée, de la salariée à la non salariée, de la femme plus âgée à celle plus jeune et donc plus apte à la procréation.²¹⁶

1.4. Les effets produits par la dot dans le code social fang

Selon Christian NGWE ASSOUMOU,²¹⁷ la femme dotée fait partie à part entière de la famille de son mari, au même titre que tous les enfants qu'elle va faire avec son mari. Le code social fang établit que l'homme est le possesseur, le propriétaire, l'administrateur des biens immobiliers, mobiliers et humains qui sont dans sa maison. Et il en dispose au mieux pour sauvegarder leur durabilité. L'homme, chef de sa famille nucléaire, est lui-même un "bien humain" de la famille de son père, son grand-père et ses aïeux et ancêtres.

Lorsqu'il arrive malheureusement que l'homme Fang marié décède, le code social a prévu comment les parents survivants restent administrer l'héritage mobilier, immobilier et humain (femme et enfants) du défunt. Il faut relever comme élément majeur de ce code social que le décès d'un individu n'est pas n'entraîne pas automatiquement la fin du mariage chez les Fang comme c'est le cas pour la législation en matière du droit des personnes et des biens contenu dans le code civil. Le conseil de famille, qui se déroule dans l'Abââ, est la seule instance habilitée à statuer sur la question de l'héritage d'un défunt. La décision prise par le

215 METEGUE Nicolas, *Economie et société dans la première moitié du XIXème siècle*, Paris, l'Harmattan, 1979, cité par AKARE BIYOGHE, Op. Cit.

216 AKARE BIYOGHE, Op. Cit., Idem.

217 Intervenant au Festival Mvet Oyeng d'Ambam en juillet 2017, au cours d'une communication sur le mariage Fang.

conseil de famille l'est pour sauvegarder au mieux l'héritage de leur parent défunt. Il faut tout faire pour que tous les biens soient conservés ensemble sous une seule administration et toujours dans la famille.

Au regard de ce qui précède, le code social fang a prévu, pour la femme, les situations suivantes :

- Premièrement, elle accepte de rester à vivre dans la famille du défunt mari et elle choisit une des frères (ou neveux) pour assurer sa tutelle sans être son mari de lit. A ce moment, elle jouit de tous les biens en héritage avec ses enfants. Elle peut connaître un autre homme (avec l'approbation de son tuteur). Les enfants qui naîtraient de cette relation "extra-conjugales" doivent porter le nom du mari défunt, par le pouvoir de la dot.

Ou alors, la femme accepte de vivre maritalement avec l'un des frères ou neveux (souvent un des petits frères) de son défunt mari. Et tout se passe pour le mieux. C'est le cas idéal voulu par toutes les familles.

Les deux situations ci-dessus constituent les deux formes de lévirat chez les Fang.

- Deuxièmement, la femme refuse les deux situations qui précèdent. Les parents de son défunt mari vont exiger qu'elle quitte définitivement le village et qu'elle aille vivre ailleurs. Deux cas de figures sont possibles ici aussi :

- d'abord, la femme rembourse la dot. Elle perd le bénéfice de la garde des enfants déjà nés et de tous les biens immobiliers et mobiliers laissés par le défunt. Elle peut se remarier avec qui elle veut. Les enfants nés après le remboursement de la dot ne peuvent plus porter le nom du défunt.

- ensuite, la femme retourne dans le village de ses parents où elle refait sa vie avec quelqu'un d'autre sans avoir remboursé la dot. Elle laisse les enfants dans le village de leur défunt père. Les autres enfants qui naissent dans un autre mariage porteront le nom du défunt mari qui l'avait dotée.

Telles les différentes façons prévues par le social Fang pour régler la problématique de la gestion du patrimoine humain et matériel d'un de cujus dans la tradition Fang.

Il reste cependant à faire remarquer que ces règles du code social fang ne s'appliquent plus systématiquement par tous, en raison de l'évolution des mentalités et des habitudes, notamment en ce qui concerne le lévirat et le sororat.

II. SYMBOLIQUE DE L'ABAA COMME ESPACE DE COMMUNICATION

Comme plusieurs autres cérémonies, le mariage traditionnel se déroule historiquement dans l'Abââ. Parler du cadre symbolique de la dot reviendrait à interroger la valeur culturelle du cadre dans lequel est organisé la dot, tout comme il serait aussi indiqué de revisiter ce rituel dans le sens d'appréhender son ancrage social dans la communauté fang. Au cours de nos investigations, nous avons pu observer que l'Abââ est un espace de communication et d'interaction sociale parce qu'il remplit diverses fonctions.²¹⁸

La caractéristique principale des villages Fang et la présence systématique de l'Abââ comme espace communautaire réservé aux hommes, mais jouant surtout un rôle important dans la gestion des affaires du groupe. En regardant l'Abââ sous l'angle de la répartition des espaces entre les genres et les âges, cette institution est le territoire des hommes, comme la cuisine est naturellement l'espace des femmes et la cour représente la cadre de déploiement des enfants chez les Fang. Le territoire est perçu ici sous l'angle du rapport que l'on peut établir avec la communication et cette notion. En effet :

La territorialité a donc à voir explicitement avec la communication (sociale), elle se comprend à l'aune d'une acception socio-anthropologique du rapport à l'espace, c'est-à-dire un rapport qui est aussi partagé et vécu de manière collective. Dit autrement, elle sous-tend les repères culturels et symboliques qu'intériorisent les individus pour se positionner et agir dans l'espace, pour se penser dans le monde (géographique), et à travers lesquels, en définitive, ils se reconnaissent.²¹⁹

Mais on observera également ici que, dire que le territoire n'est pas que relationnel, c'est mettre en avant l'importance de considérer sa dimension matérielle, c'est adopter l'idée que la territorialité, selon une formule du géographe Bernard DEBARBIEUX, renvoie à « la dimension terrienne de la condition humaine, celle qui rend nécessaire de composer avec les formes matérielles et symboliques de notre environnement. »²²⁰

Ainsi, sur le plan social, l'Abââ est en lui-même un symbole dans l'aire culturelle fang qui participe d'un discours social qui mobilise une lecture interprétative de la présence ou de l'absence de

218 Cf. ONJI' I ESONO, Gérard-Paul, « Les fonctions sociales de l'Abaa », in *Eléments d'épistémologie de la communication africaine*, BOOH BATENG Eugène (Eds), 2014, Éditions Clé en coédition avec NENA.

219 RAFFESTIN, Claude, « Ecogénèse territoriale et territorialité », in François Auriac et Roger Brunet (coord.), *Espaces, jeux et enjeux*, Fayard, Fondation Diderot, 1986.

220 DEBARBIEUX Bernard, « Territoire-Territorialité-Territorialisation : aujourd'hui encore, et bien moins que demain... », in Martin Vanier (dir.), *Territoires, territorialité, territorialisation. Controverses et perspectives*, Rennes, PUR, 2009, p. 21.

l'Abââ dans un village donné. Ses principales fonctions sociales qui font de lui un espace de communication sont les suivantes :

- objet d'identification et de ralliement ;
- siège des pouvoirs Exécutif-Législatif-Judiciaire ;
- centre communautaire d'apprentissage et de socialisation ;
- centre culturel et musée ;
- lieu d'accueil et d'expression de l'hospitalité ;
- lieu de prière et du requiem ;
- salle des cérémonies ;
- lieu communautaire d'exposition aux médias de masse.

2.1. Identification et ralliement

En règle générale, chaque village de l'univers culturel fang a pour identifiant symbolique son Abââ. Cet identifiant, comme il a été prouvé précédemment, est une particularité culturelle des peuples et des villages fang. Selon la posture structuraliste développée dans ses travaux par Lévi STRAUSS,²²¹ cet élément constitue un des *invariants* de cette aire culturelle-là. Chaque village s'identifie à travers son corps-de-garde. Comme il a été dit précédemment, l'Abââ est souvent rattaché nommément au *Nyambôrô* qui encadre le village. C'est parfois un moyen pour faciliter la distinction au cas où des villages venaient à porter le même nom.

Sur un tout autre plan, l'Abââ contribue à rallier toute la communauté et à renforcer le sentiment d'appartenance à une même souche ancestrale. Comme sous une bannière, l'Abââ rassemble la nation fang dans les différentes entités villageoises qui la constituent. Chaque Fang s'identifie à l'Abââ auquel il appartient où dont il est originaire, c'est un élément culturel qui, sous un angle symbolique, a valeur d'emblème fédérateur. En effet, lorsqu'un Fang s'interroge dans sa langue en disant « *Ye Abââ be taa va ?*²²² », il exprime la fierté et toute l'assurance qu'il a que tout ce qu'il y a de mal pourrait bien lui arriver ailleurs, sauf lorsqu'il est sous le corps de garde de ses ancêtres. Cette expression fang est souvent reprise

221 LEVISTRAUSS, Claude, *Le regard éloigné*, Plon, 1983, pp. 59-62.

222 Cette expression signifie littéralement « ici dans le corps de garde de mon père ? », mais elle est généralement utilisée pour dire que le corps de garde est le lieu où le Fang bénéficie de la protection de la communauté et même des ancêtres. Rien de fâcheux ne pourrait lui arriver là.

avec fierté, de même que, « *A kam mbông Abââ* », ²²³ pour dire que chaque ressortissant d'un Abââ défend et protège les intérêts de son Abââ d'origine. C'est comme un ressortissant dirait qu'il défend les couleurs de son pays. Tout cela marque l'attachement naturel que le Fang a vis-à-vis de son Abââ. A titre d'illustration, un proverbe tiré de cette aire culturelle et déclamé en Fang dit : « *Olañ nkukut ka'a dañ asu baa be esaa* ». Littéralement, cela signifie que quel que soit le degré de folie d'un individu, ce dernier reconnaît et respecte toujours l'Abââ de ses ancêtres. En d'autres termes, le fait d'appartenir à un clan et à un Abââ est une identité dont le Fang ne saurait se détourner parce qu'il est appréhendé par rapport à cette institution. Ce proverbe souligne l'attachement que le Fang a vis-à-vis de l'Abââ dont il est l'émanation.

Dans l'organisation sociale du village fang, l'Abââ est l'institution qui projette l'image du village et la reflète autant sur les habitants du village que sur les communautés environnantes. C'est l'Abââ qui élabore la politique du village, défend également les intérêts de celui-ci et construit sa réputation.

2.2. Sièges des pouvoirs Exécutif-Législatif-Judiciaire

Le fait que chaque Abââ soit placé sous l'autorité d'un homme, aîné ²²⁴ du village, dont le pouvoir découle des anciens et pas forcément de l'autorité administrative, comme c'est le cas des chefferies dites « traditionnelle » d'aujourd'hui, est significatif. Il s'agit, au-delà de cette matérialisation par un "hangar", de l'institution la plus grande du village Fang. C'est dans ce sens que Pierre Claver ZENG clamait que « *rien de ce qui est grand ne génère hors de l'Abââ* ». En effet, pour appuyer ce point de vue, Grégoire BIYOGO entoure l'Abââ d'une aura plutôt fédératrice et symbolique. Selon lui, l'Abââ est également :

Le lien social par excellence dans un village Ekang, il est explicitement comme symbole de l'ordre qui régit le village. A telle enseigne qu'on peut juger un village étranger du premier coup d'œil, à l'ordre et à la propreté qui y règnent. ²²⁵

C'est à travers l'Abââ que le village se donne une renommée ou un nom, comme le soutiennent Jean Marc NDONG ONDJI'I et Marcel ONDJI'I NDONG ²²⁶ :

223 Littéralement, cette expression signifie protéger ou garder la poutre centrale qui soutient l'ensemble de l'Abââ, de peur que tout l'édifice ne tombe, synonyme de honte de toute la communauté pouvant constituer une source de raillerie de la part des villages voisins.

224 C'est le droit d'aînesse qui régit en général les rapports entre les membres de la communauté.

225 BIYOGO, G., *Encyclopédie du Mvett. Tome I. Du haut Nil en Afrique Centrale, le rêve poétique et musical des Fang Anciens : la quête de l'éternité et la conquête du logos solaire*, Paris, Ciref-Icad, 2000, Rééd. Ménaibuc, 2002, p. 33.

L'on rattache même généralement chaque Abââ à des individus réputés et célèbres, les chefs en l'occurrence, par exemple : l'Abââ de NGEMA MBA au point de faire abstraction du nom même du village.

Mais, la précision importante à y apporter est que le tout n'était pas qu'il soit simplement aîné en âge ; il devait également être reconnu comme un *Nyambôrô*.²²⁷ En effet, si naturellement les anciens léguaient les destinées des villages à des successeurs, congénères ou descendants les plus âgés, ils sont quand même arrivés à marquer une prudence sur ce mode de transmission du pouvoir. C'est alors exceptionnellement que, si un aîné ne revêtait pas la dimension mythique et mystique de *Nyambôrô*, on lui préférerait un cadet plus prédisposé, aux yeux des anciens, à remplacer celui-ci en cas de décès ou d'incapacité à conduire l'Abââ du village. A Mebem par exemple, le village est resté sans guide à la mort de son chef, Paul ONJI'I ESÔNÔ²²⁸ décédé depuis le 08 août 1974. Ce dernier avait « *une personnalité et un caractère tellement forts que ses pairs n'ont pas pu lui désigner un successeur, jusqu'à ce jour* »²²⁹.

Ceci démontre à suffisance que le *Nyambôrô* de l'Abââ est investi de tous pouvoirs par ses pairs. Son autorité s'étend à tous les niveaux de la vie du village. Sous l'Abââ, il incarne l'exécutif, régnant en véritable chef du village, avec l'onction des anciens. De manière concrète, les décisions ou orientations politiques prises de manière concertée et consensuelle ont force de loi sur le village. C'est à l'Abââ que s'élaborent la politique intérieure et extérieure, l'image et le positionnement du village comme entité évoluant dans une contrée comprenant d'autres villages. L'Abââ initie des décisions pour l'intérêt de la communauté et s'assure de leur mise en œuvre.

Agissant dans la posture de tribunal par exemple, le différend est porté à l'Abââ par le plaignant selon la procédure qui veut que celui-ci saisisse d'abord le *Nyambôrô* du village

226 Les personnes citées sont âgées toutes les deux de 74 ans aujourd'hui. L'auteur s'est entretenu avec ces témoins vivants sous leur Abââ à Mebem, arrondissement de Ma'an, le 22 juillet 2011 de 11h30 à 15h 15 mn.

227 Littéralement, cette expression signifie *nya* (vrai) *mbôt* (Homme) *nyambôrô* = vrai homme. Pour mieux comprendre, il faut considérer l'homme dans son paraître et dans son être. En fait, le « vrai homme » est un idéal, celui par lequel l'on s'identifierait pour faire montre de beaucoup de sagesse dans la parole, le comportement, la gestion des avoirs, etc. afin de mériter le respect de toute la communauté.

228 Feu ONJI'I ESÔNÔ Paul, ancien *Nyambôrô* du village de Mebem dans l'arrondissement de Ma'an au sud du Cameroun, décédé le 08 août 1974, évoqué par Richard ONDJI'I TOUNG au cours de l'entretien accordé à l'auteur le 08 août 2011 à Mebem.

229 Source : Rev. Dr Richard ONDJI'I TOUNG, natif du village Mebem, op. cit.

et lui explique la situation ; c'est lui qui juge de l'opportunité de réunir ses pairs pour connaître le problème. Les faits sont exposés publiquement à l'Abââ et le verdict est aussi rendu sur place. Toutefois, il ne faut pas s'attendre à ce que la sentence départage les deux parties dans le sens de désigner un coupable et un gagnant. En général, c'est par des paraboles et des proverbes que l'on fait comprendre à tout le monde en faveur de qui la balance de la justice s'est penchée. Dans une logique qui participe de décourager les personnes à se lancer dans un conflit, chez les Fang, il est de notoriété publique qu'un aîné n'a jamais tort vis-à-vis d'un cadet ; qu'il ait tort ou raison, l'aîné a toujours le dessus afin qu'il ne perde pas la face ou son autorité devant un cadet.

Lorsqu'il s'agit d'un conflit opposant un habitant du village à un étranger, la défense du concerné est endossée par le chef, après concertation avec les autres anciens. Dans toutes les situations aussi importantes que banales, le *Nyambôrô* est le seul porte-parole de la communauté.

Il peut se glisser comme une considération misogyne ou phallocratique de l'Abââ en ce sens que les femmes sont mises à l'écart. Il est à souligner que la prise en compte de la femme aux débats de l'Abââ se fait par personne interposée. Les femmes, conscientes que l'Abââ n'est pas leur lieu d'expression, communiquent généralement leur point de vue à leurs époux sur une situation qui sera débattue. Ainsi, pour s'assurer que leur avis est pris en compte, chacune contrôle que son mari reporte son point de vue à travers une autre personne membre de cet Abââ ; il pourrait alors s'agir d'un de ses beaux-frères. De toute manière, un compte rendu des différentes interventions et de la décision finale est rapporté aux femmes dans les échanges qui vont suivre. Ainsi, la femme participe à la vie politique du village sans forcément être présente lors des assises des hommes à l'Abââ. Il ne s'agit donc pas d'exclusion, mais de l'expression de l'organisation particulière de la société fang selon ses normes traditionnelles.

En revanche, pour que la femme (épouse) soit intégrée dans le clan ou le village, il faut, qu'au cours d'une cérémonie solennelle, sa famille négocie qu'elle soit présentée au clan de son époux sous le corps de garde. En effet,

La femme va apparaître au public au son de la musique, qui peut être celle des balafons, des tambours et tam-tam, lorsque le matériel de musique moderne n'est pas accessible. Après cette sortie en public, les festivités continuent avec la remise des cadeaux aux

visiteurs après qu'ils ont « habillé » la case de leur fille de tout ce qu'ils ont destiné à propos. On appelle ces cérémonies de remise de la femme « Yala », « éliiri » et « ékulu abaa.²³⁰

Dès lors, la femme qui a reçu cette onction a désormais sa place à l'Abââ, autant que les hommes du village. Pour leur part enfin, les garçons adolescents, en séjournant à l'Abââ, s'initient à la sagesse et à la connaissance de la culture.

2.3. Centre communautaire d'initiation et de socialisation

Dans une chanson sur la thématique de l'Abââ, Pierre Claver ZENG²³¹, artiste musicien et poète gabonais disait dans une tirade :

« La sagesse, c'est à l'Abââ ;
Tout le bien, c'est à l'Abââ ;
Tout s'apprend à l'Abââ... ».

L'apprentissage et la socialisation sont des processus. Pour le premier, il s'agit de :

L'acquisition de savoir-faire, c'est-à-dire le processus d'acquisition de pratiques, de connaissances, compétences, d'attitudes ou de valeurs culturelles, par l'observation, l'imitation, l'essai, la répétition, la présentation, etc.²³²

Dans un sens plus large, c'est l'ensemble d'activités qui permettent à une personne d'acquérir ou d'approfondir des connaissances théoriques et pratiques, ou de développer des aptitudes.

Quant à elle,

La socialisation est le processus au cours duquel un individu apprend et intériorise les normes et les valeurs tout au long de sa vie, dans la société à laquelle il appartient, et construit son identité sociale. Elle est le résultat à la fois d'une contrainte imposée par certains agents sociaux, mais aussi d'une interaction entre l'individu et son environnement.²³³

230 Source : www.culturevive.com/betifang/presentation, consulté le 09 septembre 2011.

²³¹ NZENG EBOMO Pierre Claver est décédé le 18 mai 2010, laissant une œuvre musicale abondante et relevée. Un de ses titre a été consacré à l'Abââ en tant qu'institution dans le village Fang.

232 Source : fr.wikipedia.org/wiki/Apprentissage.

233 Source : ROCHER, Guy, in<http://fr.wikipedia.org/wiki/Socialisation>, consulté le 24 aout 2011.

Elle passe par différents canaux ou écoles. Et dans la société fang, l'Abââ est un centre d'instruction dynamique qui participe de ce processus. Des pratiques et des rites qui sont du domaine de l'initiation des garçons à la vie d'homme sont inculqués aux enfants depuis le bas âge à l'Abââ.

Premièrement, il est de coutume que, lorsque les femmes et les hommes se rendent à leurs travaux champêtres, les enfants en bas âge, filles et garçons sont confiés aux vieillards qui restent en journée dans l'Abââ, fatigués par l'âge. Ces derniers, de façon consciente ou non, à travers contes et fables, berceuses et chants, dictons et proverbes, etc. transmettent progressivement des valeurs et de la sagesse aux enfants. Surviennent une dispute entre les enfants laissés sous sa garde que le vieux la réglait pacifiquement, non sans laisser une leçon de vie à ces derniers.

Un élément important à relever est que d'habitude, les enfants se livrent à des jeux et autres activités ludiques sous le regard des vieux. Dans ces rapports interpersonnels, il prévaut l'*Anyô*s, un esprit qui se manifeste tantôt par des moments de conflits et très souvent par des moments de convivialité resserrés par les liens fraternels qui unissent les enfants d'une même mère, d'une même famille ou d'un même village.

De même, pour la jeune fille, sa place est naturellement à la cuisine, aux côtés de sa mère ou nourrice. L'espace réservé à la cuisson des aliments pour les repas familiaux est tout aussi un centre de formation et d'apprentissage de l'économie familiale et l'art culinaire. C'est une préparation de la jeune fille à la future vie d'épouse et de maîtresse de maison. La jeune fille y apprend les recettes de la cuisine fang et la culture de l'organisation en vue de la bonne gestion du ménage. Par exemple, il est primordial pour elle de savoir qu'il ne doit pas manquer de vivres dans sa cuisine ; elle s'arrangera à toujours faire des réserves de bois, d'aliments frais, séchés ou fumés dans sa claie. Elle s'y imprégnait tout aussi bien des gestes, des attitudes et des postures de la femme, par exemple, comment s'asseoir en public, que des caractères positifs d'une bonne épouse et son rôle dans la famille.

En termes de valeurs inculquées aux enfants, elles se rapportent aux qualités physiques et morales que l'enfant devait adopter. En effet, l'effort, le travail, l'endurance sont des valeurs que l'on enseigne aux enfants mâles qui, très tôt, commencent à suivre leurs pères dans toutes leurs activités de la vie, notamment les travaux champêtres, la chasse, la pêche, la cueillette des fruits de la forêt, etc. Ceci permet aux enfants d'apprendre à connaître et à

identifier nommément les arbres, les herbes, certaines étant de la pharmacopée et d'autres utiles comme matériau et bois de chauffage. De même, savoir désigner les animaux, les oiseaux de la forêt, et les poissons par leurs noms ne s'apprend mieux que dans cet environnement-là.

La rencontre des hommes du village à l'Abââ est toujours une occasion d'échanges à travers lesquels des expériences relevant du vécu quotidien sont partagées. Certaines débouchent sur des leçons qui se déclinent en proverbes et dictons traduisant toute une philosophie de la vie. Nous avons appris cette sagesse, à travers ce qu'un homme racontait à ses frères qu'il était allé visiter ses pièges en brousse, il y trouva une antilope prise au piège. Mais lorsqu'il se rapprocha d'elle, celle-ci se démena et s'en échappa, trainant avec elle la ficelle qui la retenait. L'homme qui n'en cru pas ses yeux se lança à la poursuite de l'animal à travers ronces, épines et lianes tranchantes. Finalement, l'animal se sauva et l'homme s'en tira avec plusieurs lésions sur le corps. La moralité qu'un patriarche tira de ce récit et qui continue d'édifier la jeunesse est que si un chasseur décide de poursuivre un animal qui s'est détaché du piège, il s'expose à la « vindicte » des épines et autres obstacles de la forêt. Par contre, en ne suivant pas l'animal dans ces conditions, il s'évite également la peine et les blessures. L'on déduit, à travers ce récit, la sagesse qui conseille de ne pas toujours forcer des situations. Parfois, il faut accepter de laisser tomber, voire de perdre en s'évitant d'autres ennuis.

C'est donc progressivement que le jeune Fang s'imprègne des connaissances et acquiert des aptitudes qui lui permettront d'évoluer normalement dans son environnement. La structure familiale et l'Abââ sont ces moules qui contribuent encore au façonnage des hommes. Entretemps, l'école occidentale est également arrivée, mais l'Abââ garde sa vocation de perpétuer et transmettre la culture ancestrale.

2.4. Lieu d'accueil et d'expression de l'hospitalité

Les communautés villageoises de la forêt équatoriale sont généralement constituées de regroupement de hameaux abritant quelques familles. Cette configuration qui s'oppose à des installations clairsemées et éparses participe, à l'origine, du souci pour des personnes ayant un lien de sang, de ne pas s'éloigner du noyau familial. C'est cet habitat regroupé de part et d'autre de la piste ou de la route que l'on appelle communément village. L'isolement ou le détachement était perçu comme un signe d'égoïsme, comme un refus de communier et de partager avec les autres.

De plus, certaines personnes dont le comportement était désapprouvé par la communauté, à travers une décision de l'Abââ, étaient sommées de quitter le village. Cette sanction a conduit à un dicton Fang qui renforce l'idée que le fait qu'une maison se retrouve dans un bosquet, à l'écart de toutes les autres cases est signe qu'il y a eu un incident par le passé qui a conduit à cette situation d'exclusion. Cela se dit alors « *ô ndenda okang, dzam !* ».

D'autre part, ce regroupement met aussi en exergue la solidarité et la force des liens familiaux chez les Fang. L'esprit de partage et de communion prévaut ici au point où, généralement, en face de l'Abââ côté route, il y avait une claie, en guise de garde-manger public, appelé « *atak mvam* » (*Etagère de l'hospitalité*), sur laquelle l'on laissait généralement une main de banane, des morceaux de canne à sucre, un avocat, unealebasse d'eau pour permettre aux passants de manger et de se désaltérer en cas de besoin. Selon Jean Pierre OVONO ENGONGA,

Les hommes ne mangeaient jamais dans leurs cases respectives ; leurs épouses acheminaient les repas de la journée à leurs maris à l'Abââ par l'intermédiaire des enfants. D'habitude, même les passants ne traversaient pas un village sans faire un détour à l'Abââ soit pour des civilités d'usage, soit pour partager le repas.²³⁴

Le rôle hospitalier de l'Abââ se manifeste également par le fait qu'un voyageur de passage à la tombée de la nuit dans un village pouvait être interpellé par un ancien pour se laisser proposer une couchette. L'étranger bénéficiait alors de l'hospitalité de l'Abââ et du village. Et lorsqu'il devait repartir, il se voyait très souvent offrir un présent, à l'exemple d'un poulet, et des provisions pour la suite de son voyage.

D'Abââ en Abââ, la même culture de l'accueil et de l'hospitalité se manifeste encore, à quelques égards, même si beaucoup de changements sont observés, cette culture de partage caractérise encore les communautés de la forêt équatoriale.

2.5. Centre culturel et musée²³⁵

Selon Steeve Elvis ELLA, « *en pays Ekang (Fang), le Mvett se dit habituellement au lieu traditionnel appelé Corps de garde (aba)* »²³⁶. L'Abââ est ce cadre d'expression des éléments fondamentaux de la culture fang qui se rattache étroitement à l'épopée du Mvet

234 OVONO ENGONGA, Jean Pierre, op. cit. Entretien accordé le même jour que celui indiqué avant.

235 NGUEMA-OBAM, Paulin. – *Fang du Gabon. Les tambours de la tradition*. Paris, Karthala, 2005.

236 ELLA, Steeve Elvis, *Mvett ékang et le projet Bikalik : essai sur la condition humaine*, l'Harmattan Gabon, février 2011, consulté sur <https://www.laboutiqueafricavivre.com/s/27656/steeve-elvis-ella>.

contée par des joueurs initiés. En effet, c'est dans le Mvet que réside toute la culture fang. Et dans cette optique, l'on retient que :

Le Mvett est joué initialement dans les corps de garde, dans les « cases de vie » (aba), qui est la demeure où s'assemblent les sages pour instruire les générations montantes. C'est le centre discursif et analytique où se façonne le jugement, lieu d'apprentissage de l'histoire, de la sagesse, de la rectitude, c'est là que l'on débat des affaires de la Cité.²³⁷

Il est donc difficile d'entamer une lecture des aspects prégnants de la culture fang que sont : l'art oratoire guidé par les dictons et proverbes, les contes et légendes, les danses et rythmes, le jeu des instruments de musique et la formation des sonorités, la généalogie et autres relations de la parenté entre le clan qui occupe un village et les autres qui l'environnent, l'histoire du village ou de la communauté, les rites, etc. sans évoquer l'Abââ. En tant qu'entité culturelle à vocation d'institution millénaire chez les Fang, l'Abââ est génitrice et dépositaire de la culture. Le fait que cette culture est restée fondamentalement tributaire de l'oralité justifie son mode de transmission à travers les échanges interpersonnels, de génération en génération. Contenu dans le mythe, le mystique, les croyances, les représentations et l'ésotérique, les éléments constituant le socle de la culture, sont partagés par la communauté et deviennent alors :

L'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Cette acception de la culture englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances.²³⁸

A côté de cette réalité sociale qui se déroule naturellement, il convient de faire remarquer que, certes le souci de transmettre ces éléments de la culture anime les anciens, mais ils les gardent pour les léguer aux descendants qui s'y intéressent manifestement et consciemment. C'est dans ce sens que MVE BEKALE dira que « *l'abâ* » ou *maison des hommes, est quelque peu le berceau de la culture fang* », ²³⁹ étant entendu que pour apprendre cette culture ou la transmettre, il faut bien cette communion interpersonnelle au sein de l'Abââ.

237 **BIYOGO, G.**, op. cit. pp. 182-183.

238 Définition que donne l'UNESCO de la culture. Source : <http://www.techno-science.net>, consulté le 12 octobre 2011.

239 **MVE BEKALE, M.**, op. Cit., cité par Michel Fabre, Professeur émérite, Université Paris III-Sorbonne, <http://mmvebekale.free.fr/pages/litt%20gabonnaise.htm>

Dans son rôle de musée, l'Abââ présentait diverses pièces allant des trophées de chasse aux instruments ou outils utilisés de tradition ancestrale. En effet, il était possible de voir des crânes de certaines bêtes redoutables de la forêt comme le gorille, l'éléphant, le buffle, le boa, le léopard...ou des peaux de reptiles accrochés aux poutres de l'Abââ. Cette pratique permettait, dans un premier sens, de conserver des reliques de ce genre pour que les générations à venir puissent contempler ces tableaux et pouvoir les reconnaître. Dans une autre approche, l'Abââ accueillant des passants et des étrangers, ces décorations exprimaient également la présence de vaillants hommes dans ce village, capables de dompter des créatures impressionnantes. Par conséquent, ce village méritait ou bénéficiait d'une considération certaine.

En dehors de ces éléments, les anciens travaillent habilement dans l'Abââ autour des petits métiers de l'artisanat, de la vannerie, du tissage des filets de pêche et de la sculpture des outils utilisés dans la cuisine ou pour les travaux champêtres. C'est ainsi que les plus jeunes peuvent également apprendre ces métiers, chacun selon son talent. Par exemple, au moment de l'achat, la machette est garnie d'un manche. Mais, les paysans ont pris l'habitude de remplacer ce manche en bois par un autre, plus long, qu'ils savent fabriquer eux-mêmes, à partir d'un arbuste appelé « *ndzitsip* » chez les Ntumu. Ce manche rallongé est une adaptation à l'utilisation qui permet de résoudre un problème sérieux. En effet, l'homme qui défriche peut avoir une envergure plus importante de la lame de son outil qui balaie un rayon plus grand. D'autre part, certaines bêtes dangereuses comme les reptiles à venin peuvent être neutralisées à distance avec une machette qui a connu cette modification. Les paysans l'appellent « *avion* », comme pour insinuer que son rayon d'action a augmenté et qu'elle balaie une envergure plus grande, comme l'aile d'un aéronef.

2.6. Lieu de culte et de requiem

Au lever du jour, dans plusieurs villages fang devenus essentiellement chrétiens, les gens se rassemblent entre 5h30m et 6h pour prier. Ceux qui sont d'obédience protestante utilisent le programme officiel de l'Eglise Presbytérienne Camerounaise (EPC) comme guide des lectures, des cantiques à exécuter et des intentions de prière. Une des personnes dirige la prière cette prière matinale qui dure environ 20 mn. Cette prière matinale s'appelle *filiya* dans les villages. En fait, selon les personnes interrogées sur la signification de ce nom, il nous a été expliqué qu'il s'agit d'une déformation du nom anglais *prayer* qui signifie prière en

français. Il a été introduit et adopté dans leur environnement par les premiers évangélistes de la Mission Protestante Américaine (MPA) au début du XIX^e siècle, comme plusieurs autres mots tirés des langues de ces missionnaires et colonisateurs.

C'est à l'issue de cette séance de prière que les uns et les autres se saluent et entreprennent d'échanger d'informations relatives à la vie en général ou aux nouvelles parvenues pendant la nuit. Certains qui écoutent la radio communiquent les nouvelles du jour à la communauté. D'autres échangent sur leur programme de la journée et les travaux qu'ils vont entreprendre, en précisant même de quel côté du village ils iraient, dans le souci d'orienter les autres en cas de nécessité. Une façon de se connecter aussi et de communiquer au sein de ce qu'il convient bien d'appeler réseau social local, l'Abââ.

Au cours des pratiques culturelles traditionnelles, l'Abââ fait souvent office de temple de Byèri²⁴⁰ lors des rites initiatiques chez les Fang du Gabon. Ces cultes se célèbrent généralement à la tombée de la nuit, une cérémonie animée de rythmes et danses réservées aux seules personnes dites « initiées ».

De même, les cérémonies mortuaires également se déroulent à l'Abââ. Le corps du défunt est disposé au corps de garde. C'est là que le culte d'inhumation se déroulera, avant qu'il soit transporté vers sa tombe. Il est vrai qu'en raison du nombre de personnes, une extension en matériaux végétaux ou avec des dispositifs plus modernes comme des tentes est souvent faite à l'Abââ s'il s'avère étroit.

2.7. Salle des manifestations

Dans son rôle de salle des cérémonies, l'Abââ abrite très souvent des événements et des réunions de divers ordres.

Sur le plan coutumier ou culturel, les cérémonies concourant au mariage traditionnel se déroulent souvent à l'Abââ. C'est ici que le clan qui vient demander la main d'une jeune fille native du village est accueilli publiquement. A l'occasion d'une cérémonie de cet ordre, les pourparlers menés par les porte-paroles des deux clans se déroulent à l'Abââ et les débats y relatifs s'inscrivent dans un registre linguistique soutenu, essentiellement émaillé de proverbes, de dictons, de paraboles, etc. Chaque groupe peut, à la suite de l'intervention du

240 Ce terme désigne un rite initiatique chez les Fang du Gabon, utilisé dans la revue « Cahiers Gabonais d'Anthropologie », Université Omar BONGO, N°17-2006 consacré à l'anthropologie religieuse.

porte-parole de la partie adverse, se retirer en aparté pour une concertation, comme un temps mort. Pour des raisons de circonstance, le porte-parole de la famille du jeune garçon qui vient demander la main ne dira pas, par exemple :

« *Nous avons aimé une fille du nom de X dans ce village et nous sommes venus demander à l'épouser* ». Il est souhaitable qu'à travers sa prise de parole, l'on dénote en lui la maîtrise de la rhétorique, de l'art oratoire et de la sagesse. Cela suscite du respect de la part de ses pairs de l'autre partie ; par conséquent, il serait plus indiqué pour lui d'utiliser des images pour laisser comprendre la raison de sa présence en ces lieux.

En outre, l'Abââ sert souvent de lieu de rassemblement lors de la tenue des réunions politiques, les campagnes de sensibilisation entreprises par les agents des services d'Agriculture et les vulgarisateurs agricoles, etc. C'est également à l'Abââ que les autorités administratives sont généralement accueillies lors de leurs tournées dans les villages, même si par la suite, le visiteur pourra être conduit au domicile d'un tiers, après la séance de travail publique.

2.8. Lieu communautaire d'exposition aux médias de masse

Certains supports de médias de masse ont su intégrer l'Abââ progressivement. Au départ, il arrivait que de vieux journaux soient lus par une personne éclairée qui essayait de traduire le contenu de certains articles aux autres, avec des commentaires selon son inspiration. De même, un récepteur radio, avec l'antenne ingénieusement rallongée avec des fils de courant, est souvent placé au centre de l'Abââ pour permettre à la communauté d'écouter les informations. Si le propriétaire peut emporter son poste radio au champ, il a conscience tout de même qu'il devra revenir en mi-journée pour ne pas priver ses pairs de l'écoute des nouvelles de la journée.

Avant 1985, date de l'avènement de la télévision au Cameroun,²⁴¹ les matches de football dont le reportage était diffusé à la radio drainaient de nombreux auditeurs à l'Abââ. D'ailleurs, c'est encore le cas dans nombre de villages où il n'y a ni électrification rurale, ni même de téléviseur pour permettre aux populations de visionner ces programmes. C'est parfois à l'aide d'un groupe électrogène que les rares téléviseurs qui existent sont souvent alimentés, en y associant des équipements comme des antennes numériques qui permettent de recevoir des images.

241 Source : www.camerounlink.com, *Le Jour*, quotidien d'information camerounais, n° du 23 mars 2010, article intitulé « Les noces d'argent de la télévision au Cameroun » (Stéphanie Dongmo), consulté le 17 mai 2021.

C'est ainsi que s'est effectuée l'intrusion progressive et décisive des moyens de communication de masse modernes dans l'Abââ. De plus en plus aussi, la téléphonie mobile se répand dans les zones rurales. Le tamtam qui servait d'instrument de communication, lui, se retire de l'environnement de l'Abââ. C'est davantage pour des animations publiques ou religieuses qu'il est désormais plus présent, autant que les xylophones et les tambours.

Eu égard à ce qui précède, nous pouvons conclure que l'Abââ est une institution multifonctionnelle dans l'aire culturelle fang. L'on peut relever que c'est fort de cette diversification des fonctions qui se rattachent à cette structure sociale qu'il est possible de l'envisager comme plateforme importante dans la vie communautaire du groupe. Autant de fonctions qui s'interfèrent en une même structure sociale l'amènent à acquérir un caractère dynamique et à générer un trafic communicationnel. C'est ce qui explique l'interactivité tissée sur la toile de l'Abââ par les membres des communautés traditionnelles qui vivent ensemble et partagent ce même espace. Comme dirait Erving GOFFMANN, cette mise en scène de la vie quotidienne se déroule au sein de l'Abââ depuis des générations.

En règle générale, chaque village de l'univers culturel fang a pour identifiant symbolique son Abââ. Celui-ci est une particularité culturelle des peuples et des villages fang. Selon la posture structuraliste développée dans ses travaux par Lévi STRAUSS²⁴², cet élément constitue un des *invariants* de cette aire culturelle-là. Chaque village existe à travers son corps-de-garde. L'Abââ est souvent rattaché nommément au *Nyambôrô* qui encadre le village. C'est parfois un moyen pour faciliter la distinction au cas où des villages venaient à porter le même nom. A titre d'exemple, dans le département de la Vallée du Ntem au Sud du Cameroun et dans bien d'autres, comme la Mvila et le Dja-et-Lobo, le nom de ville « Meyo » est partagé par plusieurs localités. Pour les distinguer, l'on a dû leur ajouter des signes particuliers. On peut donc retrouver ces villages dénommés ainsi qu'il suit : Meyo-centre, Meyo Elie, Meyo Nkulu chez les *Ntumu*, etc. De même, cet identifiant sert d'adresse précise pour faciliter sa localisation.

242 LEVISTRAUSS, Claude, *Le regard éloigné*, Plon, 1983, pp. 59-62.

CONCLUSION

L'espace qui abrite la cérémonie de la dot a été décrit dans son aspect physique et symbolique. L'Abââ qui est l'institution suprême du village fang remplit, après observations, plusieurs fonctions sociales qui ont été présentées dans ce chapitre. C'est ce qui a permis de théoriser le modèle d'occupation de cet espace tel que les Fang l'organisent lorsqu'il s'agit de la cérémonie de la dot, étant entendu que d'autres activités s'y déroulent, chacune ayant sa spécificité. En ce sens, une dimension hautement symbolique est donc rattachée à la cérémonie de la dot qui fait qu'à travers celle-ci, l'on arrive à mieux cerner certains aspects qui auraient pu passer simplement comme du folklore.

CHAPITRE QUATRIEME :

DIMENSION ORCHESTRALE DE LA COMMUNICATION CEREMONIELLE

INTRODUCTION

Ce chapitre apporte de la lumière sur la manière dont la communication a été orchestrée et ritualisée pendant la cérémonie de la dot. Ce phénomène se produit ainsi depuis des générations, avec une organisation presque théâtralisée en trame de fond. Sur la base de certains travaux antérieurs, nous postulons avec Dell HYMNES²⁴³ que la situation de communication est l'unité essentielle de toute communication. Cette dernière est elle-même, selon Erving GOFFMAN,²⁴⁴ composée de plusieurs actes de communication qui ressemblent à des séquences. Le déroulement de la cérémonie de dot en constitue l'essentiel du corpus, les échanges oraux, les séquences de la cérémonie, l'animation des intermèdes par des chants, etc. c'est un événement composé d'actes de communication dont la chronographie est mise en exergue ici d'abord à travers un modèle et ensuite dans ses différentes articulations.

I. LE MODELE S.P.E.A.K.I.N.G.

Nous abordons cette partie de la recherche sous le prisme du modèle S.P.E.A.K.I.N.G. de Dell HYMNES qui met en exergue certaines composantes pour une bonne performance de la communication orale. A partir de ce modèle, il sera possible de renseigner ses différents points sur la base de ce qui a été observé de manière répétitive sur le terrain au cours des différentes cérémonies de dot auxquelles nous avons assisté. Le but est de permettre d'évaluer la dot par rapport à ce modèle pour démontrer que cet événement cadre bien avec SPEAKING dans ses catégories.

1. **Setting scene** : cette première composante fait référence au temps et au lieu consacrés culturellement d'actes de parole en général, aux circonstances physiques qui le rendent légitime et conditionnent même son effectuation. A cet effet, le cadre de référence est le village fang, et dans ce village, l'Abââ qui accueille la cérémonie, un espace communicationnel et multifonctionnel dans cette aire culturelle. C'est fort de cette diversité « qu'il est possible de l'envisager comme plateforme importante dans la vie communautaire et la communication au sein du groupe ».²⁴⁵

2. **Participants** : la circonstance de la dot mobilise des personnes constituées de locuteurs-interlocuteurs de premier plan, principalement les *Mbi Ntum* qui conduisent la

243 HYMNES, D. « L'ethnographie de Speaking ». Dans Gladwin, T. et Sturtevant, WC (eds), *Anthropology and Human Behavior*, The Anthropology society of Washington (Washington), 1962, pp. 13-53.

244 GOFFMAN, E. *Discuter des formes*, University of Pennsylvania press, 1981.

245 ONJI'I ESONO, Gérard-Paul, « L'Abââ (corps de garde) chez les Fang d'Afrique centrale. Etude exploratoire d'un espace communautaire multifonctionnel », in *Eléments d'épistémologie de la communication africaine*, ouvrage collectif, Eugène BOOH BATENG, Yaoundé, Editions Clé, 2014, p. 184.

cérémonie. Les locuteurs-interlocuteurs de second plan sont les femmes (sœurs de la fiancée) et les jeunes du village. A ceux-là s'ajoutent d'autres qui sont des membres des familles, amis et connaissances qui écoutent mais ne participent pas aux échanges de façon active. Toutefois, leur présence sur le lieu de la scène n'est pas inerte ; de par leurs rires, interjections, propos lancés, etc. ils sont considérés comme des influenceurs de la scène, des spectateurs quelque peu actants-latents.

3. Ends : Les intentions des participants ont un but appelé « Ends » ou finalité. Cette catégorie renvoie aux intentions de communication des *Mbi Ntum* qui s'expriment, chacun en représentation des groupes auquel il est attaché. Leur prestation n'est pas dans le simple but de transmettre une information, mais aussi d'avoir un effet sur l'interlocuteur (effet perlocutoire). Cette situation est composée d'événements discursifs qui en sont les différents actes de communication car ils interviennent l'un après l'autre pour faire évoluer le rituel qu'ils sont en train de reproduire publiquement.

4. Act sequence : c'est la structuration des actes verbaux (la prise de parole) et non-verbaux (la mimogestualité) ainsi que la tonalité du discours (intonations et registre de langue employés). L'on enregistre plusieurs tout au long de la cérémonie. La prise de parole des *Mbi Ntum* avec un côté singulier de présentation de soi, leurs séquences discursives ponctuées de dictons et proverbes, anecdotes, récits fabuleux se rapportant à la scène, leur gestuelle, leurs mimiques, etc. constituent une source inépuisable d'éléments pouvant sous-tendre une analyse.

5. Keys : renvoie aux modalités d'énonciation de l'acte : ton sérieux, ironique, plaisant, comique, pathétique, etc., ou la façon de s'exprimer publiquement.

6. Instrumentalities : ou instrumentalités renvoient à la présentation de soi et les emblèmes psychosociologiques des participants. En ce qui concerne les *Mbi Ntum* l'un des attributs que l'on a observés est qu'ils tiennent une généralement canne ou un chasse-mouches pendant leur prestation publique. En plus, lorsqu'ils se lèvent pour prendre la parole, ils sont accompagnés d'une personne qui se tient derrière eux comme un souffleur ou un garde du corps. Ceux qui ont des distinctions traditionnelles comme les chefs arborent souvent leurs tenues de noblesse.

7. Norms : ou normes sociales langagières : ce sont les normes de comportements inhérents à la circonstance de la dot qui régissent la communication qu'on ne doit pas transgresser pour que la cérémonie se déroule bien. Les acteurs sont dans une espèce de convention situationnelle qui s'active par le fait qu'il s'agit de se garder mutuellement la face.

Selon Erving GOFFMAN, « la face est la valeur sociale positive qu'une personne revendique effectivement à travers une ligne d'action que les autres supposent qu'elle a adoptée au cours d'un contact particulier »²⁴⁶. La face peut être remise en cause à chaque interaction (en cas de mauvaise prestation par exemple). Le sujet a donc intérêt à tout faire pour préserver sa face quand elle sera menacée, et à ne pas la banaliser. Pour l'aider dans cette tâche, il existe, selon GOFFMAN, différents types de stratégies de valorisation, qui permettront donc à l'acteur de faire « bonne figure » et ne pas perdre la face dans l'interaction.

8. Genre : il réfère à la nature du sujet dont parlent les interlocuteurs, le type d'histoire. La dot est une circonstance de joie pour les deux familles. Le sujet qui les rassemble procède d'une situation culturelle qui développe ou agrandi les liens sociaux à travers le mariage.

C'est en parcourant le cadre ritualisé de la dot, l'aspect orchestral de la communication et le fondement de l'épreuve de la parole que nous avons pu aborder le volet descriptif de ce travail pour rendre compte de ce que nous avons observé sur le terrain.

246 Source : https://theses.univ-lyon2.fr/documents/getpart.php?id=lyon2.2004.palisse_s&part=193254, consulté le 07 mai 2020.

II. LE CADRE RITUALISE DE LA DOT

Au cours de nos investigations sur le terrain, nous avons assisté et observé en tout cinq cérémonies de dot telles que présentées ci-dessous :

DATE	LIEU	MARIAGE DE	ET DE	MBI NTUM DU FIANCE	MBI NTUM DE LA FIANCEE	DUREE
26 mars 2016	Ôkông, arrondissement de Ma'an dans le département de la Vallée du Ntem	ENGÔ ASSOUMOU Christian, Esakunan de Meko'osi	AYANG MENGUE Lucette, Esakôran d'Ôkông	MBA ASSEKO Moïse	NGUEMA ESSONO Patrice	02h45 mn
17 août 2016	Engô Nlô Zock, arrondissement d'Olamze, Département de la Vallée du Ntem	ESSIANE Picsou, Yetsang de Sangmélîma	MEBOUA me MBO, Esseng d'Engô	MBO Jean Le Maire	MONEZE Philippe	02h30 mn
11 décembre 2017	Meyo-Centre, arrondissement d'Ambam, Vallée du Ntem	MEZUI Jean Pierre, Esandôn de Nsousoum	ANDEME ZO'O Blanche, Esambira de Meyo-centre	ESSONO ONDO Samuel	NDONG MEDANG Simon	02h52 mn
27 Août 2018	Owendo, Estuaire, Libreville, Gabon	KOLOCK Christian, Obamba d'Olonga	OBONO ONDO Magalie, Nkodjègn de Tsimizok au Nord du Gabon	NKILI OBANGA Abel	ONDO ELLA Edouard	01h45mn
23 août 2020	Quartier du Lac à Yaoundé	TAA David, Yezum de Lembe Yezum, Nnanga Eboko	MENGUE me NDONG Christèle ; Esakôran de Mebem	BIKORO Parfait	ANGOULA Pierre	01h55 mn

Tableau 1: Présentation des cérémonies de dot observées

Source : L'auteur

A travers le tableau ci-dessus, nous présentons les différentes cérémonies de dot auxquelles nous avons assistées et que nous avons observées, en excluant bien d'autres de ce corpus. La raison est que certaines ne présentaient pas de caractéristiques classiques ou alors étaient limitées dans leur déroulement et ne nous ont pas donné assez de matière à exploiter.

Nous avons personnellement joué ce rôle de *Mbi Ntum*, acteur actant au-devant de la scène à plusieurs circonstances de dot. Cela nous a permis de vivre cette situation de façon pratique en étant opérationnel. Il s'agit là d'un aspect qui renforce certainement notre expérience de la dot. Mais nous n'avons pas jugé objectif de les intégrer ici, bien que pouvant constituer un atout en tant qu'exemple concret d'observation participante. Nous avons estimé que dans ces circonstances, étant dans la logique de chercheur, nous n'aurions pas eu suffisamment de recul pour bien observer et notre neutralité ne pouvait en être garantie.

A partir de ces différentes cérémonies valablement observées, nous avons décelé des constantes qui constituent les traits caractéristiques essentiels de l'assise pour la remise de la dot :

- elle se déroule toujours publiquement à l'*Abââ* du village de la fiancée ou parfois dans la cour du beau-père ;
- elle se tient toujours dans le village ou au domicile des parents de la future épouse (dans le cas où elle se passe en ville);
- elle a généralement lieu en fin de matinée ou début d'après-midi parce que dans la tradition fang, les assises de dot ne se tiennent pas de nuit ;
- chaque famille désigne son porte-parole et le présente publiquement. Ce sont ces deux hommes (orateurs) qui vont représenter les deux familles et qui, à tour de rôle, prendront la parole pour conduire la cérémonie en mettant en exergue leur sagesse et leurs qualités d'orateurs ;
- le propre père de la fille ne peut également être *Mbi Ntum* à la dot de sa fille ;
- la délégation des membres de la famille et des amis du prétendant s'organise pour arriver ensemble au lieu de la cérémonie ;
- un espace vide sépare distinctement les deux familles assises face-à-face est aménagé pour servir de cadre géographique aux échanges des porte-paroles et à la présentation publique de tous les éléments constitutifs de la dot ;

- bien que l'objet de la visite soit connu de tous, l'arrivée d'une délégation étrangère suscite toujours des interrogations sur l'objet de la présence de celle-ci de la part de la famille qui accueille ;
- les porte-paroles sont toujours des hommes et jamais des femmes en matière de dot ;
- la fiancée est toujours retranchée dans un lieu tenu secret, attendant le moment ;
- la cérémonie se déroule presque toujours en langue locale, même si des mots peuvent être empruntés d'autres langues comme le français ou l'espagnol ;
- la cérémonie est souvent ponctuée de concertations en retrait que peuvent solliciter l'une ou l'autre partie ; il s'agit de *l'Esok*, un aparté pour prendre une décision commune ou bien revoir la stratégie ;
- selon l'organisation et le protocole, la jeune fiancée n'apparaît pas publiquement. Elle est introduite solennellement sur la scène, recouverte d'une large étoffe, en compagnie de ses sœurs et cousines pour le rituel de reconnaissance par le prétendant. Cette phase est appelée « avion ».
- une mise en scène est organisée pour que le prétendant reconnaisse sa promise ou un parent (souvent un des frères ou neveux) soit mandaté pour aller chercher la mariée ;
- les apparitions de la mariée sont programmées à des moments précis et s'accompagnent de chants souvent porteurs de messages précis.
- le consentement de la future épouse est toujours sollicité publiquement par son père ou oncle maternel ;
- les membres de la famille du futur marié sont susceptibles de payer certaines « amendes » tout au long de la cérémonie. Ce sont des pénalités selon les épreuves auxquelles ils sont soumis ;
- la dot est partagée à tout le village de la fiancée en incluant sa famille maternelle;
- au terme de la cérémonie de remise de la dot, chacun des époux est confié à un membre de sa belle-famille. Celui-ci sera le conseiller du couple en cas de différend ;
- avant de repartir avec leur nouvelle femme, un repas est offert à la délégation du fiancé en guise de réception ;
- la cérémonie dure en moyenne deux heures de temps et se clôture par la remise des présents à la famille du marié.

Après avoir observé ces différentes cérémonies de dot, il s'avère fondé d'établir, en raison de la répétition constatée, que cet événement se déroule selon un modèle uniformisé, ritualisé dans l'ensemble de l'aire culturelle fang. C'est à partir de ce constat que nous

convenons que les articulations qui constituent la cérémonie de la dot sont globalement comprises entre quatre phases qui sont l'accueil des visiteurs, le déroulement de la cérémonie de dot, la réception de la famille du marié et la séparation.

Toutes ces étapes du déroulement de la dot peuvent s'organiser chronologiquement dans un modèle qui retrace ces moments importants. C'est cela que nous illustrons dans le tableau ci-dessous :

DIFFERENTES PHASES DU RITUEL	ACTIVITES MENEES	ACTIONS DE COMMUNICATION	SUPPORTS
Préparation	Aménagement de l'espace de la dot	<ul style="list-style-type: none"> - Adressage de l'espace - Délimitation, matérialisation et marquage de l'espace. - Mise en place de la logistique du rituel de décoration ou pavoisement. 	L'Abââ du village ou des tentes montées ou l' <i>esam</i> ; Le trajet à suivre par la délégation des visiteurs ; Branchage de palmiers plantés en décor ; Fleurs et autres embellissements
	Concertations préalables	Echanges entre membres de la famille	Réunions ou assises
	Répétitions des articulations du rituel	<ul style="list-style-type: none"> -Révisions des chants d'animation de la cérémonie -Simulation de la scène 	Groupes de femmes du village et groupes d'enfants
L'accueil	Arrivée de la délégation et prise de contact préalable	<ul style="list-style-type: none"> -Annonce faite par les femmes du village ; -introduction du chef de la délégation des visiteurs 	Chants de circonstance et animation
	Parcours des épreuves	<ul style="list-style-type: none"> -Paiement de la « Vaccination » de toute la délégation -Paiement du « visa » d'entrée au village -Paiement de la traversée des « barrières » du parcours -Paiement de l'entrée au « bal » 	Equipe « sanitaire » La « police » de l'événement « Ticket » d'accès

		-Paiement de l'amende pour avoir dansé avec les belles-mères	
Ouverture et Déroulement	Confrontation des deux groupes	<ul style="list-style-type: none"> -Invitation à rejoindre le lieu de la cérémonie -Occupation de l'espace de la cérémonie -Installation des visiteurs à leur place - Introduction de l'épreuve de la parole -Propos introductif des visiteurs -Echanges verbaux entre les deux groupes -Présentation des présents -Présentation du prétendant -Présentation de la fiancée -Engagement solennel -Acceptation des présents 	<p>L'Abââ ou l'esam</p> <p><i>Mbi Ntum</i> local</p> <p><i>Mbi Ntum</i> visiteur</p> <p><i>Mbi Ntum</i> des deux groupes</p> <p><i>Mbi Ntum</i> visiteur</p> <p><i>Mbi Ntum</i> visiteur</p> <p><i>Mbi Ntum</i> local</p> <p>La fiancée</p> <p><i>Mbi Ntum</i> local</p>
Clôture	Civilités et commodités	<ul style="list-style-type: none"> -Salutations entre les deux groupes -Invitation des visiteurs à un partage du repas de circonstance - Remise des cadeaux aux visiteurs - Transmission de la fiancée à sa nouvelle famille - Mots de fin et séparation 	<i>Mbi Ntum</i> des deux groupes

Tableau 2: Matrice séquentielle du rituel de la dot.

Source : ONJI'I ESONO/ L'auteur

A partir de cette présentation graphique, il y a donc lieu d'en déduire les formes de ritualisation de la communication de ce rituel à chaque phase et savoir comment la prise de parole est organisée dans sa scénographie afin que s'actualise effectivement le rituel. Cela s'observe dans les moments d'interaction de manière organisée.

III. MATRICE DE LA COMMUNICATION CEREMONIELLE

3.1. L'accueil

Des branches de palmiers sont utilisées comme signaux communément partagés par les personnes de cette culture pour annoncer la tenue d'une manifestation (mariage, deuil, visite des autorités, etc.) dans les villages. Historiquement, l'on peut rattacher le palmier à une culture ancienne qui se rapproche du monde hébraïque. Selon la Bible, l'entrée de Jésus à Jérusalem fut saluée par des rameaux de toutes sortes et surtout de palmier dattier, en guise de souhait de bienvenue. Chaque civilisation a développé autour du palmier un ensemble de significations qui témoignent des convergences et des contacts entre les peuples autant que des spécificités propres à chacune.

Chez les Ekgang, le palmier est une plante à multiples usages, tel que le soutient cette déclaration de Cyrille BELA : « le palmier à huile (*Elaeis guineensis*) alen, est arbre à tout faire chez les Beti, duquel on tire du vin, des aliments, des vêtements, des matériaux de construction pour les cases, etc. »²⁴⁷

A titre d'exemple également :

Il est remarquable qu'en Grèce, où le palmier n'a aucune valeur agricole et économique, il n'intervient, ni comme symbole nourricier, ni comme symbole de la fertilité, alors qu'un fort anthropomorphisme conduit à voir en lui l'image de la femme et de sa beauté. Dans les différentes versions du mythe de l'accouchement de Lété à Délos sous un palmier.²⁴⁸

En Egypte, le palmier ou la palmeraie en vient à désigner, de façon récurrente, un espace cultuel ; le dattier est l'arbre sacré d'une série de localités. De façon dynamique, nous pouvons nous arrimer à cette ouverture qui inscrit largement le palmier dans les manifestations en ce que :

247 BELA, Cyrille, « L'art des abbia : une forme d'expression sculpturale du pays pahouin », Afrique : Archéologie & Arts [En ligne], 4 | 2006, mis en ligne le 13 juin 2018, consulté le 16 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/aaa/1373> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/aaa.1373>

248 FANNY MICHEL-DANSAC ET ANNIE CAUBET, « L'iconographie et le symbolisme du palmier dattier dans l'Antiquité (Proche-Orient, Égypte, Méditerranée orientale) », Revue d'ethnoécologie [En ligne], 4 | 2013, mis en ligne le 07 janvier 2014, consulté le 15 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ethnoecologie/1275> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ethnoecologie.1275>.

Le palmier, loin de s'être banalisé, d'avoir été ramené à la simple image d'un exotisme oriental, à une image esthétique et décorative, est resté chargé jusqu'à nos jours d'une symbolique religieuse puissante. Ce motif s'est ainsi imposé sur une aire géographique très vaste, dépassant largement les terres d'élection de la plante, sur la longue durée.²⁴⁹

Cela cadre effectivement avec ce que Jacques FAME NDONGO a qualifié de « communication africaine primitive indépendante des techniques occidentales ».²⁵⁰ En effet, le fait de planter des branchages de palmier en bordure de route renvoie à la communication par les signaux. Dans ce qu'il conviendrait bien d'appeler événement, la publicité d'annonce pour la dot reste encore entachée des marques des différentes formes de la communication par signaux en milieu rural et qui mettent en évidence « le déficit communicationnel qui existe entre le milieu rural et le milieu urbain ».²⁵¹

Toutefois, de nos jours, l'on observe bien que des familles conviennent de plus en plus à arborer un uniforme en pareille circonstance. Il s'agit généralement d'un tissu pagne choisi à l'effet de faire comprendre, à travers ce signe visible, qu'il existe un lien avec le groupe concerné par la manifestation et les personnes qui l'arborent. Cette identité particulière permet aussi de distinguer les membres des familles et amis des autres personnes participant à l'événement. Cela dit, le pagne prend de plus en plus de place dans les cérémonies familiales tant en ville que dans les zones rurales, en tant qu'élément distinctif avec une intention fédératrice ou même discriminatrice.

A l'opposé de ce qui est observé plus haut, force est de constater que la publicité du deuil s'est progressivement insérée dans une mouvance moderne, accompagnée par des supports de communication contemporains comme les programmes imprimés en quadrichromie, les t-shirts, les macarons, les foulards, les banderoles, la signalisation et la signalétique, etc. Pourtant, le deuil comme la dot sont des rituels influencés par les traditions.

Usant de cette pratique, ce décor de circonstance est planté de part et d'autre de la voie, en guise de pavoisement, jusqu'au lieu de la cérémonie, formant une haie d'honneur qui

249 Fanny MICHEL-DANSAC ET Annie CAUBET, Op. Cit.

250 FAME NDONGO, Jacques, Un regard africain sur la communication, YAOUNDE (CAMEROUN) : SAINT PAUL, 1996, disponible sur http://www.ritimo.fr/opac_css/index.php?lvl=author_see&id=6038, consulté le 09 septembre 2020 à 16h10 mn.

251 FAME NDONGO, Jacques, La communication par les signaux en milieu rural : Le cas du Cameroun, Yaoundé (CAMEROUN) : Société De Presse et d'Editions Du Cameroun (SOPECAM), disponible sur http://www.ritimo.fr/opac_css/index.php?lvl=author_see&id=6038, consulté le 09 septembre 2020 à 16h12 mn.

adresse cette fois-ci un message de bienvenue aux étrangers. Ces derniers seront accueillis par les femmes et les jeunes gens du village, tandis que les hommes attendent à l'Abâ.

C'est à travers des chants circonstanciels que des beaucoup de messages de bienvenue sont transmis à la délégation qui arrive. La délégation qui arrive chante par exemple cette chanson bien connue du terroir :

Rendez, rendez-vous oooo, rendez-vous, *bi so yaaaaaa* ! (3 fois)

Traduction : Rendez-vous, rendez-vous, nous sommes donc arrivés

Avala bi nga ya'an a miè naa bi so, rendez-vous té énye nyi oooo !

Traduction : Tel que nous avons convenu de ce rendez-vous, eh bien, nous y voici !

Rendez, rendez-vous oooo, rendez-vous, *bi so yaaaaaa* ! (3 fois)

A son tour et pour répondre à cette adresse, les femmes du village lancent leur réplique à travers une chanson :

A bôr ye Meyô za mia kôma yén?

Traduction : populations de Meyô qui voulez-vous voir ?

Ndoman ye Mebem é dze bia kôma yén!

Traduction : C'est ce fameux garçon de Mebem que nous voulons enfin voir

Refrain : *Mis me nto fo'o v'ane alélé* (2 fois)

Traduction : tous les yeux sont déjà grand ouverts

Eéééé oooooo, éééééééééé !

Mis me nto fo'o v'ane alélé ! (2 fois)

Pour officier pendant cet épisode que d'aucuns qualifient de jeu, d'autres de détente avant la phase la plus importante, ce sont les femmes du village qui organisent ce volet de la manifestation. C'est le premier test que les visiteurs passent, qui permet de jauger leur niveau de patience, de respect et de considération de leurs vis-à-vis locaux.

Comme acteurs majeurs, l'observation permet de distinguer les personnages suivants :

- Une femme leader du groupe qui est généralement une tante paternelle de la fiancée. C'est elle qui élabore tout le cérémonial à dérouler pendant l'accueil. Elle est aidée par toutes les autres qui y participent avec engagement parce que le partage du fruit de leur manœuvre sera effectué entre elles, au prorata de l'appui que chacune aura apporté ;

- Une femme déguisée en soldat, avec un vieil uniforme, s'étant badigeonné le visage de charbon écrasé et fabriqué des épaulettes avec de la tôle découpée ou de la matière enrobée d'aluminium qui enveloppe souvent l'intérieur des paquets de cigarette. Elle suscite bien du rire dans cet appareil bien agencé pour amuser la foule. Elle est chargée de faire régner l'ordre et la discipline tout au long de la cérémonie. Elle fait appliquer les sanctions et s'assure que toutes les amendes infligées au groupe des visiteurs sont régulièrement payées ;



Photos 4 et 5: Femmes jouant le rôle de soldat pendant des cérémonies de dot

Source : ONJI'I ESONO/ L'auteur.

Dans certaines cérémonies qui drainent beaucoup de monde, les femmes en charge de l'organisation de la phase ludique peuvent prévoir plutôt deux gardes pour mieux quadriller leur zone d'influence. Cela a été observé surtout chez les Fang du Gabon pour qui, sur l'échelle des valeurs sociales en relation avec le mariage, la cérémonie de dot qu'ils appellent « mariage à la coutume » et le point le plus prégnant du processus. C'est pour cela qu'ils y accordent un intérêt sans cesse croissant. En dehors des présents apportés à la belle famille, de l'argent en espèce est souvent versé allant de l'ordre de deux à cinq millions, voire plus, sous le prétexte que la dot n'a pas de prix mais chacun donne de la valeur à sa fiancée selon les ressources dont il dispose. C'est une phase particulièrement suivie lorsque l'enveloppe est posée devant tout le monde. C'est ce qui justifie le renforcement de la « sécurité ».



Photo 6: Femmes déguisées en soldats dans leur rôle de « chargées de la sécurité » au cours d'une cérémonie de dot au nord du Gabon

Source : Forum « Festival Mvet Oyeng » créé le 18/03/2019, postée par NGUEMA MBA Urbain.

- Une femme chargée de la communication, porte-parole du groupe.²⁵² C'est elle qui annonce le programme, lis les décisions et communiqués, informe les participants de toutes les articulations de la cérémonie d'accueil. Dans son rôle, elle est capable de jouer avec les humeurs des visiteurs pour éprouver leur patience, leur endurance et leur engagement ;
- Une femme animatrice, chargée de l'exécution du répertoire des chansons savamment choisies pour habiller chaque phase de l'accueil.
- Les autres femmes du groupe reprennent en chœur les refrains provocateurs adressés à l'autre partie qui, elle aussi, peut réagir par une chanson qui répond au message contenu dans celle qui leur a été adressée au départ.

En fait, au-delà de la communication verbale, celle qu'elles produisent par des paroles dites et à travers des chansons du terroir entrant dans le registre du mariage coutumier et ses différentes étapes, les acteurs majeurs de cette situation de communication attirent aussi notre attention sur les diverses formes de communication du registre du non verbal. Les messages

²⁵² C'est elle qui donne solennellement des informations et communique les décisions, les sanctions et les annonces au groupe des visiteurs.

qui en fusent sont tout aussi bien transmis de part et d'autre par le décor et les attributs présentés par les membres des deux groupes, les postures et attitudes, etc. en de telles circonstances, nous nous accordons avec cette affirmation :

Dans une interaction interpersonnelle, l'échange se fait avec des mots mais aussi avec le corps. La communication s'accompagne de mouvements apparaissant dans des zones corporelles aussi variées que la tête, le visage, les mains et les bras, le tronc ou les jambes. Chacun des communicants émet des comportements corporels (gestes, regards, mimiques faciales, postures, distance interpersonnelle) et répond à ceux de l'autre. Ces comportements jouent un rôle important dans l'échange d'informations et la régulation de l'interaction sociale. L'orientation du regard, les hochements de tête, la posture corporelle, la distance interpersonnelle ou les expressions faciales renseignent les partenaires de l'interaction sur leurs intérêts, leurs intentions, leurs attitudes et leurs états émotionnels respectifs.²⁵³

Dans le cadre de ce travail, nous n'allons pas nous étendre sur la communication verbale. Plutôt sur certains aspects seulement entrant dans le grand univers du non-verbal qui est un domaine spécifique car :

L'interprétation des signaux non-verbaux apparaissant dans une interaction sociale est une question de recherche importante en psychologie. Celle-ci offre des cadres théoriques et des outils méthodologiques pour comprendre comment les comportements non-verbaux informent sur la personnalité, les émotions, les compétences ou les attitudes des personnes en interaction sociale.²⁵⁴

Au départ, les femmes leur souhaitent la bienvenue en relevant tout de même que l'attente aura été longue, même si ceux-ci sont arrivés à l'heure convenue. La délégation des visiteurs est bercée par des chants et danses, tandis que son évolution vers le lieu de la cérémonie est ponctuée d'arrêts que l'on appelle « *Mekak* » (pluriel d'*Akak*), signifiant barrière ou obstacle, qui font partie du protocole d'accueil savamment organisé par les femmes :

253 LORIS TAMARA, Schiaratura, « Analyse et interprétation psychologiques des comportements corporels en situation de communication interpersonnelle », *Methodos* [En ligne], 13 | 2013, mis en ligne le 17 avril 2013, consulté le 09 septembre 2020. URL:<http://journals.openedition.org/methodos/3013> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/methodos.3013>.

254 LORIS TAMARA, Op. Cit., Idem.

- D'abord, au premier poste, l'*Akak* du « visa d'entrée », il est demandé au chef de délégation de payer des frais au village d'accueil pour toutes les personnes qui l'accompagnent, à raison de mille francs par individu.
- Par la suite à l'*Akak* de *mbemba nsoan* qui traduit matériellement la bienvenue qui a été souhaitée à l'arrivée. Ici, le groupe est appelé à régulariser les frais de l'amende due au retard concédé alors qu'il était attendu. Et quelque part plus loin encore sur le trajet, la délégation est retenue pour recevoir son premier présent qui est constitué d'un régime de plantain, une corbeille d'arachides ou de pistache, du poisson ou de la viande fumée et de la boisson. Ce cadeau est pris par le chef de la délégation des visiteurs contre de l'argent offert à titre symbolique mais tout de même pris en compte dans l'évaluation du respect dû. Cette marche d'accueil continue jusqu'à l'entrée de la cuisine de la belle-mère, étape ultime de ce parcours ;
- Avant d'y accéder, la délégation est invitée à l'*Akak* de la « vaccination ». Tout le monde faisant partie de la suite des étrangers traverse alors la haie hissée à cet effet, jetant de l'argent dans un panier en guise de frais de vaccin contre une maladie imaginaire qui risquerait de contaminer les habitants du village.
- l'*Akak* de l'entrée de la cuisine. Le chef de la délégation est convié à entrer dans la cuisine de la maîtresse des lieux et dont la porte reste fermée. Aussitôt qu'il pousse la porte, il va constater qu'un corps recouvert de drap git par terre. Des pleurs fusent alors de partout, lui annonçant la belle-mère est dans l'agonie et qu'il faut la transporter d'urgence à l'hôpital. C'est alors qu'il est interpellé pour payer les frais de location de « l'ambulance » qui doit la transporter ;
- Dès que tout le monde se retrouve dans la cuisine, alors un repas leur est servi avec la précision qu'il s'agit d'un buffet d'« hôtel » payant. Boissons et « nourriture »²⁵⁵ sont disposées sur une table et il est demandé au responsable de la famille du fiancé de payer les tickets de repas pour toutes les personnes de sa délégation.

Enfin, les convives sont appelés à danser avec les femmes du village après avoir « mangé ». Les épouses des hommes du village, les jeunes filles et les tantes de la fiancée sont leurs cavalières pendant cette ambiance qui sera stoppée net par un des beaux pères du jeune prétendant. Il exprime sans détour son indignation, arguant que les femmes du village ne sont

255 Il s'agit de repas cru juste pour amuser le public : manioc, patate douce, amande palmistes, etc. constituent souvent ce pseudo. Mais une fois que le groupe a payé un montant forfaitaire, la boisson lui revient souvent en prime.

pas libres. Se trémousser avec elles constitue une infraction punissable. D'ailleurs, joignant la parole à l'acte, il demande réparation immédiate du préjudice de « tentative d'adultère ». Une fois rétabli dans ses droits, il repart donc annoncer à ses pairs assis à l'Abââ que les étrangers peuvent déjà les y rejoindre pour le début de l'épreuve rituelle du face à face des *Mbi Ntum*.

3.2. L'épreuve de la parole

Les usages consacrent trois temps forts au cours desquels les *Benyabôrô* des deux familles entrent en communication. D'abord avant le déroulement de la scène publique, le premier *Esok* ou concertation préalable, le *Bidza* ou le face à face des *Mbi Ntum* et le *Ma'an* ou l'après dot ou le moment de se séparer. Toutes ces phases ont pour principal objectif de rechercher l'accord entre les deux parties pour unir harmonieusement les deux familles. En effet, bien que le mariage soit reconnu dans la société, les parents de la jeune fille n'acceptent pas cette réalité sans relever des préalables. Nourrir l'ambition de rendre la fille d'un tiers en mariage constitue un conflit en soi, pas dans le sens de la belligérance mais davantage dans une logique de négociation raisonnée qui vise à établir un accord-amiable, selon le « Mode Amiable de Règlement de Conflits »²⁵⁶

3.2.1. La concertation préliminaire

Nous aurions pu rendre compte du déroulement de la dot sans évoquer cet aspect d'*Esok* si nous n'avions pas observé et interrogé des participants au cours des différentes cérémonies.

Calvin ASSOUMOU ENGO²⁵⁷ nous confie que toute cérémonie de dot a une partie publique et une partie secrète. C'est cette dernière qui détermine le déroulement de celle que tout le monde peut voir publiquement. A son tour, Gontran OVONO soutient que :

Avant l'assise publique, les deux parties se retirent souvent à l'*Esok*. Cette concertation en prélude au rituel de la parole permet aux deux parties de convenir du déroulement de la dot. C'est le lieu de balayer tout ce qui peut paraître comme incompréhension, discorde ou désordre aux yeux et à la sensibilité du public.²⁵⁸

256 Cf. <https://univ-droit.fr/actualites-de-la-recherche/manifestations/26671-l-accord-amiable-et-apres>.

257 Entretien avec Calvin ASSOUMOU ENGO, un patriarche du clan Esakunan chef de 3er degré du village de Meko'osi par Olamze, le 25 mars 2016 à Ôkong, arrondissement de Ma'an.

258 Entretien avec Gontran OVONO OVONO (70 ans), patriarche du village Minyin dans l'arrondissement d'Ambam, rencontré le 15 août 2020 à 15h45 mn dans son village.

D'autre part, de cet aparté, les deux *Mbi Ntum* se font des civilités d'usage avant la confrontation publique. Il arrive généralement que les deux conviennent des règles de la partie, s'accordant à éviter certains sujets à ne pas porter en public, donc une espèce d'autocensure *a priori*. Ils se doivent de se préserver la face car personne ne saurait supporter l'humiliation, le mépris ou tout autre forme de manquement au respect, ce qui pourrait compromettre la relation établie et le bon déroulement de la cérémonie en partie ou dans son ensemble. Cela obéit tout aussi bien à la préparation de la scène en coulisse.

Enfin, cette assise permet de prendre en compte le point de vue des femmes, ces « hommes » de l'ombre parce qu'elles n'interviennent pas directement dans les échanges publics du cérémonial. Selon la tradition Ekan, les femmes ne sont pas exclues du processus, toutefois le débat public est réservé aux hommes.

En concluant sur ce volet, il apparaît important de relever qu'au terme de nos différents séjours sur le terrain, nous avons découvert que cette pratique de *l'Esok* est systématiquement pratiquée. Nous convenons donc que les coulisses de la scène, puisque c'est de cela qu'il s'agit, donnent lieu par la suite à théâtralisation de la communication telle que scénarisée dans l'articulation qui suit.

3.2.2. *Le Bidzà ou face-à-face des Mbi Ntum*

Il a été constaté au cours de nos recherches que certains auteurs nomment cette séquence « la palabre », faisant allusion ici à cette circonstance au cours de laquelle un clan se présente à un autre, avec l'intention de venir « arracher » une fille. Si autrefois c'est par rapt que la femme était prise, de nos jours et davantage, il s'agit d'une négociation. Toutefois, comme tout peut arriver, les deux parties se gardent de procéder par familiarités, au risque de bafouer une tradition séculaire, même se connaissent depuis plusieurs années auparavant.

Abordant cet aspect de la situation, Jean Godefroy BIDIMA l'explique à travers ce questionnement auquel lui-même apporte une réponse :

Qu'est-ce que la palabre ? Non seulement un échange de paroles mais aussi un drame social, une procédure et des interactions humaines. La palabre est donc mise en scène, mise en ordre et mise en paroles.²⁵⁹

259 BIDIMA, Jean Godefroy, L'espace public de la palabre, Dans La Palabre (1997), pages 11 à 36.

Cette explication ne s'écarte pas de la théâtralisation qui a été à l'entame de ce travail pour expliquer le cadre particulier et le contexte de déroulement de la dot. En effet, cela relève certainement le caractère d'événement préparé, agencé et organisé, non seulement par qu'il y va de l'honneur et la réputation des familles, mais également parce qu'il s'agit d'une occasion festive qui a été préalablement négociée.



Photos 7 et 8: Deux Mbi Ntum en situation d'interaction au cours d'une cérémonie de dot à Yaoundé.

Source : ONJI' I ESONO / L'auteur

Sur ces images d'une cérémonie de dot qui s'est déroulée en ville, nous pouvons d'abord remarquer que le décor est assez moderne. Au lieu de l'Abââ qui n'existe pas ici, la logistique a prévu des tentes comme abris pour les deux parties. Un groupe d'animation jouant du balafon a été commis pour meubler thématiquement des intermèdes et créer une ambiance de fête.

Nous pouvons également y observer la posture debout des *Mbi Ntum* au moment de leur prise de parole. Cela est de règle au cours du rituel de la dot pour symboliser le respect dû non seulement au vis-à-vis, mais également au groupe que chacun d'eux représente.

La prise de parole debout donne aussi un ton solennel à la cérémonie et permet de bien distinguer la personne qui s'exprime, tout comme celle-ci peut mieux observer et dominer toute l'assistance et les réactions qui en fusent, susceptible d'influer sur sa prestation de porte-parole.

Chacun des *Mbi Ntum* a derrière lui un personnage évoqué plus haut, qui joue le rôle de soutien, de relai entre le groupe et son représentant, souffleur et de garde du corps. Cela

vient de ce que, depuis plusieurs générations, le rôle de *Mbi Ntum* était joué par des personnes âgées, sensées maîtriser la tradition mieux que les plus jeunes. Aujourd'hui, les personnes du troisième âge sont rares dans les villages, l'espérance de vie au Cameroun étant fixée à 59 ans²⁶⁰ les plus jeunes prennent le relais.

Enfin, l'on peut relever que le *Mbi Ntum* de droite tient une canne sculptée qui lui sert d'abord d'appui, mais qui est un instrument d'influence, symbolisant un pouvoir que ce dernier tient de ses ascendants au nom desquels il parle. A travers cela, il voudrait bien faire comprendre au groupe d'en face qu'il n'est, non seulement imposteur, mais aussi, qu'il mérite d'être considéré à juste titre, à cet instant-là, comme le seul que son groupe a désigné. Il jouit par conséquent d'une légitimité publique que tout le public ne saurait lui contester.

Autre chose à remarquer, les figures de certains animaux emblématiques et fabuleux sont gravées dans du bois d'ébène (*Ntum Mevini*), cette essence précieuse, réservée à l'usage symbolique d'une élite de personnes uniquement.

Comme précédemment évoqué, l'*Abââ* est l'espace ou le cadre consacré à accueillir la plupart des cérémonies traditionnelles publiques dans l'aire culturelle fang. C'est l'éclairage qu'apporte aussi Jean Godefroy BIDIMA lorsqu'il dit qu'un lieu ordinaire s'érige ainsi en espace signifiant, se convertit en une arène où s'affrontent à travers des hommes, le même et l'autre, l'ici et l'ailleurs. Un lieu signifié en espace est forcément polémique, en ce qu'il permet de distinguer le sacré par opposition au profane, et le privé comme pendant du public. Dans la palabre, la signification passe d'abord par l'espace : s'y expriment les rapports entre le sujet, la loi et l'interdit, entre la culture et la nature. Il poursuit en indiquant clairement le lieu approprié pour ce faire :

Chez les Beti du Cameroun et les Fang, la palabre se tient dans l'*Abââ* (grande maison de l'homme, servant de salle de séjour et de prétoire) et jamais dans ou devant une cuisine. Le lieu de la palabre obéit à la loi du père et indique en creux la prééminence de l'idéologie patriarcale.²⁶¹

260 Source : Banque Mondiale, Espérance de vie au Cameroun 2007-2017, publié par Statista Research Department le 29 août 2019.

261 BIDIMA, Jean Godefroy, Op. Cit. Idem.



Photo 9: Cérémonie de remise de dot à l'Abââ de Ma'an-Village dans la Vallée du Ntem au sud du Cameroun.

Source : ONJI'I ESONO / L'auteur

Au regard de l'image ci-dessus, le porte-parole côté fiancé est debout, procédant au pointage des présents inscrits sur la liste qui lui avait été transmise. En face de lui, le patriarche Pierre OKO MENGUE du clan *Esambira* de Ma'an assis tient une canne, toujours du même modèle que celle que tenait le premier *Mbi Ntum*. A cette cérémonie, il est intervenu exceptionnellement assis en raison de la peine qu'il éprouvait à se lever à chaque moment à 83 ans. L'autre porte-parole, plus jeune et en situation de demandeur lui a accordé tout son respect sans le relever comme manquement.

La dot faisant partie de ces événements classiques, il est évident que c'est à l'Abââ du village que les étrangers sont conduits pour y prendre place, en face des hommes du village déjà installés. La parole est prise par une personne désignée pour souhaiter la bienvenue aux étrangers et leur demander, bien que sachant, l'objet de leur présence en ces lieux. Le plus souvent, les articulations de la manifestation sont présentées aux visiteurs. Les échanges de civilités sous forme de présentations mutuelles des deux groupes sont une phase importante en tout début de la cérémonie. C'est alors que le *Mbi Ntum* de la famille de la fiancée va introduire le rituel. Les deux protagonistes se livrent à un face-à-face mettant en exergue leur maîtrise de l'oralité et de la rhétorique. Cette cérémonie se déroule certes sous fond d'une ambiance d'amitié entre des familles mais, elle n'est pas une simple formalité car, même si le fiancé a apporté tout ce qui lui a été demandé, le rituel du duel oratoire entre les *Mbi Ntum* est

une séquence incontournable. Selon Paulin MVE NKO'O,²⁶² interrogé sur la symbolique de cette assise, il pense qu'elle comporte un côté visible et une composante invisible. Pour étayer son propos, il déclare alors que :

C'est un combat mystique. On ne va pas arracher la fille d'autrui dans un village étranger sans mener une lutte âpre qui oppose deux clans. Ceux qui assistent à une cérémonie de dot ne peuvent pas toujours percevoir la dimension invisible, je veux dire le côté caché de cette cérémonie. Il y a des personnes et des esprits maléfiques qui y prennent part pour entraver mystiquement le bon déroulement de la fête. C'est pour cela qu'il est important d'invoquer nos ancêtres et Dieu à travers la prière avant de commencer.²⁶³

Sous un autre angle abordé par Emmanuel EDO NDONG, la dot, bien que paraissant comme échange entre deux familles, l'une donnant sa fille et l'autre son garçon, consacre tout de même le départ d'une fille vers un village autre que le sien, pour devenir une personne d'ailleurs. En effet, argumente-t-il :

On n'enlève pas une fille de chez ses parents sans que cela ne soit marqué du sceau de ce que nos ancêtres ont prescrit. Il s'agit d'une personne qui quitte son village natal parce qu'elle s'en va fonder une famille ailleurs. Et la progéniture qui en sera issue n'appartiendra plus jamais au clan dont elle est originaire. C'est une déchirure qu'il convient de panser à travers le versement de cette dot. C'est ainsi que nos ancêtres l'ont voulu.²⁶⁴

Cette réponse fait ressortir la thèse de la dimension métaphysique de la communication en Afrique qui convoque les « existants métaphysiques », que sont les ancêtres de la famille, comme éventuels acteurs actants ou plus précisément comme possible participant dans une situation de communication donnée, ce que met en exergue Birago DIOP en déclarant ce qui suit : « ... Ils sont dans la case, ils sont dans la foule, les morts ne sont pas morts ».²⁶⁵

En effet, les rituels sont considérés comme des espaces de communion entre des participants humains et des participants non-humains. Les civilisations traditionnelles

262 MVE NKO'O Paulin (58 ans), habitant du village Meyo-Centre, rencontré à son domicile le 15 août 2020 à 11h30.

263 Entretien avec le Patriarche Calvin ASSOUMOU ENGO, chef de 3e degré du village de Meko'osi par Olamze, rencontré le 25 mars 2016 à Ôkong, arrondissement de Ma'an à 16h 28 mn.

264 Entretien avec EDO NDONG Emmanuel à son domicile à Mebem, notable de la chefferie de Ndjazeng, arrondissement Ma'an, rencontré le 12 septembre 2020 à 09h31 mn.

265 BIRAGO Diop, « Le souffle des ancêtres », Du recueil Leurres et lueurs, 1960, Edition Présence Africaine,

n'excluent pas la participation des ancêtres dans les actes de la vie quotidienne et des situations particulières de communication, tel que Charles STEPANOFF y apporte un éclairage subséquent en ces termes :

La communication rituelle se distingue nettement des modes de communication ordinaires d'une part dans sa forme et d'autre part par la nature de ses participants. Les traditions religieuses introduisent les participants humains dans des schémas relationnels conventionnels où sont censés figurer à leur côté des agents ayant pour particularité de ne pas posséder de corps humain ordinaire : soit qu'ils n'aient pas de corps du tout, soit qu'ils aient un corps animal, soit que leur corps, sujet à la métamorphose, soit dépourvu d'appartenance taxinomique déterminée. Divinités et esprits ont une perception de l'espace et du temps très différente de celle des humains en raison de leur localisation dans des lieux inadaptés à la vie humaine (sommets de montagnes, ciel, régions aquatiques et souterraines), et du fait de la durée de leur existence dépassant celle d'une vie d'homme (ils sont déjà morts, ou sont immortels).²⁶⁶

En fin de compte, le fait de procéder à un rituel séculaire comme la dot induit naturellement la prise en compte des participants non humains à la scène, même si, du reste, il est difficile d'établir concrètement une communication efficace avec ceux-ci parce qu'ils appartiennent au registre communicationnel de la sacralité consacrée.

Il serait donc indiqué de se situer dans la logique de Yves WINKIN qui propose la démarche suivante :

Le pari de l'anthropologie de la communication est précisément celui-là : apprendre à voir la communication dans les paroles, les gestes, les regards de la vie quotidienne, c'est avant tout un regard à la fois entomologique et empathique sur la curieuse société des humains.²⁶⁷

C'est ce regard animé par le pari de savoir observer les échanges du *Bidzà* des deux *Mbi Ntum* qui s'éveille lorsque la phase de la représentation du rituel de la parole en public commence. La coutume veut que ce soit le *Mbi Ntum* se trouvant à domicile qui introduise. Fait récurrent qui constitue une remarque générale, la posture de la parole debout est la plus

263 STEPANOFF, Charles « Communication rituelle et communication interspécifique », Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses [Online], 122 | 2015, Online since 04 September 2015, connection on 21 March 2021. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1310> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1310>.

267 WINKIN, Yves, in *Anthropologie de la communication*, Op. Cit., 4 ième page de couverture.

pratiquée. En effet, lorsque le porte-parole se lève, toute l'assistance observe le silence sans qu'il ne le réclame. Il s'appuie soit sur une canne sculptée en bois, présentant des têtes d'animaux féroces comme le lion, le crocodile, etc. qui sont parfois des symboles du pouvoir ou même des totems connus, soit il agite un chasse-mouches dont les mouvements sont rythmés par la production de la parole. Dès cet instant, il s'exprime au nom de toute la grande famille ou même du clan qu'il représente. Derrière lui se tient un personnage qui le suit dans tous ses mouvements, se limitant à un rayon d'action précis. Il circonscrit mentalement et psychologiquement un territoire dans le sens de la proxémique dont les bases ont été jetées par Edward T. HALL, qui s'attarde dans la définition l'espace personnel dans une relation entre des personnes. Le respect du territoire du moi participe de la politesse en situation d'équilibre des intérêts des deux partenaires d'interaction. En effet, selon Catherine DERTIE, « la construction de la relation interpersonnelle est liée à celle des marqueurs de la politesse dont le rôle est de rendre viables les communications sociales ».²⁶⁸ Ainsi, l'espace du *Mbi Ntum* qui introduit est virtuellement délimité et représente l'espace appartenant à son moi, faisant partie de sa zone ou de sa surface personnelle à cet instant-là. Il s'agit d'un cadre qui peut être abordé comme étant « un territoire investi de représentations symboliques, de valeurs, de normes, de codes d'échanges ».²⁶⁹ Tout au long de l'échange qui va suivre, chacun aura construit son espace de prédilection que son vis-à-vis ne devra pas violer lorsqu'il sera invité à son tour à prendre la parole car :

L'espace personnel renvoie aussi à l'idée de distance préférée séparant l'individu de ses correspondants. Il représente ainsi une « aire aux frontières invisibles » entourant le corps d'une personne et réglant, par conséquent, la distance et l'accès d'autrui.²⁷⁰

D'après notre analyse de ces situations reproduites *in situ* par la dot, l'espace délimité dans l'imaginaire est également le cadre d'expression du pouvoir de parler et de se présenter à autrui que le *Mbi Ntum* a reçu de la communauté. Cette parole mise en lui accordée solennellement par la communauté qui l'accueille. Et celle qu'il représente lui confère un

268 DERTIE, Catherine, « Lecture de : Les Interactions Verbales de C. Kerbrat-Orecchioni », Cahiers de praxématique [En ligne], 23 | 1994, document 8, mis en ligne le 01 janvier 2013, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://praxematique.revues.org/1508>

269 STRYCKMAN, Paul « Espace et communication réflexion sur le sentiment d'appartenance », Communication et organisation [En ligne], 1 | 1992, mis en ligne le 26 mars 2012, consulté le 26 août 2020. URL : <http://journals.openedition.org/communicationorganisation/1546>; DOI : <https://doi.org/10.4000/communicationorganisation.1546>.

270 SOMMER, Robert, cité dans Psychosociologie de l'espace. [Article] — II. Rapports spatiaux interpersonnels et la notion d' « espace personnel disponible sur https://www.persee.fr/doc/psy_0003-5033_1976_num_76_2_28162, consulté le 26 août 2020 à 12h57 mn.

pouvoir réel, celui de mobiliser, de lever, de réprimer, de convoquer, de rassembler les siens ou de transmettre ses intentions à son interlocuteur dans la communication établie entre eux. Par exemple, au moment de présenter les effets apportés pour la dot, le *Mbi Ntum*, par le fait qu'il a la parole, et donc le pouvoir, l'exerce pour lever les plus jeunes pour qu'ils assurent la manutention des ces présents, parfois sur un ton autoritaire. En effet, nous pouvons le soutenir avec cette assertion de Jean DERIVE qui pense que « la parole n'est pas seulement un attribut du pouvoir qui le signale comme tel, elle est un domaine parmi d'autres dans lequel s'exerce le pouvoir. ».²⁷¹ C'est par ce pouvoir que, dans le déroulement de la scène, le *Mbi Ntum* du fiancé ouvre verbalement la porte derrière laquelle s'est murée la fiancée pour qu'elle lui soit présentée publiquement et ainsi pour la dernière fois comme jeune fille qui s'en va, par la parole, décider elle-même de quitter la famille d'où elle émane et accepter d'aller s'engager dans une autre.



Photo 10: Remise de la bouteille par une jeune fille à son père.
Source : <https://www.google.com/search>, consulté le 03 novembre 2020.

C'est aussi le lieu légitimé de la mobilisation de ses atouts d'orateur et le cadre de ses inévitables mouvements corporels et ses déplacements pendant sa prestation orale, en dehors duquel il peut être perçu plutôt comme un acteur hors de sa scène. De même, au cours d'une cérémonie de dot, le *Mbi Ntum* dans son rôle est respecté par l'ensemble de la communauté si

271 DERIVE, Jean « Parole et pouvoir chez les Dioula de Kong » [article] *Journal des Africanistes*, année 1987 57-1-2 pp. 19-30.

bien qu'une fois la cérémonie terminée, il peut être approché par certaines personnes qui l'abordent pour échanger avec lui, le féliciter et marquer même souvent leur admiration pour lui, semblablement à un *Mbomomvet* (conteur de Mvet) qui quitte la scène après avoir presté une épopée qui, selon Aristide SANAMA NGUILLE, est :

Une construction reflétant une certaine forme. Les conteurs cherchent à toucher émotionnellement les spectateurs par la création de l'histoire et des personnages. Une façon de créer ce lien est de faire en sorte que les spectateurs pensent que les personnages du conte sont des gens comme eux.²⁷²

Après observation de plusieurs assises de dot, il a été constaté que la prise de parole s'ouvre de manière constante par les civilités coutumières. La présentation de soi du *Mbi Ntum* l'amène à décliner son identité en donnant son nom, son clan, son *éndan* ou généalogie et légitime sa prise de parole en faisant connaître le lien qui existe entre la famille qui accueille et lui. L'*éndan* est une présentation de soi qui convoque d'abord les origines d'une personne de par ses ascendants. Il donne les noms de ses ascendants au premier degré et les clans auxquels chacun appartient. Ensuite il s'attarde à remonter la lignée de ses géniteurs jusqu'à ses ancêtres. Cette pratique permet de situer clairement la souche familiale à laquelle l'intervenant appartient et la possibilité d'un lien de parenté avec le village où il se trouve. A titre d'exemple, l'on peut illustrer cette présentation ainsi qu'il suit :

- « Ekang Mbôlanôô ! » / Famille Ekang Bonjour !
- « Me ne éwula naa ONJI'I ESONO, mone Esakôran ye Mebem, Mvôk ONJI'I ÔMVONO, mone ngoan Esambé ye Evolé » / Je me nomme ONJI'I ESONO, Esakône de Mebem, dans la grande famille ONJI'I OMVONO, ma mère est Esambé d'Evolé »
- « Me ne é moan :
- NDONG ONDJI'I
- ONJI'I ESONO
- ESONO ALO'O
- ALO'O NDEMEZO'O
- NDEMEZO'O BIBANA
- BIBANA bi ONJI'I... »

272 Aristide SANAMA NGUILLE, « Lecture documentaristante et fictionnalisation du réel dans le spectacle Mvet du peuple Ekang », Horizons/Théâtre [Online], 13 | 2019, Online since 01 January 2019, connection on 24 September 2020. URL: <http://journals.openedition.org/ht/966> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ht.966>

D'après l'exemple de présentation reproduit ci-dessus, l'orateur est remonté jusqu'à six générations avant lui. D'autres peuvent aller bien plus loin encore, selon qu'ils maîtrisent parfaitement leur généalogie.

Au moment de reprendre sa place, le *Mbi Ntum* de la famille de la fiancée invite son protagoniste à lui rendre la politesse en prenant soin de mentionner l'objet de sa visite car cela est important et influence significativement la construction de la relation interpersonnelle et l'interaction qui s'en suit. En pareille situation de communication qui s'établit est conduite par certaines règles. C'est ce qui justifie le raisonnement de C. Kerbrat-ORECCHIONI qui montre que :

La relation interpersonnelle se construisant par l'articulation de certains axes entre eux, une relation pouvant bien évidemment présenter à la fois des marqueurs de familiarité, de conflit et de domination (ou l'association de tout autre marqueur). De plus, le propre de la relation étant d'évoluer sans cesse au cours de l'interaction verbale, si on peut dire que ces marqueurs prédéterminent la relation, ils ne la gèlent pas : celle-ci n'est jamais acquise d'emblée, mais toujours remise en question dans l'interaction verbale.²⁷³

En dehors des séquences marquées par les échanges des *Mbi Ntum*, ces derniers se retirent aussi pour se concerter avec leur groupe, c'est ce que nous avons nommé *Esok* plus haut, qui intervient généralement lorsque l'un des porte-paroles souhaite répondre à son vis-à-vis avec le consensus de son groupe. Cela intervient le plus souvent dans les cas suivants :

- Le *Mbi Ntum* concerné n'a pas immédiatement de réponse idoine par rapport à la préoccupation de son interlocuteur ou ne la comprend pas bien et il se rapproche des siens pour qu'ensemble, ils décident de la meilleure orientation à y apporter ;
- Le *Mbi Ntum* concerné (généralement celui du fiancé) doit payer une amende à son vis-à-vis pour un manquement relevé par la partie adverse. Alors, il regroupe les siens pour une main levée *in situ*;
- Le *Mbi Ntum* en question a besoin de clarifier certains aspects, subséquent à une tournure imprévue que prend l'échange, il se retire avec son groupe pour des réajustements nécessaires ;

273 C. Kerbrat ORECCHIONI, cité par Catherine DETRIE, Op. Cit.

- Le *Mbi Ntum* veut réviser ou réajuster sa stratégie en concertation avec son groupe qui doit en être informé pour valider la démarche car cela évite de prendre des risques sans obtenir une orientation consensuelle.

Au terme de leur duel, les *Mbi Ntum* quittent la scène publique après des civilités rituelles comme le partage d'un verre de vin, buvant la même coupe pour marquer sceller leur union devant l'assistance. C'est également l'occasion des accolades et des commentaires entre les membres des deux familles dans une ambiance plus détendue.

3.2.3. *Ma'an* ou l'après scène publique

Une autre séquence à huis clos se passe entre les responsables des deux familles, cette fois en présence de couple nouvellement marié. De l'avis de plusieurs patriarches rencontrés au cours de nos descentes sur le terrain, c'est cette phase qui scelle l'union avec des orientations particulières. Ainsi, Emmanuel EDO NDONG apporte un éclairci en déclarant que :

Ce conclave est le moment où le porte-parole de la famille du marié demande qu'on lui transmette la femme qu'il vient de prendre. A cette occasion, les parents de la fille invoquent les ancêtres pour ce moment de séparation mais qui obéit à la coutume, pour lui garantir leur protection et la prospérité dans son ménage. La bonne foi et la sincérité de la famille de la fille sont mises à l'épreuve ou moment où ils sont appelés à rompre définitivement ce cordon ombilical²⁷⁴.

Dans le même ordre d'idées, Adalbert NGOA NDI précise que chez les Beti :

Cet instant est hautement mystique dans le bon sens parce que d'autres forces et esprits viennent s'associer aux vivants qui les invoquent. La famille du marié demande à celle de la femme de déterminer à l'avance le nombre d'enfants que le jeune couple aura. Pour couronner le tout, une chèvre est sacrifiée au milieu de la nuit, ce rituel se faisant avec des incantations de paroles de bénédictions prononcées à l'égard du couple par leurs géniteurs. Le couple se retire de la scène en courant, emportant la tête de la bête, chacun tenant une oreille. Ils la mangeront eux deux seulement, tandis que le reste de l'animal est consommé par la famille de la fille.²⁷⁵

274 EDO NDONG, Emmanuel (71 ans), notable de la chefferie traditionnelle de Ndjazeng par Ma'an, rencontré chez lui le 08 août 2020 à 09h41 mn.

275 NGOA NDI, Adalbert, (73 ans) patriarche Yenoa de Mbalmayo, rencontré le 5 août 2020 à son domicile à Efoulan-pont, Yaoundé à 18h20 mn.

De toutes ces étapes, il n'est plus à démontrer l'importance ou la place qu'occupe la parole au cours de la cérémonie de la dot. Des paroles rituelles sont prononcées par des personnes qui ont qualité et pouvoir à les dire en pareille circonstance. C'est avec cette parole que le rituel est réalisé et que le mariage devient effectif. Le clou de l'usage de la parole reste indubitablement le duel des *Mbi Ntum* ou le face-à-face appelé *Bidza* en Ntumu.

La partie qui suit va s'appesantir sur le fondement de cette pratique et le but visé à travers cette séquence.

Comme résumé de ce qui précède, nous avons esquissé ce tableau qui retrace la matrice de la communication pratiquée pendant le rituel.

DIFFERENTES PHASES DU RITUEL	TYPE DE COMMUNICATION	ACTIVITE DE COMMUNICATION	SUPPORTS
Préparation	Verbale et non verbale	<ul style="list-style-type: none"> - Adressage de l'espace - Délimitation, matérialisation et marquage de l'espace. - Mise en place de la logistique du rituel de décoration ou pavoisement. - Echanges entre membres de la famille 	<p>L'Abââ du village ou des tentes montées ou l'<i>esam</i> ;</p> <p>Le trajet à suivre par la délégation des visiteurs ;</p> <p>Branchage de palmiers plantés en décor ;</p> <p>Fleurs et autres embellissements.</p> <p>Réunions ou assises</p>
		<p>Répétions des articulations du rituel, simulation de la scène</p>	<p>Chants révisés par des groupes de femmes du village</p>
L'accueil	Communication verbale et non verbale	<ul style="list-style-type: none"> -Annonce verbale faite par les femmes du village ; -introduction verbale du chef de la délégation des visiteurs 	<p>Chants de circonstance et animation</p>
		<ul style="list-style-type: none"> -Paiement de la « Vaccination » de toute la délégation -Paiement du « visa » d'entrée au village -Paiement de la traversée des « barrières » du parcours -Paiement de l'entrée au « bal » 	<p>Equipe « sanitaire »</p> <p>La « police » de l'événement</p> <p>« Ticket » d'accès</p>

		-Paiement de l'amende pour avoir dansé avec les belles-mères	
Ouverture et Déroulement	Communication verbale et non verbale	<ul style="list-style-type: none"> -Invitation à rejoindre le lieu de la cérémonie -Occupation de l'espace de la cérémonie -Installation des visiteurs à leur place - Introduction de l'épreuve de la parole -Propos introductif des visiteurs -Echanges verbaux entre les deux groupes -Présentation des présents -Présentation du prétendant -Présentation de la fiancée -Engagement solennel -Acceptation des présents 	<p>L'Abââ ou l'esam</p> <p><i>Mbi Ntum</i> local</p> <p><i>Mbi Ntum</i> visiteur</p> <p>Mbi Ntum des deux groupes</p> <p><i>Mbi Ntum</i> visiteur</p> <p><i>Mbi Ntum</i> visiteur</p> <p><i>Mbi Ntum</i> local</p> <p>La fiancée</p> <p><i>Mbi Ntum</i> local</p>
Clôture	Communication verbale et non verbale	<ul style="list-style-type: none"> -Salutations entre les deux groupes -Invitation des visiteurs à un partage du repas de circonstance - Remise des cadeaux aux visiteurs - Transmission de la fiancée à sa nouvelle famille - Mots de fin et séparation 	<p><i>Mbi Ntum</i> des deux groupes</p> <p>Chants des femmes</p> <p><i>Mbi Ntum</i> de la fiancée</p>

Tableau 3: Matrice de la communication cérémonielle

Source : ONJI' I ESONO / L'auteur

Le constat qui se dégage de ce tableau est que la cérémonie de dot se déroule dans une succession codifiée de séquences faites d'actes de communication verbale d'une part, à travers la prise de parole solennelle des *Mbi Ntum* au cours de leur duel oratoire et les chants d'animation des femmes. Cette animation s'inscrit dans ce contexte particulier uniquement, développant des chants à valeur communicationnelle. C'est d'ailleurs le lieu de souligner que si la pratique de communication traditionnelle tire tout son sens dans les paroles contenues dans ces chansons. Les femmes des deux groupes entrent en interaction cantatoire, s'échangeant des chansons les unes étant des répliques aux autres. D'autre part, le spectacle

offre une partie communicationnelle non verbale, faite de gestes, de signes, de mimiques... susceptibles d'interprétation auxquelles l'on attribue un sens construit autour de la culture que les deux groupes ont en partage.

En effet, s'appuyant sur le principe de l'organisation de la parole pendant le rituel, les hommes seuls s'expriment directement sur la place de cérémonie à travers le modèle construit de *Mbi Ntum*. Les femmes interviennent discursivement dans le cadre réservé aux intermèdes. C'est dans cet espace communicationnel qu'elles délivrent leurs messages les unes aux autres et vice versa à travers les chants.

CONCLUSION

A la fin de ce chapitre qui s'est appesanti sur une approche essentiellement descriptive du phénomène étudié, nous voulons rappeler que nous sommes partis d'une préoccupation majeure qui portait à élucider la dot telle qu'elle est pratiquée chez les Fang. Dans un second temps, d'examiner les actes de communication orale qui se manifestent ou qui émanent de cette interaction. C'est à partir de là que, nous fondant sur cette observation, il a été possible de présenter les formes de parole ainsi mobilisées en situant chacune dans les différentes séquences du phénomène de la dot.

CHAPITRE CINQUIEME :

**FONDEMENTS ET ETHNOGRAPHIE DES PRATIQUES
DE LA COMMUNICATION DANS L'ESPACE DE LA DOT**

INTRODUCTION

Ce dernier chapitre se base sur le postulat de Gregory BATESON qu'il pose à travers cette formule : « On ne peut pas ne pas communiquer ».²⁷⁶ C'est à travers cette affirmation que nous projetons la cérémonie de dot comme un grand tableau de communications, affichant des actes lisibles et analysables sous le prisme de la théorie de l'interactionnisme symbolique, telle qu'évoquée et antérieurement convoquée. C'est notre outil principal d'analyse des séquences communicationnelles générées et reproduites au cours de la cérémonie de dot. Tout ce qui se passe au cours de ce rituel est de facto réputé être de la communication orale, verbale et non verbale, cette dernière forme pouvant s'inscrire dans un processus essentiellement interprétatif. L'interaction permanente établie entre les deux groupes en situation produit du sens et ceux-ci acceptent d'évoluer dans ce modèle parce qu'ils l'on en partage et appartiennent à la même culture. Ainsi allons-nous porter notre analyse sur les fondements du rituel de la parole au travers des *Mbi Ntum* et les formes de communication mobilisées en cette circonstance pour en dégager une matrice propre à ce rituel de la dot.

I. FONDEMENTS COMMUNICATIONNELS DU RITUEL

L'une des préoccupations principales de cette recherche s'est posée dans le sens de cerner pourquoi les Fang pratiquent le rituel de la parole publique à travers les *Mbi Ntum* pendant la dot. Cette coutume, s'il est difficile de la situer dans le temps et savoir quand elle a été adoptée ainsi, il est tout de même possible d'apporter un éclairage, non seulement sur ce qui a présidé à son institution, mais davantage sur le sens donné à cette phase importante de la cérémonie de dot chez ce peuple.

Selon la légende communément partagée qui nous renseigne sur l'institution de la dot à partir d'une base conflictuelle, le mythe fondateur²⁷⁷ y relatif rappelle que les Fang donnaient leurs filles en mariage sans en demander contrepartie. Au contraire, la famille de la jeune fille donnait beaucoup de cadeaux au gendre afin qu'il rentre dans sa famille avec de la richesse et un bon témoignage sur cette bonne pratique. C'est à cause d'un incident conjugal survenu plus tard que, suite à un acte de violence exercé sur sa femme, cette dernière était

276 BATESON, Gregory, cité par François BOUTEILLE, « L'estime de soi ou le baromètre de notre bien-être », https://francoisbouteille.typepad.com/lart_et_la_matire/2010/03/tout-est-communication.html.

277 Cf. Arsène ONDO EYEGHE, op. Cit.

retournée dans son village natal, auprès de ses parents. Son mari a dû repartir la chercher avec des présents pour se faire pardonner. Dès lors, les Fang ont commencé à exiger cette contrepartie non seulement pour rehausser la valeur symbolique de leurs filles, mais aussi pour que les prétendants qui viennent les épouser prennent plus au sérieux l'acte solennel qu'ils posent. Tout cela a contribué progressivement à élargir le champ relationnel des Fang vis-à-vis des tribus riveraines et à pacifier leurs relations au fil du temps du fait de ces alliances établies. En effet, au temps des guerres inter-ethniques, il était difficile que deux groupes qui ont déjà des liens réciproques de mariages entrent en belligérance. Le mariage est donc apparu comme un facteur d'union et de paix entre les Fang et d'autres groupes voisins.

Poursuivant notre analyse, nous avons entrepris de déceler le but visé par cette situation de communication. De cette investigation, il en ressort trois principales raisons. Le duel des *Mbi Ntum* est d'abord une tradition ancestrale et une coutume perpétuée par les Fang, leur manière d'organiser le mariage ; ensuite, ce rituel est une séquence pour la prise solennelle d'engagements réciproques et la présentation continuelle de soi entre les deux parties en interaction ; enfin c'est un acte solennel de communication pour la publicité du mariage.

1.1. Fondement sur une pratique ancestrale et coutumière

Au départ de cette étude, nous sommes partis de l'idée que la tradition de la parole publique a toujours été pratiquée par ce peuple ainsi depuis toujours. Se fondant même sur la maîtrise de l'art oratoire qui caractérise les Ekang en général tel que cela a été évoqué en amont et tel que le soutient Aristide SANAMA NGUILLE en ces propos :

La civilisation africaine ayant basé la transmission de son savoir sur l'oralité (...) Chez les Ekang, l'essentiel de la littérature est constitué de contes et de récits historiques, de mythes et de légendes qui tracent les généalogies, décryptent les énigmes et décodent les proverbes.²⁷⁸

En effet, nous avons observé le déroulement de cinq cérémonies de dot. Comme remarque générale également, le rituel a été le même que nous avons décrit préalablement en ses différentes étapes sur lesquelles nous ne reviendrons pas ici. Cette pratique met en exergue la prise de parole publique comme l'articulation la plus prégnante du mariage Fang. L'étape que la famille du mari redoute, tant l'issue, bien que présumée à être concluante, mais reste

278 SANAMA NGUILLE, Aristide, Op. Cit., Idem

tout de même une épreuve importante à braver, particulièrement suivie par l'assistance. L'enjeu majeur se situe entre la peur de mal se présenter et l'envie de très bien le faire pour laisser bonne impression. Elle est au cœur de ladite manifestation.

Après investigation, il s'est avéré que la phase de la parole publique n'est pas séculaire. Elle émane selon les enquêtes, d'une mouvance relativement récente, instituée quand les statuts sociaux ont évolué vers des « valeurs » fixées par des référentiels autres que ceux de la seule tradition. Les titres et grades sociaux se sont vus ajouter aux oripeaux inspirés par l'Occident, et donc la colonisation. Deux personnes interrogées sur les origines de cette coutume ont pu éclairer cette lanterne en soutenant qu'avant, l'on n'avait pas besoin d'une assise publique. Les membres influents des deux familles se retiraient en conclave pour procéder à l'union de leurs deux enfants. Toutes les bénédictions pour l'épanouissement de leur couple étaient dites par leurs géniteurs des deux côtés. La sortie de cet *Esok* était alors saluée par des chansons du terroir, entonnées à l'unisson par tous les participants sous fond d'animation menée par des tamtams, tambours et balafons et, solennellement, les deux conjoints étaient alors présentés à l'assistance et déclarés désormais mari et femme, après échanges de cadeaux. C'est ce que soutiennent Adalbert NGOA NDI et Emmanuel EDO NDONG *in fine*. Ils soulignent clairement que la palabre publique a subtilement remplacé l'*Esok* d'avant parce que lors des rencontres de ce type, les familles (celle qui accueille et celle qui est en visite), en jouant sur le registre de l'appartenance sociale, s'influencent mutuellement, chacune présentant les membres qui la constituent et leurs titres sociaux. Les enjeux étant importants, la négociation ne pouvait plus se passer seulement dans un conclave, ce d'autant plus que tout le monde n'y prenait pas part. Les parents, amis, collègues, collaborateurs, membres d'associations et autres composantes sociales qui participent aujourd'hui aux cérémonies de dot viennent aussi apprendre à connaître la culture des Fang. Il est progressivement devenu difficile de les maintenir indéfiniment dans une simple situation de figurants, d'accompagnateurs qui grossissent les rangs de la délégation. Ils sont devenus des participants actants, qui s'impliquent à l'organisation, parfois à un niveau élevé.

De l'avis de NGUEMA MBA NGUEMA,²⁷⁹ le conclave pratiqué autrefois se limitait aux chefs de familles et quelques membres importants comme participants. Et tout ce qui s'y passait est resté comme interdit aux générations plus jeunes. Il s'est posé la problématique de la transmission de la pratique aux enfants, futurs adultes, qui allaient aussi être confrontés à

279 Il s'agit d'un conteur de Mvet (58 ans) et historien et lettré de la tradition, du clan Esangui de la région d'Oyem au nord du Gabon, rencontré le 21 août 2021 à Ma'an.

cette situation de communication. C'est alors que, au fil du temps, les aînés ont consenti à rendre publique la célébration du mariage pour permettre aux participants descendants d'apprendre à se présenter et à s'exprimer en pareille situation. Il reste tout de même que le registre de langue utilisé est soutenu ; dictons et proverbes, contes et légendes, histoires et allusion spontanées ne sont pas toujours maîtrisés par le tout le monde. L'on se réfère alors au processus d'apprentissage de l'enfant, établi par les Fang, qui évoquait ce stade de la connaissance n'est donné qu'à ceux qui ont régulièrement suivi leurs enseignements à l'Abââ du village, auprès de leurs aînés.

En conclusion, se référant à cette mouvance dynamique sus-évoquée, c'est le côté spectaculaire ou événementiel de la dot qui prévaut de nos jours. La place publique du village et l'espace réservé à cette cérémonie sont dans la logique de rendre le rituel plus solennel et ouvert à la communauté qui en fait une occasion festive. Aujourd'hui, tout se passe donc à ouvertement afin que nul n'en ignore et que l'engagement des deux époux soit connu de tous dans la contrée.

1.2. Prise solennelle d'engagement et publicité du mariage

Il y a un adage qui se dit ainsi en *Ntumu* : *éyon fégn é ne afan, é ne fégn boong, éyong éé zu ya kuing nnam, éé nto fégn benyabôrô*. La traduction en français signifie littéralement que la vipère tuée en brousse appartient aux enfants, ils peuvent en faire ce qu'ils veulent là-bas. Mais une fois ramenée jusqu'au village, cette vipère appartient désormais aux aînés. En d'autres termes, une fois que le projet de mariage est porté à la connaissance des parents par les fiancés, il ne leur appartient plus à eux seul car, ils sont fils et filles de leurs parents. C'est à ces derniers que le pouvoir de les unir revient. Par conséquent, c'est avec et devant ces parents que l'engagement des deux futurs époux est donné par eux-mêmes, d'une manière publique et rituelle, et reçu. La notion d'engagement s'appréhende ici comme étant :

Entendu au sens de « conduite » ou au sens d' « acte de décision », selon qu'il désigne un mode d'existence dans et par lequel l'individu est impliqué activement dans le cours du monde, s'éprouve responsable de ce qui arrive, ouvre un avenir à l'action, ou qu'il désigne un acte par lequel l'individu se lie lui-même dans son être futur, à propos soit de certaines démarches à accomplir, soit d'une forme d'activité, soit même de sa propre vie.²⁸⁰

280 Source : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/engagement/>, consulté le 29 juillet 2021.

C'est également devant tout le monde, les parents présents et la communauté des ancêtres que l'union est scellée, comme la tradition l'exige. C'est pour cela que des paroles rituelles inhérentes à la circonstance sont mobilisées. D'où cette séquence discursive de l'oralité qui se déploie au travers des acteurs en scène que sont les *Mbi Ntum*.

La famille du fiancé se présente devant les parents de la fille avec leitmotiv de l'épouser. Alors, selon le rituel, cette dernière est appelée pour prendre son engagement. Le sens de l'engagement que nous énonçons recouvre une double dimension individuelle et collective. Ainsi, considérer l'engagement comme mise en gage, ouvre à la question de la responsabilité individuelle, et aux modalités d'engagement volontaire d'un sujet libre. Comme l'explique Vincent FERRE :

L'individu revendique sa liberté d'agir et de penser et cherche à l'accomplir à partir de l'intime conviction d'être à même de participer consciemment à l'histoire et de changer l'ordre des choses. La liberté est alors condition et fin d'un tel acte comme l'affirme Sartre: « L'homme est libre pour s'engager mais il n'est libre que s'il s'engage pour être libre». ²⁸¹

Ainsi, le *Mbi Ntum* de la famille prend souvent la parole pour s'exprimer en des termes ritualisés, correspondant à ceux-ci :

Ma fille bien-aimée, ces gens d'un clan étranger ou même d'une tribu lointaine (dans le cas des mariages exogamiques) sont venus pour t'épouser et partir avec toi chez eux. Si tu acceptes cette proposition, prends cette enveloppe et remets-là à ton père. Et si tu ne le veux pas, donne-là plutôt à ces gens et qu'ils s'en aillent honteusement mais sans rancune.

Lorsque la fille choisit d'aller en mariage et qu'elle remet l'enveloppe indiquée à son père ou une bouteille de liqueur prise parmi les présents apportés par le fiancé, cela traduit l'expression de son consentement librement et valablement exprimé. Elle s'engage. Dès cet instant, des cris de joie et des chants peuvent s'élever du côté de sa nouvelle famille en signe de victoire. La femme leur appartient désormais. Elle est invitée à s'asseoir aux côtés de ses beaux-parents. Cependant, l'instant d'après, le *Mbi Ntum* de sa famille va reprendre la parole pour dire ces propos :

281 Source : <http://www.ens-lsh.fr/assoc/traces>, consulté le 30 juillet 2021.

Mon cher ami, devant les tiens, les miens ici présents et mes ancêtres, je te donne ma fille avec joie et bon cœur. Elle est désormais votre femme. Ma fille, voilà ta nouvelle famille. Va dans la paix, tel que nos parents nous ont appris à donner nos filles en mariage. Tu as toute notre bénédiction.

1.3. Transmission de la culture

Dans la mesure où la dot est un rituel relevant de la coutume ancestrale des Ekang, ce que l'on recherche en la reproduisant est le modèle hérité des générations antérieures. C'est pourquoi les prises de paroles se fondent essentiellement sur les *Minkana*, c'est-à-dire les proverbes et dictons. Ces derniers émanent de l'expérience des aînés qui ont renfermé leur sagesse dans des expressions qu'il faut décoder pour en tirer des enseignements. C'est ce devoir de transmission générationnelle de la tradition que les Mbi Ntum remplissent ainsi lors de leur prestation. La difficulté que l'on peut relever ou bien le paradoxe communicationnel vient du fait que la majorité ne comprend pas ce niveau de langue.

Mais selon ABOMO-Maurin qui s'est appesanti sur cet aspect chez les Búlù, elle estime que ceux-ci cherchent avant tout à transmettre une vision du monde à travers l'art de la communication. En effet, soutient-elle :

Ce dessein est très clair dès qu'ils prennent la parole. Qu'ils recourent aux genres oraux qu'ils convoquent au cours de la performance verbale de palabre ou dans tout autre rassemblement d'hommes, de femmes ou d'enfants, ou qu'ils s'expriment dans une relative spontanéité, cette intention reste première. Toute invocation des ancêtres, bèmambá, dans des introductions du type « nos ancêtres avaient l'habitude de dire ceci », inscrit le discours dans cette vision du monde-là.²⁸²

De plus, l'idée de nécessité d'un rapprochement des hommes, dans une continuité tacitement recherchée, à travers l'espace et le temps, modifie en substance la narration des paroles ancestrales et des faits séculaires. Ce qui est conté à l'instant présent de la rencontre qui permet la prise de parole, comme le discours lui-même, s'intègre dans cette proximité perpétuelle avec les aînés. La réitération de ce que faisaient et disaient les ancêtres se mue en pédagogie, autant que le *Mbi Ntum*, orateur-locuteur est lui-même en situation de pédagogue.

282 Marie- Rose ABOMO- MAURIN, « Oralité et art de la communication chez les Búlù », Journal des africanistes [Online], 85-1/2 | 2015, Online since 27 June 2016, connection on 24 September 2020. URL : <http://journals.openedition.org/africanistes/4530>

Le désir de contiguïté générationnelle, entre les vivants et les morts, les ancêtres et les jeunes, se donne à vivre dans une continuité relationnelle au travers du dire, du savoir, du penser et du faire. D'où cette réitération des images connues et acceptées par le groupe social, ce que rappellent les contes, les mythes, les métaphores, les légendes autant que les proverbes. Ainsi donc, nous corroborons cette assertion d'ABOMO-MAURIN qui pense que :

Si la prise de parole est un exercice souvent normé, elle reste un lieu d'école, où la liberté de création s'exerce dans la répétition de motifs et de modèles narratifs, par lesquels se juge l'héritage culturel et intellectuel reçu.²⁸³

En somme, on ne s'improvise pas maître de la parole chez les Ekang. La formation est longue et astreignante. Du moment où la communication orale devient un art, on comprend la nécessité de revenir plusieurs fois sur le métier. Tout devient utile dans cet apprentissage qui fait de la parole une catégorie de l'action. Dès lors, l'art de la communication chez les Ekang, comme tout art, vise la performance, la beauté, le pédagogique et le sacré, valeurs absolues vers laquelle on tend régulièrement.

II. PRATIQUE DE LA COMMUNICATION ORALE

Nous avons consacré une partie de cette thèse à la description du mariage chez les Fang, en mettant en exergue la cérémonie de dot comme point d'orgue de ce processus.²⁸⁴ Il est évident que c'est à partir de cette exploration descriptive qu'une meilleure appropriation de ce phénomène a été rendue possible. En effet, le théâtre de la dot est une situation de communication où sont produits des actes oraux, du domaine du verbal et du non verbal. Comme le pense Erving GOFFMAN, « Quand des individus entrent en présence immédiate les uns des autres dans des circonstances où il n'est pas exigé d'eux qu'ils communiquent par la parole, ils ne s'engagent pas moins, inévitablement, dans un genre de communication ».²⁸⁵ Cela participe des règles implicites de chaque apparition en public.

Or ici, il s'agit bien des deux formes de communication qui sont convoquées, à savoir la communication verbale et la communication non verbale. Ce qui revient à dire qu'une telle

283 ABOMO-MAURIN, Op. Cit., Idem

284 Cf. Chapitres III et IV.

285 GOFFMAN, E., cité par Yves Laberge, « La théorie d'Erving Goffman sur l'interaction face-à-face pour comprendre le téléphone mobile et les SMS », Recherches sociologiques et anthropologiques [En ligne], 47-1 | 2016, mis en ligne le 12 octobre 2016, consulté le 30 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rsa/1676> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rsa.1676>.

situation ne peut qu'être génératrice d'actes communicationnels susceptibles d'être soumis à quelque analyse.

Contrairement à la vision commune qui considère que les individus agissent selon leur « nature », leur « personnalité » ou encore selon leur « humeur », GOFFMAN appréhende l'interaction comme un ordre social. Celui-ci comprend des règles que les individus doivent suivre s'ils veulent apparaître comme des gens normaux.

Rappelons ici que notre démarche ne consiste pas à analyser leur contenu très prolixé dans ce contexte. Notre niveau de connaissance de la langue ntumu et sa traduction exacte en français prêterait le flanc à beaucoup de critiques, au point certainement de pouvoir occulter la quintessence d'un tel travail.

Par contre, nous empruntons du domaine de la linguistique une approche basée sur deux concepts que HANKS appelle « émergence » et « enchâssement » (embedding) qui influencent le contexte de la parole. Se situant dans le domaine social de la dot au cours duquel se déroule l'échange entre les deux parties, le chercheur les explique comme :

Les aspects du discours qui apparaissent au cours de la production et de la réception des énoncés pendant leur énonciation. Elle concerne donc la parole en acte, ou « l'activité, l'interaction, la coprésence et la temporalité propres à l'acte verbal, c'est-à-dire le contexte en tant qu'il se réalise comme acte social et historique ». L'étude des phénomènes d'enchâssement concerne au contraire les horizons possibles de la parole, et inclut à la fois les fondements culturels et les potentialités de sens qui appartiennent ou qui peuvent surgir du contexte : « L'enchâssement désigne des relations qui s'établissent entre les aspects du contexte qui renvoient au cadre du discours, à sa focalisation ou à son enracinement dans des contextes plus larges.²⁸⁶

Cette étude portant un regard sur la communication orale constate d'abord la mobilisation de la communication aussi bien verbale que non verbale, simultanément au cours de la dot. Cela donne lieu à deux représentations : la parole verbale et la parole non verbale que l'on va rattacher aux autres aspects. Ils seront perçus ici comme de la « parole prêtée »²⁸⁷ à la série d'actes rituels qui relient les porte-paroles à leur communauté lorsqu'ils sont appelés

286 HANKS, Tom, cité par Carlo Severi, La parole prêtée. Comment parlent les images, Dans Cahiers d'anthropologie sociale 2009/1 (N° 5), pages 11 à 41, en ligne, consulté le 07 octobre 2020, <https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-anthropologie-sociale-2009-1-page-11.htm>.

287 SEVERI, Carlo, La parole prêtée. Comment parlent les images, Dans Cahiers d'anthropologie sociale 2009/1 (N° 5), pages 11 à 41, en ligne, consulté le 07 octobre, <https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-anthropologie-sociale-2009-1-page-11.htm>.

à réaliser deux types de contact distincts : par la parole prononcée sur la scène et par l'image donc le spectacle qu'ils donnent eux-mêmes et auquel ils participent.

De là, nous voulons extirper prioritairement les représentations scéniques prégnantes de la parole prêtée aux actes rituels symboliques pour en proposer une lecture rattachée à l'univers culturel fang. En revisitant ce parcours, nous relevons les étapes suivantes de la dot comme émettrices de la parole sous diverses formes ayant bien du sens dans une logique interprétative. Carlo SEREVI l'appréhende dans toute sa ritualité comme une occasion peu ordinaire où :

Il est clair, pour tous les participants au rituel, qu'à cette occasion, on ne parle pas « de la même manière » que dans la vie courante : on invente ensemble un « jeu communicatif », rendu singulier par le type d'identité complexe assumée pour l'occasion par les locuteurs.²⁸⁸

En cela, la cérémonie de dot est, elle-même d'abord, un construit qui déroule son ensemble d'étapes scénarisées constituant un cérémonial singulier, notamment : l'accueil ou l'ouverture, l'épreuve de la parole ou le face-à-face, et la phase de séparation ou la clôture.

2.1. La dot : cadre de production de la communication

Il convient d'entrevoir la dot comme un grand projet familial parce que sa réalisation implique jusqu'à la famille élargie des deux fiancés. Les parents et leurs parentés se retrouvent au sein de cette entité sociale qui ne peut plus s'envisager comme se limitant uniquement aux seuls parents et enfants. En Afrique, la notion de famille s'étend à toutes les relations de parenté qu'un individu a avec les autres, formant un cadre interactif étendu. C'est tout ce monde qui prépare donc l'événement de la dot qui est une occasion familiale de rassemblement heureux et de communication en interne et en externe parce qu'elle accueille une autre. Il est question de faire bonne impression et bonne image dans cette interaction.

La dot est à considérer dans sa nature d'un construit organisationnel dont la réussite dépend essentiellement de la communication relationnelle qui aura été développée autour de cette entreprise au niveau des diverses strates de la famille. Ainsi, comme le soutient VION :

288 SEVERI, Carlo, Op. Cit., Idem.

Les interactions participent de manière simultanée d'une part à la construction d'un sens qui s'inscrit dans la sphère opératoire et d'autre part à la construction de relations sociales et d'images identitaires.²⁸⁹

C'est ce processus généralement difficile à évaluer qualitativement et quantitativement qui, lorsqu'il réussit, donne lieu à la fixation de la date du mariage. La dimension relationnelle de cette communication peut être perçue à travers les rôles joués par les différents intervenants engagés dans cette mouvance. Le concept de « qualité relationnelle » peut donc constituer un enjeu pour le principal concerné qui est le fiancé. A travers cela :

On s'oriente alors vers l'étude de certaines séquences : celles qui comportent des marques de civilités (politesse, rituels d'ouverture, de fermeture), celles par lesquelles sont exprimées des émotions, celles au cours desquelles apparaissent des problèmes, des conflits ou qui sont susceptibles d'en générer.²⁹⁰

Lorsque ce projet est déjà mis en œuvre par les deux futurs époux, le type de communication qui se développe est essentiellement oral, interpersonnel et subsidiairement écrit :

- Sur le plan des actes de communication interpersonnelle, il est à relever que tout ce processus de négociation se mène à travers des contacts « one to one », « one to many » et « many to many » avec pour support plusieurs réunions familiales qui servent à construire le projet progressivement jusqu'à son aboutissement.
- Le fiancé qui doit rassembler les siens pour leur vendre son projet. Du marketing direct qu'il entreprend de manière à requérir l'adhésion de certains membres de sa famille qui pourrait non seulement l'aider à supporter le poids de la dot mais parfois aussi qui, de par leur présence et leur expérience, crédibilisent la délégation qui va se déplacer chez la fiancée. Cela induit la notion de dimension relationnelle dans la communication interpersonnelle qui se traduit dans cette pensée de VION :

289 VION, R. (1992). La communication verbale. Paris : Hachette Supérieur., cité par Valérie Saint-Dizier de Almeida, « La dimension relationnelle des communications », *Activités* [Online], 6-2 | octobre 2009, Online since 15 October 2009, connection on 01 October 2020. URL : <http://journals.openedition.org/activites/2234> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/activites.2234>.

290 Valérie Saint-Dizier de Almeida, « La dimension relationnelle des communications », *Activités* [Online], 6-2 | octobre 2009, Online since 15 October 2009, connection on 01 October 2020. URL : <http://journals.openedition.org/activites/2234> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/activites.2234>.

L'activité du sujet dépend, partiellement, de ce qu'il se représente devoir être les comportements à adopter dans telle situation concrète, cette activité sera subordonnée à la représentation qu'il se fait des normes valables pour cette situation.²⁹¹

D'autre part, il est à noter que le fiancé se déploie autant dans sa famille que dans la famille de sa fiancée qu'il se doit de rassurer et d'avec qui la négociation se mène minutieusement. Il joue une partition dont il est le maître de l'orchestre parce qu'il s'emploie à accorder les deux familles. Si bien que la circulation des informations entre les deux entités est principalement de son ressort. En fait, c'est lui qui se marie, contrairement à la fiancée qui est plutôt donnée en mariage.

De son côté également, la fiancée effectue sensiblement la même approche relationnelle dans sa famille. Ses parents prennent le lead de l'organisation et elle-même aussi s'ouvre à ses sœurs et cousines, tantes et amies pour préparer le grand jour.

Sur un autre plan, la dot est un événement, avec tous types de communications inhérents à cette manifestation. C'est un fait marquant pour les deux familles qui s'unissent. En tant que tel, elle repose sur une bonne organisation. L'enjeu pour les deux familles est de garder la face et montrer une image positive d'elles. En effet, la dot est une occasion de communication qui interpelle l'individu participant par ses cinq sens :

- La vue agit pour voir tout ce qui s'y passe et aide à construire la compréhension du sens des choses
- L'ouïe entend les bruits, sonorités, paroles dites, chants et musiques et aide à comprendre et établit une relation entre l'individu participant et l'environnement de la scène ;
- L'odorat hume les senteurs du lieu où se déroule la dot, souvent faites de parfums divers : plantes, cuisine, boisson, cigarette, etc.
- Le goût qui découvre des saveurs qui sont souvent soit familières soit étrangères : breuvages administrés aux étrangers demandeurs, boissons locales, qualité du repas offerts... à travers lesquels le participant peut se faire un sens de la cérémonie ;
- Le toucher qui est le ressenti physique du temps qu'il fait dans le village où l'on se trouve (soleil, froid ou pluie), la sensation que l'on a au moment des interactions et du

291 VION, R. Op. Cit. Idem.

brassage des personnes, des insectes et bestioles diverses qui agressent la peau, et même les structures et conditions de couchage en cas de nuitée, etc.

L'action conjuguée de tous ces organes de sens et leur activation par le sujet à l'interaction finit par donner une impression à chacun des participants et par ricochet, du sens à la cérémonie de la dot à laquelle ils prennent part.

C'est sous le prisme d'une approche sémiotique que nous retrouvons des outils conceptuels et méthodologiques utiles à une meilleure intelligibilité de la scène comme épicerie de production d'actes de communication, et donc, source de divers énoncés, cadre mettant en relation le discours oral produit dans son ensemble avec le sens qu'on lui donne. Dans ce sillage-là, nous posons avec Jean Marie FLOCH que :

L'énonciation sera définie comme la prise en charge par le sujet énonçant des virtualités que lui offre le langage ou le système de signification qu'il utilise (...) La structure sémio-narrative est l'ensemble de virtualités dont dispose le sujet énonçant ; c'est le stock de valeurs et de programmes d'action dans lequel il peut puiser pour raconter son histoire ou tenir son propos. Les structures discursives, elles, correspondent à la sélection et à l'agencement de ces virtualités. C'est le choix de tel ou tel univers de référence - l'installation de tel ou tel décor, si l'on veut - mais aussi la gestion des temps et des espaces ou la distribution des rôles.²⁹²

C'est donc à travers l'événement de la dot que se manifeste la parole produite au cours des différentes étapes importantes qui constituent son déroulement scénique dans l'espace et dans le temps séquencé. Il convient d'approcher chacune des portions scéniques qui s'enchaînent comme des unités de sens constitutives de tout le rituel de la dot proposé de manière chronologique par les acteurs actants aux acteurs participants.

2.1.1. La séquence de l'accueil

Si nous revenons sur les différentes étapes majeures du mariage traditionnel, c'est pour y repérer les sources de production de la parole. La cérémonie d'accueil constitue le moment le plus animé du processus. A titre d'exemple, Béatrice AKARE BIYOGHE narre une séquence du début d'une cérémonie ainsi qu'il suit :

²⁹² FLOCH, Jean Marie, *Sémiotique, marketing et communication*, Presses Universitaires Françaises, 1990, p. 124.

Le jour de la cérémonie, M. Ovono et sa famille étaient là, en début d'après-midi. Ils sont arrivés dans trois voitures et se sont arrêtés à 400m de la maison de M. Biyogo. Ce parcours de 400m sur lequel les parentes de la mariée ont dressé des obstacles. Le rituel débute au passage de ces barrages qui étaient au nombre de quatre.²⁹³

La séquence repose sur une communication dynamique entre les deux groupes qui échangent des chants, des pics, des blagues, etc. C'est la partie la plus ludique parce qu'elle se mène comme un jeu harmonisé, comme l'illustre ici Béatrice AKARE BOYOGHE :

Au seuil de la maison, une des belles-sœurs de la mariée se tenait avec une espèce de poupée maquillée de charbon. Le but était de faire rire, mais le membre de la famille du marié qui succombait était tenu de payer. La belle-sœur prétextant qu'il se moquait de son enfant. Ici, presque la moitié des parents du marié avait donné qui 5000 frs CFA, qui 2000 frs CFA pour entrer dans la maison.²⁹⁴

Des messages se transmettent dans ces chansons qui orientent même les étrangers sur ce qu'ils doivent faire pour franchir l'une ou l'autre *Akak* (barrière) sans que l'on ait besoin de se parler. Cela constitue donc tout un langage circonstanciel propre à cette étape. Il convient de souligner que certains chants sont inhérents à toutes les cérémonies de dot. Mais d'autres sont souvent créés par la femme animatrice sur le champ même pour adresser un message ou répondre à la partie adverse. Ces chants, ces scènes amusantes, provocatrices du rire, comiques et énervantes ne sont pas juste du folklore. Mais elles constituent un ensemble de messages axés sur les conséquences qui découlent d'un choix amoureux effectué par la famille du garçon et qu'il faut courageusement assumer. C'est aussi un test de patience auquel la délégation du fiancé doit humblement se soumettre et rester courtoise au protocole qui lui est imposé. Selon le principe de la participation communautaire inclusive et le respect de l'approche genre, la répartition des rôles fait que ce sont les femmes du village qui conduisent cette partie de la cérémonie. L'animation est dévolue aux femmes, elles savent chanter depuis les jeux d'enfance, les danses traditionnelles, en passant par les berceuses et même les chants d'adoration exécutés à l'église. Et chez les Fang, il est couramment admis que c'est à partir de la cuisine de sa belle-mère que la négociation bien menée peut conduire l'étranger (le beau-fils) à l'*Abââ*.

293 AKARE BIYOGHE, Béatrice. « Conceptions et comportements des Fang face aux questions de fécondité et de stérilité : regard anthropologique sur une société patrilinéaire du Gabon. Anthropologie sociale et ethnologie ». Université Paul Verlaine - Metz, 2010. Français. fNNT : 2010METZ002Lff. fftel-01749201f, p. 77.

294 AKARE BIYOGHE, Op. Cit., p. 78.

Tandis que les hommes restent suffisamment circonspects et réservés, n’embrassent pas ce qu’on appelle *Nnyin meyong* c’est à dit celui d’avec qui on n’a pas de lien de parenté. Il dépendra des échanges que l’on aura avec lui pour qu’il soit accueilli ou simplement congédié. En effet, selon Magalie KABALE :

Les individus sont les producteurs de leur propre action et signification. Bien que vivant dans un même cadre social, chaque acteur social donne un sens individualisé à l’action, selon les circonstances, aux objets et aux situations qui caractérisent ce cadre social ou environnement matériel.²⁹⁵

En somme, nous retenons sur cette articulation que l’accueil est dominé par des chants idoines à la circonstance et des jeux au travers desquels les femmes des deux groupes s’expriment interactivement, transmettant ainsi des messages. C’est la quintessence contenue dans la parole délivrée au cours de cette séquence rythmée en chanson par la scène. Ci-dessous, nous avons retenu à titre d’illustration une chanson qui est revenue à toutes les cérémonies de dot que nous avons observées :

Exemple de chant :

Chuaaaaaa wa yiane dzibi ooo yé (3 fois) /

Traduction : Choix, tu dois le supporter !

A ne chua ya ô nga bo wa yiane dzibi oo yé !

Traduction : C’est le choix que tu as effectué, tu dois le supporter !

Dans ce chant qui interpelle le fiancé submergé par les épreuves auxquelles sa délégation est soumise, il lui est rappelé que c’est le choix porté délibérément sur sa fiancée qui le plonge dans cette situation. Il n’a pas d’autre choix que d’assumer son choix d’amour. Une façon de le galvaniser et l’encourager à continuer le parcours qui le mène vers le sacre du mariage.

2.1.2. La séquence de *Bidza* ou l’épreuve de la parole face-à-face

Comme nous avons déjà évoqué cette phase au cours de la description du rituel de la dot, nous n’allons pas nous reprendre ici. Toutefois, à partir d’un exemple, nous allons juste

295 KABALE, Magalie, « Les aspects communicationnels de la symbolique du veuvage chez les Baluba du KATANGA », Institut facultaire des sciences de l’information et de la communication (IFASIC) - Licence en communication sociale 2008, mémoire en ligne https://www.memoireonline.com/12/08/1651/m_Les-aspects-communicationnels-de-la-symbolique-du-veuvage-chez-les-Baluba-du-KATANGA6.html, consulté le 30 septembre 2020 à 16h25 mn.

relever les points prégnants de la communication qui s'articule principalement autour de ce qui est souvent appelé « palabre » à tort par certains auteurs. Ainsi, nous allons évoquer ci-dessous une expérience vécue par Béatrice AKARE BIYOGHE qui reprend quelque peu le déroulement du début d'une phase de face-à-face d'échange.

Après que les « étrangers » se soient installés, c'est le frère aîné de M. BIYOGO, M. NDONG OBIANG qui prend la parole pour souhaiter la bienvenue à ces derniers. Après les manières d'usage, s'engage une interminable palabre faite de proverbes et d'anecdotes. Pour commencer, le représentant des Yengui dira donc : « que viennent faire les Nkodjè sur les terres des Yengui ; qui ne les ont jamais rencontrés par ici ? ». Les Nkodjègn, pour répondre à la question, peuvent employer plusieurs formules, mais avant toute chose, une présentation est faite. Présentation au cours de laquelle la généalogie du lignage, voire du clan est récitée. Cette présentation sera suivie d'un discours introductif :

Nous dirons tout d'abord ici que nous n'assistons jamais au commencement d'une société, mais toujours à son renouvellement. Il suit qu'hommes et femmes que nous sommes ne sont que les continuateurs des choses qui se sont faites par le passé et se feront encore après nous. Sans ces choses la société n'existerait pas. Il poursuit et dit : « ce n'est qu'un poulailler dans lequel vivent les poules qui attire les coqs. Si nous sommes ici aujourd'hui, c'est parce que nous voulons bien faire les choses, nous voulons mériter votre respect. Sans vouloir trop m'étendre sur mes propos, nous Nkodjègn venons solliciter votre amitié comme cela s'est toujours bien passé entre nos deux clans » et une énumération de quelques mariages liant les deux clans suivra. Il reprend, « dans le but de maintenir ces liens préexistants, nous venons donc mendier votre fille avec laquelle notre fils ici présent a commencé quelque chose.²⁹⁶

L'exemple présenté ci-dessus est un schéma introductif classique ponctué par deux points. D'abord, la famille qui accueille accepte l'installation des visiteurs à l'Abââ et, obéissant à un adage séculaire des Fang qui dit : *Nneng a wôlô ki a tobo ya fuègn abum* ; ce qui signifie que l'étranger se doit de révéler l'objet de sa visite au plus tôt, c'est pour cela que la parole est donc donnée à celui-ci. Ensuite, pour sa première prise de parole en tant que *Mbi Ntum*, le porte-parole des visiteurs se soumet au protocole rituel suivant :

- Il adopte la posture debout (qu'il gardera à chaque fois qu'il interviendra), effectue quelque pas vers le milieu de la cour qui sert de cadre d'échange et s'arrête à une

296 AKARE BIYOGHE, Béatrice, Op. Cit. p 79 et suite.

distance respectable en face du groupe familial de la fiancée qui les accueille. Il aura ainsi délimité et marqué virtuellement son territoire, sa zone intime que l'autre ne se permettra pas de franchir. Il est accompagné d'une personne plus jeune qui se tient toujours derrière lui, jouant tantôt le rôle de souffleur, mais surtout celui de garde, traduisant ainsi le souci sécuritaire assuré ;

- Dans sa prise de parole, il introduit par les civilités de présentation en disant son nom à l'assistance, le clan auquel il appartient, sa généalogie tout en invoquant les ancêtres et précise en quelle qualité il prend la parole au nom du groupe qu'il représente ;
- Il demande enfin la permission de se déployer sur les terres de ses vis-à-vis, en leur offrant symboliquement une bouteille de liqueur et une enveloppe en signe de « droit de territoire ».

A son tour pour que s'installe définitivement la communication verbale entre les deux, le porte-parole de la fiancée lui répondra en s'appuyant sur deux leviers :

- Il se présente tel que l'autre l'a fait, relève dans le discours de son interlocuteur des éventuels liens de parenté qui seraient établis entre eux ou pas, parce qu'il peut arriver que les deux familles soient parentés à un degré très proche, ce qui annulerait le mariage.
- Il lui demande l'objet de sa visite, en précisant que par sa seule présence, avant toute chose, il aura troublé la tranquillité des anciens du village sans qu'il en ait le droit ; ce qui constitue un motif d'amende, ajouté à cela le retard qu'il a concédé (même s'il est arrivé à l'heure convenue, il n'en discutera pas).

C'est à partir de là que le *Mbi Ntum* doit commencer à déployer sa maîtrise de l'art oratoire par l'usage de dictons, proverbes et récits évocateurs comme des contes à travers lesquels il tirera toujours un message qu'il transmet à son interlocuteur. Ce dernier renchéra dans cette même lancée et le « duel oratoire » prendra progressivement place.

Chez les Fang, la différence entre le conte et le proverbe est bien clair. Le conte est un récit fabuleux et imaginaire que l'on ne peut situer ni dans l'espace ni dans le temps, mettant en scène des personnages (hommes, animaux, esprits, végétaux, etc.), utilisé dans le discours oral. Chez les Fang, le conte se dit généralement au coucher du soleil, au clair de lune, par un orateur entouré de nombre d'auditeurs. A ce sujet, nous pouvons retenir ce que dit Akiélou Nouhoum BAOUM en ces termes :

Le conte peut être dit partout. Il peut être conté par deux ou un groupe de plusieurs personnes. Généralement, l'énonciation du conte se fait en famille, en groupe d'amis ou

tout simplement sur la place du village. Dans un souci d'échange des idées ou de simple divertissement, les séances de contes se tiennent en réalité partout où il y a au moins deux personnes. Il faut noter que les veillées de contes sont plus intéressantes quand il y a plusieurs personnes. L'ambiance y est meilleure et dans ces conditions la place compte peu. Parfois, la place joue un rôle capital dans la motivation du conteur. Lorsque, par exemple, la séance de conte est dite sur la place publique, où on retrouve presque toutes les couches de la société, issues de familles différentes et de croyances toutes aussi diverses, le niveau de la performance du conte se voit plus enrichi. Les jeunes prennent la parole aux vieux, les femmes coupent la parole aux hommes et les enfants se font entendre et font l'apprentissage de la prise de parole en public.²⁹⁷

Le proverbe est un énoncé discursif verbal. Il est généralement pris comme une formule langagière de portée générale contenant une morale, une expression de sagesse populaire ou une vérité d'expérience que l'on juge utile de rappeler. Il n'est pas attribué à un auteur : les proverbes sont souvent très anciens, d'origine populaire et par conséquent de transmission orale. La définition proposée par les dictionnaires Robert est la suivante : « Formule présentant des caractères formels stables, souvent figurée, exprimant une vérité d'expérience ou un conseil de sagesse pratique. »²⁹⁸

Selon Maryse PRIVAT,²⁹⁹ le terme proverbe émergerait de cette classification, de cet élagage, comme une parémie énonçant une vérité plus générale (non liée aux domaines du dicton), moins érudite, et anonyme (à la différence des maximes, apophtegmes et autres aphorismes), énonçant un conseil, une prescription, une règle de vie basée sur la sagesse populaire des anciens.

Enfin, pour Idris El OUAFA, le proverbe est nécessaire dans notre vie actuelle afin de réaliser une vraie communication. Aux yeux de la modernité « mondialisée », consciemment ou inconsciemment, il est quelque chose d'obsolète dont l'usage rappelle ces temps immémoriaux, mythiques ; une source de peur, peut-être, pour ceux qui ne l'ont jamais connue, même s'ils s'en servent tous les jours. Il soutient de ce fait que « le proverbe est un

297 BAOUM Akéouli Nouhoum, « Le conte et l'éducation chez les Lokpa du Bénin, Université d'Abomey-Calavi (Bénin) – mémoire de Maîtrise en lettres modernes, 2010, disponible sur : <https://www.memoireonline.com/>, consulté le 10 mars 2021.

298 Cf. <https://www.google.com>, consulté le 10 mars 2021.

299 PRIVAT, Maryse, Universidad de La Laguna, in « qu'est-ce qu'un proverbe? essai de définition raisonnée ».

aspect de la communication universelle : il est à la fois moyen et support de la communication »³⁰⁰

En ce qui concerne les contes, il convient de se baser sur l'approche de typologie des contes étudiée par Denise PAULME qui les regroupe en huit types. En effet :

Les contes africains présentent en général des situations qui peuvent être modifiées en fonction de la typologie du conte, Denise Paulme dans *La mère dévorante* s'est proposée d'étudier la classification typologique des contes et plus précisément des contes africains. Au terme de cette étude, elle a pu dégager huit types de contes que l'on peut diviser en deux groupes : les formes simples et les formes complexes.³⁰¹

Si les *Mbi Ntum* s'appuient sur des contes dans leurs discours, cela participe de la maîtrise de l'art oratoire dans le sens de participer de façon dynamique à la recherche de l'accord. Le conte sera entendu comme :

Un récit situé dans un temps et un lieu indéterminé (Il était une fois...). Il diffère de la légende - prise en compte et transcrite depuis plusieurs siècles comme récit historique – qui met en scène des personnages censés avoir existé, en des lieux dont le nom attesterait de l'ancienneté et de la vérité des faits racontés. Le conte est donc fiction assumée, la légende support de croyance et de réalité pseudo-historique. Mais les contes facétieux, par exemple, sont souvent localisés par le conteur et personnalisés pour accroître l'effet sur l'auditeur.³⁰²

Chaque conte débouche sur une conclusion de laquelle une leçon est tirée pour dénouer les écueils au cours des échanges performatifs des *Mbi Ntum*. A cet effet, sans nous étendre sur les différents types de contes répertoriés par Denise PAULME³⁰³, nous avons observé et déduit les trois genres récurrents dans le discours usuel des porte-paroles :

- **Le type ascendant** : dans les contes de type ascendant, le héros est à l'entame du récit dans une situation de manque, cette situation s'améliore au fur et à mesure que le récit

300 OUAFA Idriss El, « Le proverbe : de la traduction à la communication », *Insaniyat / إنسانيات* [Online], 67 | 2015, Online since 20 July 2016, connection on 10 March 2021. URL <http://journals.openedition.org/insaniyat/15024> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/insaniyat.15024>

301 TESSOH, David Elysée Magloire, « Les contes égyptiens anciens et les contes de l'Afrique subsaharienne: essai d'une analyse comparée », Université Yaoundé 1 - Master en littérature et civilisations africaines, 2011, disponible sur <https://www.memoireonline.com>, consulté le 10 mars 2021.

302 Source : http://loleran.free.fr/seq/CJ_typo_contes_et_randonnee.php, consulté le 10 mars 2021.

303 PAULME Denise, reprise par TESSOH David, Op. Cit., p.

évolue et à la fin du récit le manque initial est comblé et le héros se retrouve dans une situation satisfaisante ;

- **Le type descendant** : à l'antipode des contes du type ascendant, les contes du type descendant sont des contes où le héros se trouve dans une situation insatisfaisante ;
- **Le type cyclique** : ce sont des contes où l'on retrouve l'association des types ascendant et descendant. Dans ce type de conte le héros peut se trouver devant deux cas, dans le premier cas le héros part d'une situation insatisfaisante et arrive à une situation satisfaisante, mais le héros peut soit transgresser un interdit, désobéit à son bienfaiteur et dans ce cas il peut être puni par sa désobéissance, son instabilité ou son abus de pouvoir et redescend dans sa situation insatisfaisante. Dans le second cas le héros est dans une situation satisfaisante. Cette situation peut se dégrader parce que le héros a transgressé un interdit, mais cette sanction peut être levée et à la fin du récit le héros retrouve sa situation satisfaisante.

C'est ce qui ressort de l'observation faite du discours des *Mbi Ntum* en situation de communication lors de la cérémonie de la dot. Il reste admis que la mobilisation des contes d'un type ou d'un autre, ou des proverbes dans les échanges se fait selon les situations et les circonstances par chaque orateur engagé dans cette interaction.

Nous mettons en exergue la posture de parole debout pratiquée lors du rituel d'échanges des *Mbi Ntum* dont le discours est une construction intelligente qui ressort des paroles bien agencées, dans un niveau de langue soutenu. Ici donc, il s'agit d'une production discursive fondée sur l'éloquence et la minutie verbale. C'est un fait que nous mettons dans le compte du contenu communicationnel et de source de parole produite qui fera l'objet d'interprétation dans le cadre de la typologie des paroles émises.

2.1.3. La séquence de la séparation et de clôture

La séparation dont il est question ici c'est l'*Esok* ou le conclave qui réunit les parents du marié et ceux de la mariée au moment de prendre quitter le village de cette dernière. C'est ce que MAYI-MATIP a appelé le *Ndômbôl-Likil* qui se tient, selon lui, « à la fin des pourparlers sur la dot que précède la déclaration des fiançailles. Au cours des pourparlers, les représentants négociateurs des deux familles rivalisent d'éloquence et de sagesse ».³⁰⁴

304 MAYI-MATIP, Théodore, L'Univers de la parole, Editions CLE, Yaoundé, 1983, p. 74.

Pendant la phase d'entretiens avec les personnes-ressources sur le terrain, l'un de nos interlocuteurs a dit que cette phase qui marque officiellement la fin de la cérémonie se situe dans une dimension « mystique ». C'est ce que Théodore MAYI-MATIP corrobore lorsqu'il soutient que :

*Le Ndômbôl-Likil se tient au moment où la fille doit rejoindre définitivement le domicile conjugal. L'essentiel de cette cérémonie réside dans les engagements prononcés devant les témoins des deux mondes : les parents vivants et les ancêtres, ici, plus agissants...ceux-ci sont associés sous les espèces de feu, de l'air et de l'eau qu'on évoque au cours du rite. Ils donneront leur puissance aux paroles prononcées.*³⁰⁵

A partir de cette explication, Il est donc plus aisé de comprendre qu'avant l'invocation des ancêtres, la séquence gagne effectivement de l'envergure dans le monde des invisibles, d'où son côté mystique. Ce d'autant plus que chez les Beti et les Basàà, cette étape s'accompagne de sacrifice d'une chèvre dont le sang est utilisé comme élément de purification du couple, et de symbole remis à ce dernier comme un épi de maïs qui représente la fécondité et l'abondance, comme l'illustre Théodore MAYI-MATIP :

On égorgeait le bouc après avoir prononcé sur lui les paroles charismatiques, dont l'enchaînement dépend de l'officiant. Celui-ci ajoute le sang de cette chèvre à l'eau lustrale où, en plus de tout ce qu'elle doit contenir, on plonge le « hisan mbok » ; les reliques des ancêtres et des fruits rouges (noix de palme, etc.) qui symbolisent l'amour ardent à entretenir.³⁰⁶

Cette phase se termine par un repas d'alliance dont la chair du bouc immolé. A la fin, les parents bénissent le couple en lavant la figure de chacun et en leur souhaitant une abondante progéniture. C'est alors que les époux peuvent quitter les lieux en courant, sans se retourner jusqu'à la traversée du premier cours d'eau ou, à défaut, ils arrêtent de courir lorsqu'ils ne sont plus en vue, même après un virage. C'est là que les attendent généralement leurs proches pour organiser le retour dans le village du mari.

Chez les Fang, le rituel du bain matinal, au lendemain de la cérémonie de dot est une dernière articulation marquant la fin du séjour des étrangers dans le village qui les a accueillis. De plus en plus, la tendance est que la famille qui est venue prendre femme reparte aussitôt

305 MAYI-MATIP, Théodore, Op. Cit. p. 75.

306 MAYI MATIP, Théodore, Op. Cit., p 76.

après la dot parce que les villages ne disposent pas toujours de structures d'accueil. Mais la tradition veut que les étrangers y passent la nuit, même si les conditions ne sont pas parfaites. Cela participe aussi de leur insertion dans la famille qui les accueille.

Lorsque les étrangers sont invités à y rester pour la nuit, aux premières heures de la matinée, les femmes plantent le décor. Elles puisent de l'eau dans les gamelles et les disposent alignées au-devant des étrangers, tel que l'illustre l'image ci-dessous.



Photo 11: Séance de bain matinal pour les visiteurs à une dot à Meyo-Centre par Ambam, août 2017

Source : ONJI'IESONO / L'auteur

Le bain matinal est une représentation symbolique du soin que les femmes du village prennent des étrangers. Dans un premier temps, c'est un signe d'hospitalité. L'étranger qui a passé la nuit dans le village a droit à sa toilette avant tout autre chose. Dans un second temps, il s'agit d'établir un contact réel avec les femmes du village, très souvent ce sont les épouses des hommes de ce village plutôt que les filles. Effet, les belles-mères prennent jouent leur rôle d'entretenir la délégation venue d'ailleurs.

Dans cet échange, l'eau qui a été transportée dans les récipients sera inspectée par l'une des femmes, une des tantes du marié. Elle regarde la propreté et s'assure que les

bassines sont bien pleines. En cas d'une quelconque revendication, elle s'adressera aux femmes du village à travers une chanson dont les paroles expriment clairement sa requête. C'est une remarque fondamentale pour noter que la communication entre femmes se développe dans ces échanges en chansons tandis que les hommes utilisent la parole dite pour conduire le rituel.

L'image ci-après illustre une femme en train d'effectuer le contrôle de la qualité de l'eau qui a été servie à la délégation des étrangers.



Photo 12: Une femme contrôlant la qualité de l'eau du bain matinal au cours d'un mariage
A Akônétyé par Ambam, sud Cameroun le 27 juin 2021,

Source : L'auteur/ONJI'I ESONO

Après ce contrôle, l'eau est réceptionnée par les visiteurs qui déplacent ces récipients simplement pour les ranger hors de l'espace de la scène. Les femmes du village récupèrent leurs casseroles par la suite, après avoir reçu une compensation financière suite à la manifestation de leur hospitalité.

Après cette phase qui se résume en un ensemble de jeux, une représentation ludique et humoristique pour amuser et faire rire les visiteurs, comme une détente méritée après toutes

les épreuves endurées la veille, ces mêmes femmes apportent des cadeaux constitués de régimes de plantains, de poulets, des arachides, du poisson et de la viande fumés représentant symboliquement l'expression de leur acceptation et de leur amour au beau-fils afin qu'il ne manque pas de nourriture dans sa maison.

Il existe plusieurs variétés de plantains (Memvong bikoan) ; quelques-uns, les plus connus (parce que plus cultivés, prisés pour la consommation et la vente sur les marchés frontaliers du Gabon et de la Guinée équatoriale) ont été enregistrés sont les suivants :

- Ebang ékoan ;
- Assông Ze ;
- Essôn ékôan
- Assang dàà
- Akoas ékoan.

Cette dernière variété, un peu rare, est souvent la plus utilisée pendant la cérémonie de dot. En effet, le phénomène de doigts de plantain collés (jumeaux), appelé en Ntumu *Mfalara ékôan* est très souvent observé sur les régimes de ce genre de plantain. Dans l'expression, *Mfalara* il y a la racine *Elat* qui signifie union. Donc, plus symbolique lors des mariages traditionnels. Selon les croyances, les doigts de plantain collés augureraient l'abondance de la progéniture, avec la possibilité de voir naître des jumeaux au sein du couple dont on célèbre l'union.



Photo 13: Des présents destinés à la famille du marié avant la séparation, août 2017.

Source : ONJI'I ESONO / L'auteur.

Au regard de ce qui précède, nous pouvons souligner que tout au long de la cérémonie de dot, des actes sont posés par des acteurs. Ceux-ci s'accordent à comprendre le rituel de la même manière et d'attribuer le même sens aux gestes, choses, objets et paroles qu'ils utilisent. Cette situation de communication se développe grâce à un processus interprétatif utilisé par ces personnes pour interagir. Les individus agissent sur la prémisse d'une compréhension partagée du sens dans leur contexte. L'interaction et le comportement sont encadrés par ce sens commun donné aux objets, aux gestes et aux concepts actualisés par les acteurs et compris par les participants.

C'est pourquoi nous pouvons évoluer à présent vers l'analyse de la parole la mobilisée pendant la dot et en déceler une espèce de récurrence de modèle propre à cette situation, à la lumière de certains travaux antérieurs et eu égard à notre propre expérience glanée sur le terrain.

III. LES PAROLES DE LA DOT

La dot est une situation de communication qui convoque le verbal et le non verbal. Si dans le premier cas le code favorisant l'échange ou l'interaction est la langue parlée et la parole qui en découle, dans le second cas, il ne s'agit pas de parole, mais de choses dont la présence ou la mobilisation pendant la cérémonie induisent une interprétation pour produire du sens, rendant alors possible l'échange de messages sous toutes les formes. Un contexte qui convoque les travaux d'Alfred SCHÜTZ mis en exergue par Sébastien LAOUREUX³⁰⁷ relatifs à la co-construction du sens dans la phénoménologie du monde social. La cérémonie de dot n'a de sens que parce que les acteurs et les participant s'accordent à la reproduire comme rituel, à l'interpréter et à lui donner une signification commune construite. En effet, selon SCHÜTZ, il convient donc de se référer aux « activités » à l'intérieur du monde social et à leurs interprétations par les acteurs eux-mêmes en termes de systèmes de projets, de moyens à disposition, de motifs, de pertinences, etc. A ce sujet, il propose la lecture suivante :

Grâce à des dispositifs méthodologiques particuliers [...] le chercheur en sciences sociales remplace les objets de pensée du sens commun en se référant à des événements uniques, en construisant un modèle d'une portion du monde social à l'intérieur duquel

³⁰⁷ LAOUREUX Sébastien, «Du pratique au théorique : La sociologie phénoménologique d'Alfred Schütz et la question de la coupure épistémologique», Bulletin d'Analyse Phénoménologique [En ligne], Volume 4 (2008), Numéro 3: Théorie et pratique (Actes n°1), URL : <http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/index.php?id=208>., consulté le 28 octobre 2021.

seuls les événements typifiés se produisent, événements qui se rapportent tous au problème particulier que le chercheur examine. [...] Il est possible de construire un modèle d'une portion du monde social rendant compte de l'interaction typiquement humaine et d'analyser ce modèle d'interaction typique selon la signification qu'elle peut avoir pour les types personnels d'acteurs dont on présume qu'ils en sont à l'origine.³⁰⁸

Il convient de commencer cette partie par les actes de communication verbale pour finir par la communication non verbale.

3.1. La communication verbale

Nous partons de quelques acceptions de la parole pour les arrimer au contexte de cette étude.

Selon Julien BONHOMME,

La communication verbale inclut l'échange de messages linguistiques aussi bien écrits qu'oraux : l'ethnographie des pratiques d'écriture est donc partie intégrante de cette approche anthropologique de la communication.³⁰⁹

Comme la communication repose en outre sur des signaux non verbaux, nous allons d'abord aborder les aspects verbaux en mettant en exergue la parole qui s'accompagne bien évidemment du registre paralinguistique du discours. On désigne par-là les éléments vocaux qui accompagnent le message linguistique sans toutefois s'y réduire, par exemple la prosodie (c'est-à-dire les inflexions propres à l'expression orale). Or, l'intonation peut revêtir une signification sociale : un changement de ton indique de quelle manière le discours doit être compris, en signifiant par exemple aux participants que l'énoncé est formulé sur le mode de la plaisanterie. De même, un accent constitue un puissant marqueur de l'origine ou du statut social. Enfin, certains types de discours se distinguent par une prosodie particulière, par exemple des lamentations funéraires exprimées en parlé-chanté.

D'abord, la parole est entendue comme la manifestation de la « Faculté d'exprimer et de communiquer la pensée au moyen du système des sons du langage articulé émis par les

³⁰⁸ Cf. SCHÜTZ, Albert, « Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action », CP I 29 ; cité par LAOUREUX Sébastien, « Du pratique au théorique : La sociologie phénoménologique d'Alfred Schütz et la question de la coupure épistémologique », Bulletin d'Analyse Phénoménologique [En ligne], Volume 4 (2008), Numéro 3: Théorie et pratique (Actes n°1), URL : <http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/index.php?id=208>, consulté le 28 octobre 2021.

³⁰⁹ BONHOMME, Julien, « Anthropologie de la communication », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 5 avril 2021. URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/anthropologie-de-la-communication/>

organes phonateurs. ».³¹⁰ Selon le dictionnaire Larousse, la parole tire son essence du latin populaire « paraula », et du latin ecclésiastique parabola. Elle est comprise en tant que « Faculté de s'exprimer par le langage articulé ».³¹¹ Le dictionnaire de l'internaute l'aborde dans le même sens en soulignant que la parole est « la faculté de parler, le discours qui en sort, et la promesse, engagement donné verbalement. »³¹²

Ensuite, dans une autre acception, la parole est l'utilisation de sons prononcés pour la communication auditive ou encore le « Produit d'une activité nerveuse supérieure (système fonctionnel complexe) qui rend possible la transmission d'états psychiques (pensée) au travers d'un système de signes en accord avec une convention ou un code spécifique ».³¹³ Selon la même source, la parole est aussi un engagement verbal solennel valant serment. On dira par exemple : donner sa parole.

Selon la vision hébraïque,³¹⁴ l'homme est dans le monde celui dont la parole est action. Ce qui constitue l'essence de l'homme c'est de parler, c'est-à-dire d'agir en exprimant son être secret, en projetant sa conscience sur les choses, en s'imposant à elles. C'est une vision dynamique de l'homme et des choses. En s'exprimant, l'homme sort de lui-même. Le mouvement que réalise le langage va du sujet humain aux objets. En parlant, l'homme prend place dans le monde extérieur. Il sort de sa subjectivité et il s'insère dans la réalité. Il s'y affirme et y joue un rôle. Ainsi :

La parole prend le caractère d'un acte. Quand l'homme parle, il agit. Le mot Dabar = Parole, a en hébreu également le sens d'événement, circonstance. La parole n'est pas bruit ; elle est action, dans laquelle la personne se trouve compromise, présente.³¹⁵

Selon Paulette ROULON DOKO,³¹⁶ pour les Gbaya, la parole humaine une fois émise s'anime et anime. Elle a une vie autonome que l'homme ne peut plus contrôler. On la compare à un animal sauvage qu'il faut suivre à la trace car, au-delà des mots, c'est la pensée, le sentiment, l'attitude profonde qui sont traqués. Le bon sens voudrait qu'aucune parole ne

310 Source : <https://www.cnrtl.fr/definition/parole>, consulté le 12 octobre 2020.

311 Source : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/parole/58286>, consulté le 12 octobre 2020.

312 Source : <https://www.linternaute.fr/dictionnaire/fr/definition/parole/> consulté le 12 octobre 2020.

313 Source : <http://dictionnaire.sensagent.leparisien.fr/parole/fr-fr/>, consulté le 12 octobre 2020.

314 Source : https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1955_num_35_3_3426, consulté le 12 octobre 2020.

315 LEENHARDT, Jehan, « La Signification de la notion de Parole dans la pensée chrétienne » [article] *sem-linkFranz, Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* Année 1955 35-3 pp. 263-273.

316 Cf. Paulette ROULON-DOKO. *Sous le regard des ancêtres... chez les Gbaya 'bodo de Centrafrique.* Verdier Raymond, Nathalie Kalnoky et Soazich Kerneis. *Les justices de l'invisible, L'Harmattan*, pp.463-478, 2013, Coll. Droits et Cultures, 978-2-343-00437-2. fffalshs-01152065f

soit dite sans raison. Dans les cultures de tradition orale, chacun sait bien que les paroles ne s'envolent pas. On semble ainsi loin du proverbe latin *Verba volant, scripta...* Au contraire, « elles restent aussi visibles que les traces d'un passage (qu'on s'est frayé) ». Il peut même arriver, dans certains cas, qu'une parole devienne source de conflits. Dans ce cas, l'auteure pense qu'on rendra alors le terme parole par un autre traduisible par « histoire, palabre » en français. Il en va de même chez les Peuls selon les études de Christiane Seydou (1987).³¹⁷

Dans les cultures occidentales, par contre, c'est l'écrit qui est valorisé. Ne dit-on pas d'ailleurs que les écrits restent, tandis que les paroles s'envolent ? On perçoit bien ici le rôle prédominant de la parole dans ces cultures de l'oralité. Ainsi :

Il convient d'ailleurs de distinguer l'acquisition de la parole par l'enfant, qui intervient de façon très comparable dans toutes les cultures avec l'apprentissage du maniement de la parole qui constitue, dans la plupart des cultures africaines, le savoir par excellence. Geneviève Calame-Griaule (1987) souligne que « la maîtrise de sa parole est la qualité sociale la plus valorisée un peu partout ». Et de préciser à propos des Dogon (1965) que « l'homme a donc reçu la parole comme une inspiration subite, mais [qu'] il lui fallut ensuite un long apprentissage pour la développer et l'amener à sa perfection.³¹⁸

La parole représente l'homme en soi. L'on a coutume de dire : « l'homme c'est la parole » comme se le fait dire Jacques FEDRY par une femme peuhle du Sahel en ces termes :

L'homme peut tout faire avec sa parole. Il peut dire une parole savoureuse qui donne de la joie aux autres, une parole de sel qui a du goût. Une parole qui mange, qui saisit la poitrine, le cœur, le dos. Une parole qui frappe le ventre en révélant les pensées cachées. Une parole qui donne à tout le corps de celui qui l'entend du frémissement aux jambes (...). L'homme se reconnaît par la parole (...). La parole de l'homme appartient au cœur et non à la bouche.³¹⁹

Par cette déclaration, l'on peut en retenir la place centrale que la parole occupe dans les actes du quotidien. Mais ce n'est pas le seul moyen d'expression qui est observé pendant

317 DEMBELE, Alexis, Parler comme un conte, ou l'art de transmettre la connaissance en Afrique Dans *Hermès*, La Revue 2015/2 (n° 72), pages 243 à 249.

318 DEMBELE, Alexis, Op. Cit.

319 FEDRY, Jacques, « Anthropologie de la parole en Afrique », Edition Karthala, 2010, p. 13.

la dot. En effet, comme le rappelle Michel JOUSSE, « L'Anthropos ne s'exprime pas seulement avec sa bouche, mais avec son corps tout entier ».³²⁰

En se fondant sur les travaux du « Mbombock » MAYI MATIP, l'on fera le rapprochement avec les actes de communication orale observés :

Sous forme de serment ou d'incantation, d'un ordre ou d'une prière, la parole possède ce pouvoir du créateur qui opère dans les corps à travers lesquels elle vibre en de réelles et nombreuses transformations. Il suffit à son effet dans les communications interpersonnelles, dans les danses et chants sacrés, dans les engagements solennels, individuels ou collectifs... »³²¹. En effet, à la lumière de l'analyse de cet auteur, il nous est donné de distinguer trois dimensions de la parole, qui, selon l'auteur, sont « plus hermétique, ésotérique même qui ne fait pas encore sur le continent noir l'objet de savants traités ni de glossaires.³²²

Il s'agit de :

- La parole audible : véhiculée par les cris des oiseaux, les chants, le son des tambours, la musique, les dires des hommes, etc.).
- La parole sentie : c'est la face invisible de l'univers devant laquelle nous sommes, sans initiation spécialisée, aveugles et sourds. Ses stimuli constituent des messages que nos sens sont incapables de capter et que nous ne pouvons connaître qu'à travers des effets enregistrés par tout notre être.
- La parole vue : elle se diffuse à partir des symboles, des masques, des signes divinatoires, des rêves et surtout la double-vue.

Dans cette similarité de situation, l'on peut également faire allusion aux travaux de Geneviève Calame GRIAULE menés chez les Dogons du Mali en Afrique de l'Ouest et qui signale que « la connaissance transmise se répartit en quatre degrés appelés « parole » :

- La parole de face : il s'agit d'un premier savoir. Son rôle est d'apporter des explications simples sur des choses invisibles, les objets matériels courants sans chercher à les raccorder ;

320 JOUSSE, Michel, cité par Jacques FEDRY, in « Anthropologie de la parole en Afrique », Op. Cit., p 15.

321 MAYI MATIP, Théodore, « L'univers de la parole », Editions CLE, Yaoundé, 1983, p.12.

322 MAYI MATIP, Théodore, Op. Cit. idem.

- La parole de côté : le deuxième savoir s'attache à approfondir les explications, attire l'attention sur quelques parties essentielles des rites ; telles représentations seront livrées ; d'autres ne doivent pas quitter une déposition.
- La parole de derrière : le troisième savoir chargé de fournir des synthèses portant sur de vastes ensembles, il s'applique à montrer la corrélation des choses ;
- La parole claire : le quatrième savoir qui, « comme l'a dit Marcel GRIAULE, concerne l'édifice du savoir dans la complexité ordonnée ». ³²³

Nous n'irons pas dans le sens de GRIAULE, ni du côté où abonde Ignace SANGARE qui développe les différents types de parole chez les Dioula du Burkina Faso restant collé à au registre du discours contenu dans les paroles selon les circonstances de la vie. Ce chercheur énumère donc successivement, mais de façon non exhaustive les types de parole suivants : la bonne parole, la belle parole, la parole de vérité ou vraie, la parole sensée, la « grande » parole, la parole ancienne, la parole de l'ancien ou vieux, la parole de l'enfant, la parole importante, la mauvaise parole, etc. Il conclut son analyse avec l'assertion suivante :

Au regard de ces différentes paroles, il convient de dire que la parole est une "véritable divinité" qui possède l'homme, et un moyen efficace au service de celui-ci. En effet, l'homme recrée le monde par la parole ; ce faisant, il entre en contact avec celui-ci afin de le dominer ou de s'allier à lui pour son bonheur personnel, pour celui de sa communauté. La parole se montre donc dans ce sens comme une action, un canal de communication. ³²⁴

Notre lecture de la dot et communication orale au travers de la parole va s'appuyer sur la posture de Théodore MAYI MATIP, sans la prétention de cerner tous les contours de la parole, comme il est relevé par DICKA AKWA NYA BONAMBELA, le préfacier de son ouvrage : « Car l'univers de la Parole, très vaste, varie d'un contexte à l'autre, et sa lecture change d'un degré d'initiation à un autre. ». ³²⁵

Les travaux présentés ci-dessus ont été menés dans différentes aires culturelles, notamment des Basa et des Bulu du Cameroun et des Gbaya de Centrafrique. Leurs

323 In « L'Univers de la parole », Op. Cit., p. 15

324 SANGARE, Ignace, « Approche ethnelinguistique des formules de salutation chez les Dioula de Darsalamy au Burkina Faso », mémoire de DEA, Université de Ouagadougou Burkina Faso - Diplôme d'études approfondies option littérature orale 2008, en ligne sur https://www.memoireonline.com/12/13/8177/m_Approche-ethnelinguistique-des-formules-de-salutation-chez-les-Dioula-de-Darsalamy-au-Burkina-Faso11.html , consulté le 28 septembre 2020.

325 MAYI MATIP, Théodore, *L'univers de la parole*, Editions CLE, Yaoundé, 1983, préface, p.13

conclusions sont et transposable aussi chez les Fang. Et celles-ci permettent, avec la mobilisation de la théorie de l'interactionnisme symbolique (selon laquelle la société est conçue comme la résultante des multiples interactions entre les individus et non comme une entité supérieure aux individus qui la composent. Les fondements de l'interactionnisme symbolique sont :

- Les humains se comportent envers les choses selon le sens qu'ils leur attribuent ;
- Ce sens résulte de l'interaction sociale que chaque individu a avec les autres ;
- Ces sens sont transformés lors d'un processus d'interprétation utilisé par l'individu pour interagir avec les choses ;
- Les études des interactionnistes sont centrées sur les interactions entre un individu avec les autres et avec son environnement et sur ses motivations. Elles s'appuient sur des observations personnelles et directes menées sur le terrain.³²⁶ Lorsqu'ils sont en interaction les individus attribuent une valeur symbolique à leur conduite et à leurs gestes) de mettre en exergue la typologie de la parole constatée pendant la dot et le sens que l'on attribue à chaque catégorie.

3.2. Les actes de parole de la dot

Notre investigation nous permet de remettre les actes de parole propres à la circonstance de la dot dans un contexte particulier. Le scénario y relatif met en exergue deux personnes qui organisent la communication cérémonielle. Chacun représente un groupe restreint mais qui, en réalité, est un échantillon d'un clan, d'un peuple. Dès lors, et selon le Patriarche Calvin ASSOUMOU ENGO, une telle situation de communication convoque une dimension hautement spirituelle. Les paroles émises par les Mbi Ntum ne viennent plus d'eux-mêmes. Et à cet effet, il déclare que :

Il ne faut pas voir le Mbi Ntum régulièrement désigné par les siens comme un faire-valoir. Quels que soient son âge et son statut social, il est animé par des forces mystiques et les esprits positifs des ancêtres qui le soutiennent dans l'acte qu'il pose. Les paroles qu'il prononce et l'inspiration discursive et organisationnelle de sa pensée ne sont que le fruit de ce soutien. Les ancêtres et la famille qu'il représente s'associent à lui pour l'aider à défendre leur nom, leur identité et leur image (honneur et dignité) auprès des

326 Source : [https://www.archives.philippeclauzard.com/spip.php?article408,](https://www.archives.philippeclauzard.com/spip.php?article408) et <http://www.toupie.org/Dictionnaire/...> consulté le 12 octobre 2020.

Beyin, c'est-à-dire ceux d'avec qui il n'est pas parenté. Les paroles qu'il prononce ne viennent pas de lui, je le répète, il n'en est que la caisse de résonance, le porte-voix, pour ne pas dire le porte-parole »³²⁷

L'expression courante qui ressort de chaque prise de parole où le Mbi Ntum voudrait insérer un proverbe dans son discours ou bien rappeler une pratique usuelle de circonstance, il adosse sa parole au vécu de ses ancêtres en des termes comme les suivants :

- *Be tsira ba dzôdzô naa...* (les ancêtres avaient l'habitude de dire ceci...)
- *Be Mvama bebe be boo naa...* (les ancêtres avaient l'habitude de faire ceci...)

Cela démontre bien que le porte-parole s'appuie sur un socle culturel légué, qui fait de lui un acteur communicationnel habité par un ensemble de valeurs dans lesquelles il reste fortement accroché pendant le rituel, et dont il ne peut se départir aisément, de peur de ne plus agir comme cela se doit dans l'espace ritualisé de sa prise de parole.

Quand on parle, c'est aussi allusion faite à son écoute son écoute par ricochet, selon le cinéaste Malien Hamadoun KASSOGUE³²⁸ qui récusait la faible capacité d'écoute des jeunes sur un plateau de télévision de l'émission « Bon Appétit ». Il a déclaré :

La parole. Elle est un couteau à double tranchant : on peut soigner avec la parole, on peut guérir avec la parole, on peut tuer avec la parole...mais il faut savoir comment s'en servir. Si tu parles de la parole, tu parles essentiellement de l'écoute.

La parole déclamée de manière audible convoque donc une capacité d'écoute qui permet de la comprendre ou non. Tout se passe alors comme si, l'on observe ce discours que sous l'angle verbal. En effet, d'autre pan de la parole sont soulevés par Théodore MAYI MATIP qui met en exergue trois types de paroles que nous souhaitons rappeler ici et les interpréter dans le cadre de la dot :

Les éléments sonores inhérents à l'environnement de la dot partent de diverses sources :

- Les voix des participants : ces femmes et enfants qui parlent, chantent, crient... pour s'exprimer dans les modalités que la circonstance leur exige. Les femmes des deux

327 ASSOUMOU ENGO, Calvin, chef de troisième degré du village Meko'osi (Essakounan) par Olamze, département de la Vallée du Ntem, Sud Cameroun, rencontré le 09 avril 2021 à Mebem.

328 KASSOGUE, Hamadoun, *Ecouter pour comprendre*, Sagesse africaine, entretien disponible sur <https://www.youtube.com/watch?v=wk3aIPHmqNo>, consulté le 16 février 2021.

groupes sont portées au chant. Toutes ces chansons ne sont pas que de l'animation. Nous avons découvert que le protocole du mariage ne leur donne pas expressément la parole au moment où les deux entités familiales sont déjà face à face. Plutôt qu'avant cette étape, par respect pour les visiteurs qui comptent aussi des hommes parmi eux, les femmes qui accueillent ne peuvent pas s'adresser d'égal à égal aux hommes d'en face. Elles trouvent la stratégie du chant pour transmettre leurs messages. Ces ballades constituent leur mode d'expression, reconnu comme tel par les deux camps. C'est pour cela d'ailleurs que, dans la délégation du fiancé, les femmes répondent aux autres par des chants et elles se parlent et se disent beaucoup de choses dans ces chansons. En l'occurrence, dans leurs chansons, les femmes qui accueillent souhaitent la bienvenue, réprimandent le retard accusé par les autres, réclament le paiement des amendes conséquentes, expriment des railleries à l'endroit des autres, incite le groupe à donner encore un peu plus, expriment même leur pitié vis-à-vis des étrangers lorsque qu'elles constatent que les moyens font défaut face aux épreuves... Tout cela se dit de façon respectueuse, sans vraiment l'intention de heurter les autres mais beaucoup plus pour accompagner leur trajet. Tout cela est compris dans le cérémonial d'accueil.

- Les voix des *Mbi Ntum* : quand commence l'épreuve de la parole debout, ce sont principalement les deux voix de ces acteurs que l'assistance entend. Chacun à son tour, jamais les deux à la fois. La courtoisie de la circonstance fait que par rapport à leur posture de demandeur et de pourvoyeur, ce dernier peut hausser le ton et parler avec véhémence. Tandis que l'autre sera toujours conciliant et réservé, mais ferme et astucieux, sage et rusé au cours de sa prise de parole. En certaines circonstances, l'usage des microphones pour amplifier les voix a été observé à des cérémonies de dot.
- Les spectateurs : dans la foule, l'on peut tout aussi entendre des voix qui félicitent les orateurs, qui les soutiennent ou soufflent de propos que les *Mbi Ntum* peuvent dire à leur tour. La présence animée de l'assistance n'est pas sans bruit.
- Les instruments : comme la dot est une occasion de joie, tamtams, tambours et balafons sont souvent utilisés, tout comme l'on peut jouer de la musique répercutée par des haut-parleurs.
- Les cris d'animaux et des oiseaux : le son d'ambiance de la campagne intègre souvent des chants d'oiseaux, de cris d'animaux domestiques et sauvages qui peuvent même inspirer le propos de l'un des orateurs. Des enseignements ou expressions sont souvent

tirées des cris des animaux tout comme, à travers les cris des oiseaux, l'on peut prédire du temps qu'il fera lorsqu'on prépare une manifestation comme la dot.

IV. PRATIQUE DE LA COMMUNICATION NON VERBALE

L'univers de la communication non verbale englobe tout ce qui, dans un contexte bien précis, se conçoit comme acte à portée interprétative qui lui donnerait un sens commun aux participants de l'interaction, de manière à constituer un discours compréhensible. Ainsi pouvons-nous convoquer les notions de paralinguistique ou métalangage, de prosodie et de statut social.

Selon Guy BARRIER,³²⁹ la communication non verbale comprend certaines modalités corporelles (voix, regard, gestes, postures) qui peuvent renforcer, réguler, compléter ou contredire le langage. Ce procédé communicationnel montre aussi bien les relations entre le corps et les émotions que celles qui relient les gestes et la parole. La communication non verbale est présentée selon quelques pistes révélatrices des dimensions cachées du discours.

Toutefois, selon des études de certains chercheurs, cette communication non verbale s'étend à des choses et des symboles sujets à interprétation, selon le contexte et l'environnement où ils sont produits. C'est ainsi seulement que le sens et la signification peuvent en être déduits.

Dans ce travail, nous avons rassemblé tous ces éléments constitutifs de la communication non verbale sous le vocable de parole. C'est pour cela que, suite à notre investigation, nous avons pu ressortir une typologie de la parole non verbale perceptible, interprétable et compréhensible au cours de la cérémonie de la dot. Un discours qui peut se décliner en différents genres de paroles.

4.1. La parole sentie

Si l'on s'en tient à l'acception que Théodore MAYI MATIP donne à ce type de parole, il s'agit de l'ensemble des stimuli que nos sens ne peuvent pas ressentir. Davantage ce que seuls les initiés peuvent expérimenter. C'est dans ce cadre que l'on peut insérer la présence des ancêtres à la cérémonie de dot. Les vivants-actants les convoquent et les évoquent, en le priant même de conduire cette cérémonie selon les préceptes qu'ils ont eux-mêmes légués. Dans certains cas, ils sont interpellés pour éloigner ou arrêter une pluie qui menace de tomber et qui ferait entorse à la cérémonie. Des pluies qui tombent avant ou après sont souvent

³²⁹ BARRIER, Guy, *La communication non verbale: Comprendre les gestes : perception et signification*, ESF Sciences humaines, 2019.

interprétées comme bénédictions des ancêtres. Le vent qui souffle subitement fort, perturbant les échanges engagés par les *Mbi Ntum* est souvent compris comme étant un message adressé par ces esprits. En effet, comme le dit Paulette ROULON-DOKO :

Dans tous ces cas, le rôle des ancêtres est primordial. Pris à parti par celui qui fait appel à eux pour rendre performante la parole qu'il a émise, ils ne la relaieront que si la cause invoquée est juste et le comportement de l'énonciateur irréprochable.³³⁰

D'autre part, il a été constaté que des hommes de Dieu, ministres du culte interviennent dans la cérémonie de dot. Ils élèvent des prières de bénédiction pour que la cérémonie se déroule dans de bonnes conditions. C'est également le lieu de signaler que ces prières inspirées par l'esprit saint, étant donné que ceux-ci servent la sainte église universelle, profèrent souvent des menaces aux esprits dits du mal qui seraient tentés d'entraver la bonne conduite de l'assise de la dot.

Pour conclure sur cette tirade, nous allons dire avec Paulette ROULON DOKO que :

Chaque fois que quelqu'un veut attester de sa bonne foi, il va invoquer les ancêtres qui sont, je le rappelle, des témoins de vérité non contestables (...) En effet les ancêtres sont bienveillants, protecteurs et attentifs au bien être des vivants qui en retour les honorent et réactualisent régulièrement par des rituels la reconnaissance de leur pouvoir. Tous les problèmes qui interviennent au sein du groupe familial ou lignager et/ou de la vie villageoise se résolvent en s'adressant aux ancêtres.³³¹

Bien qu'admettant le rôle ou la place primordiale accordée aux ancêtres qui sont des esprits, des « existants métaphysiques » dans les actes et rituels du quotidien, il reste une question fondamentale soulevée, s'il faut reconsidérer le schéma de la communication proposé par Riley et Riley pour l'adapter à la situation singulière de la dot en y insérant les ancêtres, à quel niveau se placeront-ils en tant que partie-prenante du processus de communication ?

En effet, comme il est admis par MAYI MATIP et ROULON DOUKO, les ancêtres assistent « virtuellement » à la cérémonie. Il reste difficile scientifiquement de démontrer qu'ils interviennent dans l'interaction qui se produit pendant la dot. Il est vrai qu'ils sont

330 ROULON-DOKO, Paulette. *Sous le regard des ancêtres... chez les Gbaya 'bodoe de Centrafrique*. Verdier Raymond, Nathalie Kalnoky et Soazich Kerneis. Les justices de l'invisible, L'Harmattan, pp.463-478, 2013, Coll. Droits et Cultures, 978-2-343-00437-2. fhalshs-01152065f.

331 ROULON DOKO, Paulette, Op. Cit. Idem.

invoqués, ce qui est différent de les convoquer physiquement. Cela relève donc du domaine des croyances propres à chaque groupe social car s'il était demandé de leur accorder la parole verbale, nous pensons que celle-ci ne serait pas délivrée séance tenante. Toutefois, pour les initiés qui sont les relais ou à leur tour des portes, puisqu'il s'agit aussi du rite d'initiation au mariage, les ancêtres se manifestent à eux à leur manière et les patriarches, dans la chaîne de, sont des relais de communication des ancêtres auprès des vivants et vice-versa.

L'objectif n'étant pas de battre en brèche cette considération, nous nous limiterons juste à le relever comme élément majeur dans le système de communication propre à la dot.

4.2. La parole vue

Celle-ci, selon MAYI MATIP, elle se diffuse à travers des symboles, entre autres. C'est ici le lieu de revenir sur la symbolique des actes de la dot pour leur donner la forme de parole ou d'un mode d'expression qui peut se traduire en un contenu compréhensible, duquel l'on déduit un message. Au cours de la dot, les représentants des familles se partagent d'abord la noix de kola dans les coulisses de la scène. Chez les Fang, cela est un signe de paix, qui signifie le souhait de bienvenue et d'hospitalité déjà accordée dans la relation qui s'établit. La main tendue, mais avec la paume refermée est un code bien connu. Il s'agit bien du rituel propre à l'offre de la noix de kola à son vis-à-vis, en situation de négociation et pour lui témoigner l'amitié et même l'amour fraternel. Pour la prendre, il ne découvrira pas publiquement son contenu. Il l'arrache presque et l'enfouit dans sa poche, au cas où il ne la mange pas directement. La noix de kola est aussi l'amorce qui annonce le partage du vin de palme au cours d'une assise. Selon les anciens, le vin de palme a pour rôle de faire descendre la noix de kola mâchée au fond de l'estomac, cela signifie que les échanges qui vont se dérouler trouveront bonne place dans l'esprit des participants à l'interaction. Une mise en condition qui permet de dissiper des velléités quelconques de discorde dans la recherche de l'accord.

Dans d'autres civilisations, la symbolique de la noix de kola est tout aussi bien partagée et connue, tel que le souligne cette assertion :

Sur la côte d'Afrique de l'ouest, une kola blanche symbolisait l'amitié et pouvait revêtir une importance diplomatique en devenant un symbole de paix. Une kola rouge pouvait à l'inverse devenir synonyme de guerre. Briser une kola en deux en séparant ses deux lobes

pouvait aussi être signe d'hospitalité. Les usages chrétiens se sont aussi emparés de la kola en donnant à la kola rouge un sens de vie et à la kola blanche celui de la pureté.³³²

En effet, nous pouvons aussi mettre en exergue le cas de certains peuples du Nigéria où la noix de kola revêt également une symbolique propre, s'apparentant bien à la circonstance de mariage :

Dans le nord du Nigeria actuel à la même époque, la kola était consommée dans de très nombreuses situations. Un homme pouvait ainsi offrir des noix à la famille de la femme qu'il courtisait. Ces noix pouvaient aussi devenir un cadeau de mariage ou de naissance dans les sociétés haoussas.³³³

Le nombre et la qualité des personnes qui prennent part à la cérémonie de dot, le décor, les présents apportés sont tout un discours qui participe de la parole vue. La délégation des étrangers qui prétendent venir épouser une femme ne saurait par exemple se limiter à cinq personnes. Ceux qui les accueillent le prendront mal parce que cela suscite plusieurs interrogations et ne rassure pas vraiment la belle famille. Ce sera interprété comme un manque de sérieux ou du mépris à l'endroit de la belle-famille. Cela s'entendrait aussi comme s'il n'y a pas d'entente dans cette famille qui vient se joindre à elle. Le nombre de personnes mobilisées pour la circonstance est un message qui se comprend naturellement. En nombre réduit, des interrogations seraient suscitées quant à l'harmonie, la paix ou la cohésion au sein de cette famille ; de même, en nombre important, la famille visiteuse rassure et inspire plus de considération chez leur vis-à-vis.

En outre, cette famille qui vient en visite s'attarde sur le décor vu pour déduire du niveau de l'organisation de la cérémonie. Si les choses se présentent d'une façon négligée, les étrangers se font certainement des idées et questionnent à coup sûr leur futur beau-fils pour qu'il leur donne des informations additives sur la connaissance qu'ils avaient peu ou prou déjà sur cette famille. Ils ne se sentiront pas véritablement honorés par exemple qu'il vienne à manquer des places assises pour toute la délégation, du genre où certains sont assis et d'autre debout.

Allant dans cette direction, un adage bulu dit : « *Mis ma tjik ajô* » ce qui signifie que l'on en juge une situation rien qu'en y portant son regard. Le symbole de la dot que le beau-

332 Cf. Vincent HIRIBARREN. Maître de conférences à King's College London in *L'origine africaine du Coca-Cola*, disponible sur <http://libeafrica4.blogs.liberation.fr/2015/10/18/lorigine-africaine-du-coca-cola/>, consulté le 21 novembre 2020.

333 Vincent HIRIBARREN, Op. Cit. Idem.

fils présente à ses beaux-parents en guise de compensation pour épouser leur fille, après avoir reçu la liste, peut être analysé et interprété par le regard. Il suffit alors de constater au vu de ce qui est déposé sur la place publique pour comprendre que tout y est, sans besoin d'en faire un inventaire. De même, si à la vue seulement, la belle-famille remarque des manquements sur les objets présentés, cela crée automatiquement une dissonance que le *Mbi-Ntum* côté fiancée va relever : ne pas avoir rassemblé tous les objets inscrits sur la liste est souvent un *casus belli* au cours des cérémonies de dot. La famille du fiancé aura présenté cette parole à la vue de la belle-famille. C'est un discours qui se comprend bien, soit comme du mépris, soit aussi il se laissera entendre que le fiancé n'a pas été soutenu par sa famille. Donc, la famille de la fiancée peut en déduire un manque de solidarité affiché visiblement.

La parole vue peut s'étendre jusqu'aux couleurs de l'événement, et des aspects tels que le décor, l'état de salubrité des lieux qui abritent l'événement, les aménagements entrepris pour abriter la cérémonie, le déploiement et la mobilisation des personnes et enfin les costumes arborés en cette circonstance... autant de stimuli qui influencent grandement la perception des participants. Tout cela donne un sens de lecture ou donne du sens à la lecture que les participants peuvent faire et de la cérémonie et aide à la construction du message qu'ils peuvent porter.

A titre d'exemple, une production discursive de l'art des Fang se dégage de manière bien perceptible sur les costumes que les fiancées portent aujourd'hui aux assises traditionnelles des mariages. Ces tenues des femmes portent l'empreinte du matériau local en ce sens qu'elles proposent un appareil plutôt singulier, émanant du savoir-faire des artistes locaux. En effet, le vêtement est fait généralement de fibres de jeunes tiges de raphia associé à l'*Ôbôm*,³³⁴ avec des décorations de cauris. A travers ces costumes, les Fang renoncent aux vêtements importés, mettant ainsi en exergue la volonté manifeste d'un retour aux sources bien prononcé. En effet, au contact des autres peuples, le groupe Fang du Gabon affirme ainsi son identité en valorisant ses produits vestimentaires culturels. Certains peuples ont des tenues traditionnelles distinctives qu'ils revêtent à l'occasion des cérémonies. C'est donc à dessein que la circonstance du mariage impose un décor qui sort de l'ordinaire et laisse voire des choses symboliques à valeur communicative. Voici, en illustration, des modèles de costumes devenus à la mode lors des cérémonies de dot, notamment chez les fang du Gabon.

334 Fibres végétales travaillées pour servir de tissu utilisé pour coudre des costumes traditionnels.



Photos 14 et 15: Des fiancées dans leurs costumes de circonstance pendant la cérémonie de dot dans le Nord du Gabon (Woleu-Ntem).

Source : www.culturesgabon.com, consulté le 17 novembre 2020.

En somme, la cérémonie de dot présente plusieurs séquences que les participants jugent eux-mêmes de leurs yeux comme s'ils avaient aussi écouté des paroles dites au cours de ces différentes situations. Celles-là constituent la partie du discours vu, la parole vue de la cérémonie de dot.

A cela s'ajoute ce qu'ABOMO MAURIN a appelé la parole normée³³⁵ qui se produit dans un contexte précis, où elle est mise en scène et qui diffère du parler naturel et ordinaire. C'est cette parole qui est usitée verbalement lors de la dot par *Mbi Ntum*.

Pour notre part, nous apportons une contribution à ce que nos prédécesseurs ont déjà relevé dans la typologie de la parole. Selon notre observation de l'événement de la dot, il est

335 Selon Marie Rose ABOMO Maurin, Il ne s'agit pas uniquement de la « vraie parole », dans le sens premier de l'adjectif qualificatif « vraie », mais également de la parole fondamentale qui doit se libérer dans des clauses régies par des conventions culturelles. Si on se limite ici à l'appellation de « parole normée », il est donc indispensable d'appréhender l'expression dans un ensemble plus large qui traduit non seulement le rôle de ces clauses dans sa profération, mais de saisir également toutes ces situations, à la limite du sacré, où elle est proférée. Source : « Oralité et art de la communication chez les Búlù », Journal des africanistes [Online], 85-1/2 | 2015, Online since 27 June 2016, connection on 24 September 2020. URL : <http://journals.openedition.org/africanistes/4530>.

judicieux de comprendre aussi certains aspects qui sont des formes de paroles. Ainsi, nous proposons les suivantes : la parole donnée, la parole reçue, la parole rendue, la parole active.

4.3. La parole donnée

Cette expression est beaucoup plus connue comme l'engagement que l'on prend verbalement. Dans ce contexte, la parole donnée est celle que l'on porte à sa belle-famille lorsqu'on se décide effectivement à vouloir épouser une fille. Chez les Fang on le dit « A ve anyu » qui signifie littéralement « donner sa bouche », une formule métonymique pour dire que le futur beau-fils s'est engagé dans son projet de mariage. Le fait qu'il s'engage auprès de ses beaux-parents, dans un cadre restreint d'abord, amène ces derniers à entamer les pourparlers auprès de la famille élargie. Ils peuvent informer leurs parentés avec toute l'assurance de la « parole donnée » du futur gendre.

Dans la tradition Fang, donner une fille en mariage est perçu comme de la bénédiction. Il se dit que cela traduit la bonne éducation que cette dernière a reçue de sa mère. De même, lorsque les filles d'une famille ne trouvent pas de maris, cela s'apparente à un malheur de voir ces potentielles femmes vivre sous le toit parental. La mère de la famille le prend comme un échec de sa part de n'avoir pas bien éduqué ses filles. Aucun garçon n'a osé venir y donner sa parole.

C'est la parole donnée du beau-père qui devient la femme que le gendre prend. En effet, dans l'énoncé habituellement repris en pareille circonstance, le locuteur déclare solennellement ce contenu verbal : « je te donne ma fille pour épouse ». Au départ de ce sont des paroles, mais concrètement, ces paroles sont données sous forme d'une précieuse réalité : sa fille qui devient de ce fait épouse de son prétendant. La représentation de la parole donnée, sous la forme physique est bien l'épouse. Chaque femme mariée l'est devenue par la force de cette parole qui n'émane que des ascendants car les frères, selon la culture fang, ne marient pas leurs sœurs.

4.4. La parole reçue

La liste écrite ou transmise verbalement au futur gendre est l'expression de sa belle-famille et marquant clairement ce qui serait la contrepartie pour prendre femme chez eux. Elle revêt un caractère interpellatif et temporellement limité pour tout prétendant. Si recevoir la liste de la dot n'a rien de contraignant dans le sens où l'on demeure libre de l'honorer ou pas, il n'en demeure pas moins vrai que ce prétendant qui l'a reçue ne va pas non plus la garder par devers lui, indéfiniment, vivant néanmoins sous le même toit que sa fiancée. En fait, la

liste qui est matérielle sur du papier ou qui aurait été reçue verbalement, est pendante physiquement au cou du prétendant, chaque fois qu'il verra sa fiancée. Si le temps passe et que ce dernier ne retourne pas témoigner sa gratitude à ses beaux-parents, ces derniers se réservent le droit de lui réclamer cette dot de manière forte en demandant à leur fille de retourner chez eux avec tous les enfants, au cas où il y en aurait déjà eu.

Selon certains anciens, la liste peut être exorbitante pour un prétendant lorsque sa belle-famille ne l'accepte pas. Pour ne pas le lui dire, il est possible de le traduire de cette façon-là. Dans ce cas, elle lui fait tenir une liste dont les objets demandés sont très couteux pour lui.

De même, une liste abordable se comprend aussi comme une preuve d'amour que l'on adresse au beau-fils en lui rendant la tâche un peu plus aisée. Une liste est allégée prend souvent un caractère purement symbolique. Il revient parfois au fiancé de donner lui-même du contenu à cette liste, selon l'amour et l'estime qu'il porte à sa belle-famille. Le fiancé la reçoit pour qu'après, cette parole soit rendue le jour de la dot.

4.5. La parole rendue

Le jour fixé pour la cérémonie de dot, le gendre vient donc restituer la parole qu'il a reçue quelques temps auparavant. C'est l'ensemble des présents et objets demandés par sa belle-famille et qu'il apporte le jour dit qui constitue cette parole rendue. S'il la restitue bien telle qu'il lui avait été demandé, le rituel se passera naturellement sans friction entre les *Mbi Ntum* de part et d'autre. L'instant où il est souvent demandé au porte-parole de montrer la preuve de l'amour que son fils témoigne à sa belle-famille est un moment bien particulier. Devant l'assistance, ces objets sont entreposés pour que tout le monde les apprécie qualitativement et quantitativement. La valeur accordée, réelle ou symbolique à ces présents est mutuellement connue entre les deux familles engagées. A la vue de ces cadeaux, il peut se dégager de l'assurance et de la fierté chez les visiteurs et de la satisfaction sur les visages de la belle-famille lorsque tout correspond à la demande formulée dans la liste. Tout comme, à la place de cette bonne issue évoquée, l'on se heurte plutôt à un dédain des objets offerts parce qu'ils ne représentent pas la volonté de la belle-famille. A ce moment, des murmures, des gestes d'indignation exprimant la honte fusent souvent du côté de la famille qui doit donner sa fille en mariage. L'une des parties n'aura pas préservé la face de l'autre dans cette

interaction³³⁶ et le lien social qui évoluait encore bien à l'intérieur d'un système de sens et de valeurs communs peut rompre et interrompre le rituel.

Ici, donner et rendre revêtent un caractère inspiré de la problématique du don telle que développée dans les travaux de Marcel MAUSS qui permettent de décrire finement les logiques du don dans les sociétés traditionnelles. Le don est ainsi caractérisé par la réciprocité, le «contre-don». Du point de vue anthropologique, MAUSS soulève la question suivante : « Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend ? ». ³³⁷

Selon MAUSS, tel que perçu dans une analyse de Nicolas OLIVIER :

C'est dans la chose donnée que se trouverait la force qui contraint le donataire à la rendre. Les choses échangées seraient dotées d'un esprit, le « hau » ; cela s'expliquerait par le fait que la chose qui circule garde en elle la trace des personnes qui l'ont possédée. Le hau est donc la trace de la personnalité de chacun des propriétaires de l'objet : le contre-don permet de rendre hommage au donateur et d'éteindre la dette. ³³⁸

De manière résumée, la théorie du don de MAUSS se repose sur le triptyque suivant : donner-recevoir-rendre.

En s'appuyant sur cette logique, les Fang établissent naturellement la réciprocité en ce sens que, selon la coutume, donner sa parole sous forme symbolique d'une personne physique, sa fille, ne va pas sans contrepartie qui est la dot. Il est évident qu'elle reste symbolique, mais elle représente une contribution apaisante pour la famille de la jeune fille qui va en mariage. De plus, dans la société fang, le mariage repose lui-même sur le principe de l'échange. Un adage ntumu qui revient toujours dans les propos des *Mbi Ntum* en circonstance de mariage traditionnel le soutient en ces termes : *Nge ô bèè mone fam, ô folane nya ya mininga*. Cela souligne le caractère réciproque du don en ce sens qu'il signifie que

336 Action réciproque dans le sens commun, souvent utilisée en sociologie comme simple synonyme de relation sociale, l'interaction est, en tant que concept, une séquence dynamique d'actions sociales (ou conjointes) entre des individus ou groupes d'individus qui modifient leurs actions et réactions en fonction des actions anticipées et effectives d'autrui. Source : Kerbrat-Orecchioni (Catherine), *Les interactions verbales*, Paris, Armand Colin, 1990-1994, 3 vol

337 MAUSS, Marcel, in Nicolas Olivier, « Marcel Mauss, Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *Lectures [Online], Reviews, Online since 06 February 2008, connection on 10 March 2021*. URL : <http://journals.openedition.org/lectures/520> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lectures.520>.

338 OLIVIER, Nicolas, « Marcel Mauss, Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *Lectures [Online], Reviews, Online since 06 February 2008, connection on 10 March 2021*. URL : <http://journals.openedition.org/lectures/520> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lectures.520>.

lorsqu'on a eu un garçon dans son foyer, il faudrait le troquer avec une fille (épouse). Le garçon marié appartient désormais à son beau-père dont il devient le fils par l'union avec sa fille qui, de facto, devient aussi la fille de ses beaux-parents. Par conséquent, en utilisant la métaphore « je te donne ma fille », le beau-père confie la garde de sa progéniture à son beau-fils avec la précision que si cette parole donnée n'est pas respectée, l'hypothèse du retour de sa fille n'est pas totalement exclue.

4.6. La parole actante

Pour aborder cette partie, nous convoquons les travaux d'AUSTIN dans sa théorie sur les énoncés performatifs qui postulent que :

Certaines expressions, à elles seules, font office d'actes. Une expression comme « je te baptise » et « je vous marie » prononcées par le prêtre sont des actes performatifs. Le seul fait de les prononcer réalise l'action. Dire « je vous marie » rend deux fiancés mari et femme devant Dieu. Les énoncés performatifs sont assez rares. Mais Austin insiste sur la force illocutoire de la parole. D'après lui, en prononçant un énoncé, on lui attribue une force ou une valeur. Nous pensons que la parole dans les sociétés orales, si elle n'agit pas tout à fait comme des énoncés performatifs, a tout de même une très grande valeur illocutoire.³³⁹

Depuis des générations, les Ekang en général ont perpétué et organisé les fondements d'un rituel consignés uniquement dans la parole transmise et la répétition de cette pratique au fil du temps. C'est cette parole de jadis qui institua cette ritualisation qui continue d'agir aujourd'hui au sein de la communauté Fang, à l'effet de perpétuer le rituel de la dot chez les Fang. C'est parce que la transmission a été assurée jusque-là que cette coutume est toujours mise en scène au sein des peuples de la forêt à présent. Ceux qui viendront également après vont certainement perpétuer cette tradition, même si quelques changements surviendront. La parole des aînés reste actante dans la manière d'organiser et de conduire la dot chez les Fang. Les anciens avaient convenu que cela se ferait ainsi, c'est pour cela que cette parole vit encore en actes. Ainsi, nous pouvons conclure sur cet aspect que :

Il convient toutefois de noter qu'en Afrique tout vieillard peut intervenir dans la transmission de la tradition, qu'il soit ou non le grand-parent de l'initié. Les personnes

339 AUSTIN, J. cité par Affin O. Laditan, « De l'oralité à la littérature : métamorphoses de la parole chez les Yorubas », Semen [En ligne], 18 | 2004, mis en ligne le 02 février 2007, consulté le 07 août 2018. URL : <http://journals.openedition.org/semem/1226>.

âgées sont des sources toujours disponibles qui, dégagées des corvées quotidiennes, peuvent mettre leur expérience et leur mémoire au service de l'éducation des enfants.³⁴⁰

4.7. La parole « avalée » ou gardée

Selon Urbain AMOA, l'histoire des peuples d'Afrique noire nous enseigne trois grandes leçons de sagesse :

- Savoir se taire pour apprendre ;
- Savoir écouter pour comprendre ;
- Savoir dire pour construire.³⁴¹

Cet auteur poursuit sa pensée avec l'assertion suivante :

Selon la théorie de la loi du silence, le Tambour-parleur d'un pays ne peut en aucun cas dénoncer le comportement du roi ou du Chef de ce pays au risque d'agir négativement sur l'image de ce chef voire de la Cité. Seuls les tambours des peuples ennemis s'autorisent à le faire pour vanter les mérites de leurs chefs. Pareil silence est loin d'être un silence de faiblesse : c'est un silence civilisé parce que visant au maintien de l'ordre social.³⁴²

Nous partons ici de l'usage abusif de la parole à l'élégance langagière, en passant par la galanterie de la retenue de la parole. De là pouvons-nous rappeler ce postulat que pose encore Urbain AMAO :

Toute parole proférée prélude ou conduit à une action ou une réaction dont les effets immédiats ou lointains - souventes fois irréversibles-peuvent être porteurs de fatalité ou de félicité.³⁴³

Nous étions enfants qu'il nous a été enseigné qu'avant de prendre la parole, il fallait remuer la langue sept fois dans la bouche, et qu'il est sage d'« avaler » une parole qu'il n'est pas nécessaire de sortir en certaines circonstances. Ce d'autant plus que Lao TSEU disait : «

340 Source : Mbathio SALL, L'importance de la tradition orale pour les enfants : cas des pays du Sahel 65th IFLA Council and General Conference Bangkok, Thailand, August 20 - August 28, 1999, Bibliothèque lecture Développement ; Dakar, Sénégal, <http://origin-archive.ifla.org/IV/ifla65/65mb-f.htm>, consulté le 21 octobre 2020 à 15h 02 mn.

341 AMOA Urbain, Parole africaine et poétique : Schéma de Méta-communication et Pratiques linguistiques en Afrique, disponible sur <https://gerflint.fr/Base/Afriqueouest1/Paroleafricaine.pdf>, consulté le 21 octobre 2020 à 15h 19 mn.

342 AMOA Urbain, Op. Cit. Idem.

343 AMOA, Urbain, Op. Cit., Ibidem.

Tu es le maître des paroles que tu n'as pas prononcées ; tu es l'esclave de celles que tu laisses échapper ». ³⁴⁴

C'est pour cela que, s'illustrant en maîtres de la parole pendant la dot, les *Mbi Ntum* savent se retenir d'user de la parole à certains moments, surtout lorsqu'ils ont, au cours de l'interaction, perçu dans l'esprit et l'énoncé du vis-à-vis, allusions ou intention, attitude ou silence de nature à compromettre l'évolution normale du rituel. Selon, David Le BRETON :

Le silence n'est jamais le vide mais le souffle entre les mots, le court repli qui autorise la circulation du sens, l'échange des regards, des émotions, la brève pesée des propos qui se pressent sur les lèvres ou l'écho de leur réception, le tact qui permet le tour de parole par une légère inflexion de la voix aussitôt mise à profit par celui qui attendait le moment favorable... ³⁴⁵

Nous postulons, après observation et à la lumière de cette assertion de David Le BRETON, qu'il ne s'agit pas d'un silence muet, plutôt d'une séquence de discours non-verbal. Car ne pas dire de parole verbale ne signifie donc pas ne pas s'exprimer ni communiquer. Dans la maîtrise de soi qui peut naturellement amener le *Mbi Ntum* à ne pas réagir à un propos quelconque, il faut y percevoir beaucoup plus la suite d'un langage continu basé sur la gestuelle, la mimique, le regard, et l'expression faciale, autant d'éléments qui influencent indéniablement l'interaction dans laquelle les *Mbi Ntum* sont engagés.

La cérémonie de dot est parsemée de séquences de « paroles avalées » qui ne sont pas du silence. Ces paroles gardées sont souvent dites ou restituées dans les coulisses de l'*Esok* ou bien dans les échanges interpersonnels d'après la cérémonie qui n'engagent plus solennellement les participants. Lorsque le rituel de la parole s'achève et que les *Mbi Ntum* ne jouent plus leur rôle, l'un ou l'autre peut choisir cet instant pour échanger sur leurs prestation langagière. C'est ce qu'on désigne par l'expression *medzô ye mvus mbak*, qui signifie les révélations d'après la scène, ces paroles que les prestants ont jugé utiles de garder pendant leur échange public et qu'ils peuvent ressortir dans les coulisses.

344 Source : <https://citations.ouest-france.fr/citation-lao-tseu/maitre-paroles-as-prononcees-esclave-100777.html>, consulté le 21 octobre 2020 à 16h 17 mn. LAO Tseu (né en 571 av. J-C et mort en 531 av. J-C) aurait été un sage chinois et, selon la tradition un contemporain de Confucius. Il est considéré comme le père fondateur du taoïsme.

345 Le BRETON, David, Anthropologue, Université de Strasbourg, <https://www.simardcommunication.com/blogue/2016/06/communiquer-avec-le-silence/>, consulté le 21 octobre 2020.

CONCLUSION

La dot se produit, se reproduit et s'actualise en tant que rituel dans l'univers prolix de la communication orale qui s'illustre comme prégnante dans ce contexte engagé où tout peut constituer un discours clair ou interprétable. C'est la parole ordinaire qui peut se décliner en diverses formes et se manifester comme acte porteur de sens, perçu comme messages pendant la cérémonie de la dot. Il a donc été possible, dans ce dernier chapitre de notre travail, de présenter une typologie de paroles que nous avons pu déceler dans différentes cérémonies de mariage traditionnel chez les Fang. Il reste tout de même que certains types de paroles sont difficiles à comprendre étant donné qu'ils relèvent du domaine métaphysique, du métalangage, une sphère confortée par la tradition et les coutumes qui placent les ancêtres, donc des existants non-physiques, au centre de telles problématiques. Vu sous cet angle, nous adhérons à la thèse de la singularité de la communication dans le contexte africain. De ce fait, certains penseurs ont produit des travaux mettant en exergue le concept de « communication africaine » ancré sur une approche culturelle. D'autres s'inscrivent dans une dynamique constructive rattachée au champ plus large de l'anthropologie de la communication dans diverses communautés humaines : peuples autochtones, villages des zones rurales ou société moderne. La parole ne s'envole pas. La parole est acte. Par conséquent, la parole survit à l'homme. C'est ce qui explique que la culture dite de l'oralité ait pu rester jusqu'à notre ère, conservée dans des rituels comme celui de la dot sous différentes formes de paroles non exhaustivement recensées jusque-là : des « parolactes » de la dot, un terme que nous proposons comme concept à l'issue de notre travail de recherche.

CONCLUSION GENERALE

« Le rituel de la communication orale au travers du rôle de *Mbi Ntum* (porte-parole) dans le cadre de la dot chez les Fang. Etude exploratoire des interactions de la mise en scène cérémonielle ». Tel est intitulé ce sujet que nous avons traité tout au long de cette thèse, abordé sous une approche exploratoire, avec l'ambition de le théoriser, c'est-à-dire le mettre en lumière différemment. Etant rendu à la fin de notre analyse, nous nous proposons de conclure ce travail en le résumant en quatre points : une synthèse de la thèse, les résultats auxquels nous avons abouti, les limites que ce travail peut présenter et quelques perspectives sous formes d'axes de recherche à venir perçus par l'auteur.

1. Synthèse du travail mené

La dot a beau être vécue comme rituel dans l'univers culturel Ekang, mais porter un regard heuristique sur ledit phénomène a été la préoccupation majeure de cette thèse. Ainsi abordé, le sujet du rituel de la dot chez les Fang est désormais une forme de communication se rapportant à la sémiotique culturelle, et qui se déroulait comme un spectacle ordinaire, que nous avons pu documenter à notre manière, partant de l'approche analytique de Yves WINKIN selon qui, il faut apprendre à voir la communication dans tous les actes du quotidien. Notre contribution scientifique aura l'humble mérite d'avoir amélioré la connaissance du lecteur de cette thèse sur plusieurs aspects qui constituent cette réalité sociale traditionnelle.

Nous sommes partis de l'observation de la cérémonie de dot chez les fang, au travers de laquelle nous avons relevé le rôle essentiel ou majeur joué par les *Mbi Ntum* que nous rattachons au domaine de la communication orale. Dans les séquences interactives qui constituent les étapes du rituel, ces derniers performant dans l'usage de la communication orale émaillée de discours verbal et non-verbal. Les types de paroles mobilisés ici s'inscrivent dans le modèle africain et sont reproduites par les acteurs en scène pendant les séquences ritualisées de la dot.

Dans notre démarche, répondant à la question de savoir comment se déroule la dot chez les Fang, il est apparu nécessaire d'explorer le fondement même de la pratique de la parole, la manière dont les Fang ritualisent la communication pendant la dot et comment ce rituel s'actualise depuis des générations. C'est ainsi que nous avons répertorié des formes de paroles inhérentes à cette situation de communication singulière, nous basant essentiellement sur le rôle joué par les *Mbi Ntum*.

La question de recherche consistait à savoir quel est le fondement et le pourquoi de cette pratique que, depuis des générations, les Fang perpétuent au cours du rituel de la dot par la communication, avec l'épreuve face à face des *Mbi Ntum* comme ultime étape du mariage.

Afin d'aborder cette question, nous avons d'abord mené une revue de la littérature portant sur l'état de la question abordée. Il en est ressorti que plusieurs auteurs ont travaillé sur la dot dans différents peuples en se limitant à l'aspect descriptif du processus. C'est pour cela que nous avons évolué dans le sens de toucher le fondement et la symbolique de ce rituel et même la finalité attachée à la prise de parole des *Mbi Ntum* qui s'apparente bien à un duel. Il nous est apparu difficile de dresser une frontière entre ce qui est comme de la théâtralisation et le caractère pourtant ritualisé de la dot, laissant transparaître ces actes de communication orale à partir desquels nous avons bâti notre travail.

Pour y parvenir, sur le plan théorique, nous avons rattaché notre problématique au champ global de l'anthropologie de la communication, débouchant sur le rituel de la dot au travers duquel émergent des situations de communication induisant des actes. Cela engendre une interaction entre deux groupes, s'apparentant aux métaphores qu'utilise GOFFMAN, fondées sur la théorie de la métaphore théâtrale et de la métaphore du rituel. En même temps, parlant de rituel, il a fallu mobiliser la théorie de l'interactionnisme symbolique pour nous permettre de comprendre que la dot s'inscrit dans une reproduction de sens par les acteurs et d'attribution de valeurs aux séquences et objets utilisés dans ce contexte précis.

Sur le plan méthodologique, du fait d'avoir convoqué la théorie de l'interactionnisme symbolique, nous nous sommes accommodés de l'observation directe et personnelle du phénomène de dot. En plus, nous avons pratiqué l'observation participante qui nous a amené à être acteur en tant que *Mbi Ntum* à plusieurs cérémonies de dot. Nous avons aussi procédé à des entretiens libres axés des personnes-ressources pour collecter des informations complémentaires sur la question sus-évoquée. Ce sont ces outils méthodologiques qui nous ont permis de collecter le matériau nécessaire à l'élaboration de ce travail.

Dans le premier chapitre, nous avons traité les aspects socio-anthropologiques du peuple Fang dont nous avons étudié le rituel du mariage coutumier. Le deuxième chapitre a été consacré au mariage Ekang, s'appuyant sur les modèles observés chez les Beti, les Bulu et les Fang. Il en résulte beaucoup de similitudes. Toutes ces communautés pratiquent le rituel de la parole de manière systématique et systémique, même si de quelques différences ont été observées. Le troisième chapitre s'est appesanti sur la symbolique communicationnelle de

l'organisation physique et matérielle de l'espace consacré à la dot. Cela a permis de mettre en exergue la valeur communicationnelle qui s'y rattache. Le chapitre quatre aborde le cadre ritualisé de la communication de la dot et les fondements socio-historiques qui consacrent le face-à-face ritualisé des *Mbi Ntum* et les paroles qui y sont produites. Enfin, le cinquième chapitre dresse une ethnographie des pratiques de la communication orale pendant la dot et propose une typologie de la parole mobilisée.

2. Résultats obtenus

Comme première résultante de ce travail, l'on retient la théorisation de la situation communicationnelle dans laquelle la dot engage les participants et la mise en lumière de son enjeu majeur : la négociation d'un accord entre les deux parties. Ces dernières interagissent dans l'unique dessein de trouver une entente, de s'unir à travers le mariage. Tout ce qui y est fait concourt effectivement à cela. En conséquence, la dot repose essentiellement sur les valeurs sociales ci-dessous pour que le rituel s'actualise :

- Le respect mutuel entre les parties en situation ;
- La préservation réciproque de la face par les participants ;
- La bonne utilisation de la parole et l'utilisation de la bonne parole ;
- L'équité du don et du contre don ;
- L'engagement sincère des deux parties ;
- Et la recherche permanente de l'accord par les deux parties.

Ce travail permet ensuite d'aboutir à une compréhension méliorative du mariage chez les Fang, son origine, ses différentes étapes et le sens des symboles rattachés à chaque acte de communication posé au début, pendant le déroulement et à la fin de ce rituel. Ainsi avons-nous pu découvrir que les Ekang accordent une grande valeur à tous les actes de la vie qui s'accompagnent de la parole. Cette parole elle-même, se présentant sous diverses formes, est sacrée et ritualisée au point où, pour ne pas dénaturer les rituels, la production des actes de parole s'impose culturellement à la vie communautaire des Ekang en général et des Fang en particulier.

Relevons enfin que nous sommes partis au départ avec l'idée que le duel des *Mbi Ntum* est le moment le plus important de la cérémonie de la dot. Cependant, avec les avis des personnes-ressources interrogées, il s'avère que la partie du rituel qui se déroule publiquement est un modèle assez récent qui s'est répandu comme pratique usuelle. En réalité, les conclaves

d'avant la place publique et l'*Esok* de la fin constituent en soi les points les plus sacrés : c'est ici que sont convoqués et invoqués les ancêtres de la communauté, tout comme s'y profèrent des paroles et se produisent des actes qui contribuent à sceller l'union devant les hommes et « devant » les ancêtres.

Ce travail a été mené dans une approche exploratoire parce que ce sujet en friche présente une certaine singularité. Ledit sujet nous a paru original, dans un environnement de recherche académique où les travaux portent, pour la plupart, sur les médias, les publics, les analyses de contenu et les évaluations d'audience... Il a porté sur un phénomène presque banal, très peu développé comme objet de recherche par les prédécesseurs. Ce qui nous amène à poser clairement que nous n'avons pas inventé un modèle, plutôt, nous avons contribué à mieux saisir un modèle, celui du mariage chez les Fang. S'investissant intellectuellement dans le domaine de l'anthropologie de la communication, nous avons mis l'accent sur un aspect infime d'un ensemble plus grand, il s'agit d'une typologie de la parole. Nous sommes bien portés à intégrer que ce travail reste tout de même une étude perfectible ; nous considérons ceci comme prémices que d'autres chercheurs pourront approfondir. Tout de même, la parole, si elle devait se redéfinir, s'est vue donner d'autres désignations dans ses différentes formes manifestées, contribuant ainsi à mettre en exergue d'autres genres dans le cadre de la cérémonie de dot et qui peuvent s'étendre à d'autres phénomènes sociaux :

- la parole donnée,
- la parole rendue,
- la parole actante
- et la parole « avalée » ou gardée.

3. Limites de notre travail

Ce travail prête le flanc à une analyse critique, comme toute œuvre humaine qui plus est, relève d'un domaine scientifique. En attendant que chaque lecteur s'y penche de manière constructive, nous-mêmes pouvons déjà y apporter un regard avec un peu plus de recul.

- D'abord, sur le plan de la branche scientifique :

L'un des aspects que nous regrettons est que notre formation initiale ne nous a pas vraiment outillés pour aborder aisément des questions anthropologiques. Mais dans une posture de néophyte dans les sciences de l'information et de la communication, usant de leur

transversalité, se présentant comme un construit inspiré de plusieurs autres sciences, nous avons glissé sur un sujet portant sur l'anthropologie. Nous convenons que nous n'aurions pas pu rendre cette copie aussi agréable que l'aurait fait un anthropologue de souche pure. C'est pourquoi ceux qui sont de ce domaine pourront user de tolérance en lisant notre travail.

- Ensuite sur le plan de la maîtrise des théories :

Les différentes théories mobilisées, notamment la théorie de la métaphore théâtrale et de la métaphore du rituel et celle de l'interactionnisme symbolique peuvent avoir été escamotées dans ce travail. Cela est un manquement. La consolation est que, faisant à peine route dans la recherche, la prétention d'une bonne appropriation de ces fondements théoriques ne nous habite pas. C'est progressivement que nous pourrions nous y investir et produire des œuvres scientifiques plus fournies.

- Enfin, sur le plan de la méthodologie de la recherche :

Une grande partie de ce travail s'appuie certes sur la littérature. Mais également sur la collecte faite pendant les descentes sur le terrain. Le corpus de notre travail est la cérémonie de dot. Nous avons fondé notre analyse sur cinq cérémonies. Était-ce assez pour soutenir valablement un travail scientifique d'une telle envergure ? Toutefois, nous avons relevé que nous avons dû sélectionner celles-ci sur des critères précis, notamment la teneur, le degré d'ancrage dans la tradition, en privilégiant celles qui se déroulaient dans les villages et qui proposaient des acteurs imprégnés de la connaissance traditionnelle. Du coup, nous avons exclu de ce corpus les cérémonies de dot dans lesquels nous-mêmes avons joué le rôle de *Mbi Ntum* avec l'idée de garder une certaine objectivité dans l'analyse. Mais elles ont tout de même constitué une expérience vivante pour le chercheur.

En définitive, nous avons le sentiment que nous aurions pu agrandir notre corpus à une dizaine de cérémonies. Mais l'effet de répétition des mêmes choses était aussi un risque ouvrant sur une monotonie. Le contexte de la maladie à virus Corona 19 qui a imposé l'arrêt des manifestations publiques au moment où nous étions en train de boucler la partie de notre travail sur le terrain courant mars 2020, nous a limités à ce que nous avons proposé. Au demeurant, au bout de trois à quatre cérémonies, il nous est apparu comme si la dot présentait déjà une certaine allure de routine car nous savions déjà bien comment elle commence et comment elle s'achève.

4. Perspectives

Dans le domaine de la communication orale, nous avons travaillé sur les interactions des acteurs, axées sur la production de la parole qui contient elle-même le message. Dans cette parole, nous avons axé cette recherche à la forme et la typologie de la parole. Aussi pensons-nous qu'il aurait été possible d'ouvrir davantage l'objet pour en explorer le fond. Une analyse du contenu de la parole émise pendant la dot est aussi un aspect intéressant pouvant faire l'objet d'un autre travail de recherche. De même, nous pensons que les interactions sociales relatives à d'autres rituels ou cérémonies pourront inspirer nos prochains travaux. Du reste, le domaine de l'anthropologie de la communication qui s'ouvre à nous saura aiguïser notre curiosité heuristique pour éclairer notre lanterne dans le vaste champ de la recherche scientifique. De futurs travaux dans le domaine des sciences de l'information et de la communication permettront de mieux comprendre le sens des activités communicationnelles aux différents niveaux où elles sont interprétables.

Enfin, nous avons voulu mettre en lumière ici que la notion d'existants métaphysiques à travers la composante des ancêtres (comme acteurs actants dans certaines situations de communication dans les communautés africaines) relativise la notion de feed-back telle qu'envisagée dans les schémas classiques. Dans le contexte qui précède, il est difficile d'objectiver la réponse des ancêtres aux messages qui leurs sont adressés, ni instantanément, ni même dans un temps imaginable. Tout se passe alors comme s'il suffisait de leur adresser un message pour se prévaloir de ce qu'ils y répondraient... indépendamment du temps que cela peut prendre et même au-delà de l'intelligibilité des non-initiés. Nous relevons dans ce sens que, les Fang invoquent et convoquent leurs ancêtres dans tous les rituels, prétendant qu'ils communiquent de toute évidence avec eux en pareilles et diverses circonstances. Il nous apparaît donc difficile de capitaliser les réponses des ancêtres comme retour aux communications « établies » entre ces derniers et les vivants.

S'il fallait reconstituer le schéma de la communication entre les vivants et les acteurs non-physiques, le feed-back qui interviendrait ici perdrait son caractère instantanéité. Pourtant, c'est lui qui rend la communication dynamique. Il deviendrait du coup relatif et hypothétique à escompter dans ce genre d'interaction, en de telles situations. Etant donné qu'en Afrique, plusieurs situations de communication se construisent, se développent et s'actualisent en tant que rituels, convoquant ces « acteurs » non physiques que sont les ancêtres, comment savoir objectivement que ceux-ci ont répondu ou non pendant le déroulement d'une cérémonie où ils sont impliqués ? Leur réponse pouvant intervenir

immédiatement ou tardivement, concrètement ou subtilement, la communication avec les ancêtres constitue une énigme déchiffrable uniquement par les anciens. Cela constitue à juste titre un axe de recherche explorable, du moment où l'on rentre dans un univers ou une dimension cosmique qui reste exclusivement réservée à quelques personnes : les initiés.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

I. OUVRAGES GENERAUX ET SPECIFIQUES

1. ABOMO-MAURIN, Marie-Rose, 2012, *Les pérégrinations des descendants d'AFIRI KARA*, Traduit de l'œuvre *Dulu bon b'Afrikara* (écrit en boulou) de Ondoua Engutu, l'Harmattan.
2. AUSTIN, J. ; 1970, *Quand dire c'est faire*, Minuit.
3. BA AMADOU Hampâté, 1994. *Petit Bodiél et autres contes de la savane*, Paris, Stock [Dakar, 1977].
4. BÂ AMADOU Hampâté, Christianne Seydou, Lylian Kesteloot & Alpha Ibrahim Sow (éd.), 1974. *L'Éclat de la grande étoile. Rites d'initiation des Peuls*, Paris, Armand Colin. (Version en prose : Paris, 1976, Les Belles Lettres.)
5. DEBARBIEUX Bernard, 2009, « Territoire-Territorialité-Territorialisation : aujourd'hui encore, et bien moins que demain... », in Martin Vanier (dir.), *Territoires, territorialité, territorialisation. Controverses et perspectives*, Rennes, PUR.
6. BALANDIER, Georges. 1982 - *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris, PUF.
7. BIDIMA, Jean Godefroy, 1997, *L'espace public de la palabre*, Dans *La Palabre*.
8. BIRAGO DIOP, 1960, *Le souffle des ancêtres*, Du recueil *Leurres et lueurs*, Edition Présence Africaine.
9. BIYOGO, Grégoire, avril 2004, *Encyclopédie du Mvett*, Tome I – Du Nil en Afrique Centrale, Editions MENAIBUC.
10. BOUGNOUX, Daniel. 2001, *Introduction aux sciences de la communication*. Paris : La Découverte, Coll. Repères, 2ème édition, 124 p.
11. BOURDIEU, Pierre, 1982, *Ce que parler veut dire*, Editions Fayard,
12. BOUVIER, J-C. 1992, « La notion d'ethnotexte » in J-N PELEN & C, MARTEL Editions. *Les voies de la parole – ethnotexte et littérature orale, approche critiques*. Les cahiers de Salagon 1, Publications de l'Université de Provence.
13. CABIN, Philippe et DORTIER, 2008, Jean-François. *La communication, Etat des savoirs*. Auxerre : Editions sciences humaines, 3ème édition, 412 p.
14. CALAME-GRIAULE, G. & GOROG-KARADY, V., éd. 1984, *Le conte, pourquoi ? Folk Tales, Why and how ?* Paris,
15. CALAME-GRIAULE, G. (éd.), 1991, *Le renouveau du conte*, Centre National pour la Recherche Scientifique, Paris.

16. CAUVIN, J. ; 1980, *La parole traditionnelle, Les classiques africains*, Paris : Coll. « Comprendre ».
17. CHEVRIER. J.1986, *L'arbre à palabre : essai sur les contes et récits traditionnels d'Afrique noire*, Hatier.
18. DÄLLENBACH, 1977, Lucien, *Le Récit Spéculaire*, Essai sur la mise en abyme, Collection Poétique-Seuil.
19. DE SARDAN, J.P.O. 2001, *L'enquête de terrain socio-anthropologique*.
20. DIENG Samba, 2005. *L'oralité et l'écriture dans l'œuvre littéraire d'Hampâté Bâ* », in Ntji Idriss Mariko & Amadou Touré (éd.), *Amadou Hampâté Bâ. Homme de science et de sagesse*, Bamako/Paris, Nouvelles Éditions maliennes/Karthala.
21. EDMOND, Marc, 2016, *Le face-à-face et ses enjeux dans la Communication*, Éditions Sciences Humaines.
22. EKAMBO, Jean Chrétien, 2006, *Nouvelle anthropologie de la communication*, Ifasic Editions.
23. ELLA, Elvis Steeve, *Mvett ékang et le projet Bikalik : essai sur la condition humaine*, l'Harmattan Gabon, février 2011, 358 p.
24. ERL Astrid, 2003. « Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen », in Ansgar Nünning & Vera Nünning (éd.), *Konzepte der Kulturwissenschaften*, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler.
25. FAGUNWA, D. O., 1968, *The forest of a thousand Deamons*, traduit de l'anglais par Wole Soyinka, London, Nelson.
26. FAME NDONGO, Jacques, *La communication par les signaux en milieu rural : Le cas du Cameroun*, Yaoundé (Cameroun), SOPECAM.
27. FOU DA ETOUNDI, Engelbert, 2012, *La tradition beti et la pratique de ses rites*, Editions SOPECAM.
28. FEDRY, Jacques, 2010, *Anthropologie de la parole en Afrique*, Edition Karthala.
29. FLOCH, Jean Marie,1990 *Sémiotique, marketing et communication*, Presses Universitaires Françaises, 233 p.
30. GEERTZ, Clifford, 1973, *Interprétation d'une culture*, Bali, Gallimard.
31. GOFFMAN, E. 1981, *Discuter des formes*, University of Pennsylvania press.
32. GOFFMAN, Erving. 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne. 2. Les relations en public*, Les Editions de Minuit, Collection Le sens commun, 372 p.

33. GOFFMAN, Erving, 1974. *Les rites d'interaction*. Les Editions de Minuit, Collection Le sens commun, 231 p.
34. GOFFMAN, E. 1968, *Asylums*. Doubleday & Company, Inc. (Ed. française: *Asiles: études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*. Paris, Minuit.).
35. HALL, Edward T. 1971, *La dimension cachée*. Editions du Seuil, collection Points-Essais, 256 p.
36. HYMES, D., 1962, *L'ethnographie de Speaking*. Dans Gladwin, T. et Sturtevant, WC (eds), *Anthropology and Human Behavior*, The Anthropology society of Washington (Washington).
37. KERBRAT-ORECCHIONI, C. 1994, *Les interactions verbales t. III A*. Colin, 347 p.
38. KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine. 2009, *L'énonciation*. Paris, Armand Colin, 267 p.
39. KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine. 2008, *Les actes de langage dans le discours*. Paris : Armand Colin, 200 p.
40. KPWANG. K, Robert, 2011, *La chefferie « traditionnelle » dans les sociétés de la grande zone forestière du Sud-Cameroun (1850-2010)*, L'Harmattan.
41. LARAMEE A. et VALLE. B., 1991, *La recherche en communication : élément de méthodologie*, Presse de l'Université de Québec.
42. LAUBET (D.B) Jean Louis, 2000, *Initiation aux méthodes de recherche en sociales*, L'Harmattan, Paris.
43. LAZARO, François, 2003, *L'art de faire parler les pierres*, LECUCQ, Evelyne, (dir.), *Les fondamentaux de la manipulation : Convergences*, Paris, Ed Théâtrales / THEMAA, Carnets de la marionnette n°1.
44. LE BRETON, David, 1998, *Les passions ordinaires*. Anthropologie des émotions, Armand Colin/Masson, Paris.
45. LE BRETON, David. 2008, *L'interactionnisme symbolique*. Paris : Collection Quadrige Manuels, Presses Universitaires de France. 249 p.
46. MATTELART, Armand et Michèle. 2004, *Histoire des théories de la communication*. Paris : 3ème édition La Découverte, Collection Repères, 123 p.
47. MAYI MATIP, Théodore, 1983, *L'univers de la parole*, Editions CLE, Yaoundé.
48. MIGEOT, F. ; 1997, *Le conte comme espace potentiel, conte de FLE* « in *Le conte dans la pédagogie, la pédagogie dans le conte*. Actes du séminaire organisé par le CIEF de l'Université de Bourgogne et L'ANAFLE.

49. N'DA, P. 1984, *Le conte africain et l'éducation*, L'Harmattan.
50. NIZET, Jean et RIGAUX, Natalie, 2005. *La sociologie d'Erving Goffman*, Paris : édition La Découverte, collection Repères, 121 p.
51. OLABIMTAN, A. 1980, *Efe Poets as Moulders of Opinion*, Proceedings of Seminar on Traditionnal Oral Poetry in some Nigerian Communities, Zaria.
52. OLAJIBU, O.; 1978, *The use of Yoruba Folktales as a means of moral education*, in *Fabula 19*.
53. OLLIVIER, Bruno. 2007, *Les sciences de la communication : théories et acquis*, Paris Edition Armand Colin, 284 p.
54. PAULME Denise, 1965, *Organisation sociale des Dogons*, in *Les civilisations africaines*, Paris, PUF,
55. PEYTARD Jean, 1970, *Oral et scriptural : deux ordres de situations et de description linguistiques*.
56. PONTY, Merleau, 1945, *Phénoménologie de la perception*.
57. RAFFESTIN, Claude, 1986 *Ecogénèse territoriale et territorialité*, in François Auriac et Roger Brunet (coord.), *Espaces, jeux et enjeux*, Fayard, Fondation Diderot,
58. ROULON-DOKO, Paulette, 2013, *Sous le regard des ancêtres... chez les Gbaya 'bodoé de Centrafrique*. Verdier Raymond, Nathalie Kalnoky et Soazich Kerneis. *Les justices de l'invisible*, L'Harmattan, Coll. Droits et Cultures, 978-2-343-00437-2. ffhalshs-01152065f_
59. SCHÜTZ, Alfred, « La co-construction du sens dans l'interaction professionnel-patient. » Dans : Collyer F. (eds) *The Palgrave Handbook of Social Theory in Health, Illness and Medicine*. Palgrave Macmillan, Londres. https://doi.org/10.1057/9781137355621_11
60. TOLRA, LABURTHE, Philippe et WARNIER, Jean Pierre, 2003, *Ethnologie Anthropologie*, PUF/Quadrages.
61. TSIRA NDONG NDOUTOUME, 1970, *Le Mvett I*, Paris, Présence Africaine.
62. TUTUOLA, A., 1952, *The palm wine drinkard and his dead palm wine taper in the Dead's town* (L'ivrogne dans la brousse), Gallimard, Londres, Faber and Faber.
63. WINKIN, Yves, 2001, *Anthropologie de la communication, de la théorie au terrain*. Paris : De Boeck Université, collection « Point Essais », 332 p.

II. THESES ET MEMOIRES

A. THESES

1. AKARE BIYOGHE Béatrice, « Conceptions et Comportements des fang face aux questions de fécondité et de stérilité, Regard anthropologique sur une société patrilinéaire du Gabon », Thèse de Doctorat nouveau régime Ethnologie – Anthropologie, Université de Lorraine, mars 2010.
2. ASSOUMOU, Alfred, « Le mariage à la dot chez les Fang du Gabon », Thèse présentée à la Faculté des Études Supérieures de l'Université Laval pour l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph-D), avril 1998.
3. CADET, Xavier, « Histoire des Fang, Peuple Gabonais », Thèse présentée pour l'obtention du diplôme de Doctorat d'Histoire, Université de Lille 3 – Charles de Gaulle, U.F.R. d'Histoire, Juin 2005.
4. GARRE NICOARA, Marie, « L'espace marionnettique, lieu de théâtralisation de l'imaginaire », Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de docteur en Arts du spectacle, Soutenue le 7 décembre 2013.
5. MEDJO MVE, Pither, « Essai sur la phonologie panchronique des parlers fang du Gabon et ses implications historiques », Thèse de doctorat linguistique, 1997, Université Lumière-Lyon 2.
6. NZAMICKALE, Damien, « L'art oratoire chez les Bapunu du Gabon : pour une rhétorique interactionnelle », 2012 - Université Lumière Lyon 2.
7. OUKAOU, SALEM Noussayba, « Figures du couple dans l'œuvre de Jean Giraudoux », Thèse de doctorat en Linguistique. Université Blaise Pascal - Clermont-Ferrand II, 2013.

B. MEMOIRES

8. KABALE, Magalie, « Les aspects communicationnels de la symbolique du veuvage chez les Baluba du KATANGA », Institut facultaire des sciences de l'information et de la communication (IFASIC) - Licence en communication sociale 2008, mémoire.

9. MEKEMEZA ENGO, Aimée Prisca, « Cohabitation population fang/CNPN, WCS dans la conservation de l'environnement au Gabon : Analyse du cas du Parc National des Monts de Cristal », mémoire de Maîtrise, 2007, Université Omar Bongo-Libreville Gabon.
10. MISSONE, « Enjeux et perspectives de la communication corporate dans les multinationales au Cameroun », mémoire de Master, Université de Douala - Cameroun - Master 2, 2010.
11. NZOLANI LUSUNGULU, Nana « Evolution de la conception et de la pratique de la dot dans la ville de Kinshasa. Etude menée auprès des communautés Luba, Manyanga et Yansi habitant la commune de Kimbaseke », Université de Kinshasa RDC - Licence en sociologie 2006.
12. ONJI'I ESONO, Gérard-Paul, « L'Abââ : corps de garde et espace communicationnel chez les Fang d'Afrique Centrale ». Mémoire de Master, Université de Yaoundé II, ESSTIC, mars 2015.
13. SANGARE, Ignace, « Approche ethnolinguistique des formules de salutation chez les Dioula de Darsalamy au Burkina Faso », mémoire de DEA, Université de Ouagadougou Burkina Faso - Diplôme d'études approfondies option littérature orale 2008.

III. ARTICLES

1. ABOMO MAURIN, Marie Rose, « Oralité et art de la communication chez les Búlù », Journal des africanistes, introduction, [En ligne], 85-1/2 | 2015, mis en ligne le 27 juin 2016, consulté le 25 juin 2018. URL : <http://journals.openedition.org/africanistes/4530>.
2. AFFIN O. Laditan, « De l'oralité à la littérature : métamorphoses de la parole chez les Yorubas », Semen [En ligne], 18 | 2004, mis en ligne le 02 février 2007, consulté le 07 août 2018. URL : <http://journals.openedition.org/semen/1226>.
3. ALLA-SOMBO, Emma B. « Rituel du mariage coutumier en pays Abbey », article en ligne, <http://www.rezoivoire.net/cotedivoire/patrimoine/296/rituel-du-mariage-coutumier-en-pays-abbey>, consulté le 05 septembre 2017.

4. AMOA, Urbain, « Parole africaine et poétique : Schéma de Méta-communication et Pratiques linguistiques en Afrique » disponible sur <https://gerflint.fr/Base/Afriqueouest1/Paroleafricaine>.
5. AZIZ FONDO, « Le mariage coutumier », article en ligne sur <http://www.ayaas.net/carnet/vietmort/mariage.php>, consulté le 18 juillet 2017 à 21h45 mn.
6. BELA, Cyrille, « L'art des abba : une forme d'expression sculpturale du pays pahouin », *Afrique : Archéologie & Arts* [En ligne], 4 | 2006, mis en ligne le 13 juin 2018, consulté le 16 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/aaa/1373> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/aaa.1373>
7. BOYER, Pascal, « Orale Tradition », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 20 octobre 2017.
8. DEMBELE, Alexis, « Parler comme un conte, ou l'art de transmettre la connaissance en Afrique », dans *Hermès, La Revue* 2015/2 (n° 72).
9. DERIVE, Jean « Parole et pouvoir chez les Dioula de Kong » [article] *Journal des Africanistes*, année 1987.
10. DETRIE, Catherine, « Lecture de : Les Interactions Verbales de C. Kerbrat-Orecchioni », *Cahiers de praxématique* [En ligne], 23 | 1994, document 8, mis en ligne le 01 janvier 2013, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://praxematique.revues.org/1508>
11. DUPIN Claude-Marie, « Les rituels : enrichissement de la vie », *Actualités en analyse transactionnelle*, 2009/2 (N° 130), p. 53-56. DOI : 10.3917/aatc.130.0053. URL : <https://www.cairn.info/revue-actualites-en-analyse-transactionnelle-2009-2-page-53.htm>.
12. EFOUA MBOZO'O, « L'organisation de la vie sociale chez les Pahouins du Sud Cameroun avant l'arrivée des Européens », disponible sur <http://knautiseauton.blogspot.com/2010/02/lorganisation-de-la-vie-sociale-chez.html>, consulté le 07 juillet 2020 à 16h50 mn.
13. FANNY MICHEL-DANSAC ET ANNIE CAUBET, « L'iconographie et le symbolisme du palmier dattier dans l'Antiquité (Proche-Orient, Égypte, Méditerranée orientale) », *Revue d'ethnoécologie* [En ligne], 4 | 2013, mis en ligne le 07 janvier 2014, consulté le 15 septembre 2020. URL :

<http://journals.openedition.org/ethnoecologie/1275>; DOI :
<https://doi.org/10.4000/ethnoecologie.1275>.

14. GELY Raphaël, « Rôle, personnage et acteur. Réflexion phénoménologique à partir d'Erving Goffman », in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°102, 2002.
15. GOFFMAN, Erving – « métaphore théâtrale et métaphore du rituel », en ligne : <http://www.developpement-durable-lavenir.com/2006/02/28/erving-goffman-metaphore-theatrale-et-metaphore-du-rituel>, consulté le 03 mai 2018.
16. HOUIS, Maurice et BONVINI, Emilio, « AFRIQUE NOIRE (Culture et société) - Langues », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 07 novembre 2017.
17. LABERGE, Yves, « Interactionnisme symbolique, ethnométhodologie et microsociologie », Recherches sociologiques et anthropologiques [Online], 40-2 | 2009, Online since 15 October 2010, connection on 30 September 2020. URL: <http://journals.openedition.org/rsa/180> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rsa.180>.
18. LEENHARDT, Jehan, « La Signification de la notion de Parole dans la pensée chrétienne » [article] sem-linkFranz, Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, Année 1955.
19. LEFEBVRE, Frédéric, Entretiens avec Paul VALERY, 1926, <https://www.cnrtl.fr/definition/heuristique>, visité le 22 septembre 2020 à 01h48 mn.
20. LEMBE MASIALA, Natalis, « Le rite du Kàandu chez les Basolongo du Bas Congo (RDC) », Sciences humaines et sociales, disponible sur <https://books.google.cm/books?isbn=2748343093>, consulté le 1er août 2018.
21. LOHISSE, Jean, « Recherche en communication, n° 12, disponible en ligne sur www.uclouvain.be/rec/index.php/rec/article/viewFile/5311/5031 p. 22, consulté le 29 août 2017.
22. LORIS TAMARA, Schiaratura, « Analyse et interprétation psychologiques des comportements corporels en situation de communication interpersonnelle », Methodos [En ligne], 13 | 2013, mis en ligne le 17 avril 2013, consulté le 09 septembre 2020. URL: <http://journals.openedition.org/methodos/3013> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/methodos.3013>.
23. MARCELLINI, Anne et MILIANI, Mahmoud, « Lecture de Goffman », Corps et culture [En ligne], Numéro 4 |1999, mis en ligne le 24 septembre 2007, consulté le 24 octobre 2017. URL : <http://corpsetculture.revues.org/641>.
24. MBARGA ONANA, Innocent Claude « La parole et le discours chez les Fang-Béti du Cameroun », Article publié Université de Yaoundé I, Ecole Normale Supérieure,

- disponible sur <http://claudeanon.skyrock.com/3001673617-.html>, consulté le 12 février 2018.
25. NIANGORAN-BOUAH, Georges « Le mariage nsoyahin » [article en ligne] http://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1979_num_19_73_2868, Cahiers d'études africaines Année 1979 Volume 19 Numéro 73 pp. 315-322, consulté le 06 septembre 2017.
 26. SANAMA NGUILLE, Aristide, « Lecture documentarisanse et fictionnalisation du réel dans le spectacle Mvet du peuple Ekanq », Horizons/Théâtre [Online], 13 | 2019, Online since 01 January 2019, connection on 24 September 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ht/966> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ht.966>
 27. NJENGOUE NGAMALEU, Henri Rodrigue, « Le poids des modalités coutumière, civile et religieuse du mariage dans un contexte d'acculturation », Revue Sociétés & Economies N°6-2015 vol. 2, Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan-Côte d'Ivoire, Laboratoire de Sociologie Economique et d'Anthropologie des Appartenances Symboliques (LAASSE), 2015.
 28. OWONO ZAMBO, Claude Éric. « La violence verbale comme choc discursif et culturel : de l'interaction interindividuelle à l'interaction intralocutive ». Signes, Discours et Sociétés [en ligne], 8. La force des mots : valeurs et violence dans les interactions verbales, 30 janvier 2012. Disponible sur Internet : <http://www.revue-signes.info/document.php?id=2496>. ISSN 1308-8378. Consulté le 14 septembre 2017.
 29. PAILLE, Pierre, « L'analyse par théorisation ancrée », Cahiers de recherche sociologique, n° 23, 1994, p. 147-181, en ligne sur, <http://id.erudit.org/iderudit/1002253ar>, consulté le 31 août 2017.
 30. RANC, Elisabeth, in « La parole dans le mariage malinké », article, p. 34, disponible https://www.persee.fr/doc/jafr_0399-0346_1987_num_57_1_2160, consulté le 22 mai 2018.
 31. SERAPHIN Gilles, « Introduction. Familles et rites », Recherches familiales, 2012/1 (n° 9), p. 3-7. DOI : 10.3917/rf.009.0003. URL : <https://www.cairn.info/revue-recherches-familiales-2012-1-page-3.htm>.
 32. SEVERI, Carlo, La parole prêtée. Comment parlent les images, Dans Cahiers d'anthropologie sociale 2009/1 (N° 5), pages 11 à 41, en ligne, consulté le 07 octobre, <https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-anthropologie-sociale-2009-1-page-11.htm>.

33. SOMMER, Robert, [Article] — II. Rapports spatiaux interpersonnels et la notion d'« espace personnel disponible sur https://www.persee.fr/doc/psy_0003-5033_1976_num_76_2_28162, consulté le 26 août 2020 à 12h57 mn.
34. SOULE BASTIEN, Ph.D. « Observation participante ou participation observante. Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales », Université de Caen Basse-Normandie, en ligne, [http://www.recherche-qualitative.qc.ca/documents/files/revue/edition_reguliere/numero27\(1\)/soule.pdf](http://www.recherche-qualitative.qc.ca/documents/files/revue/edition_reguliere/numero27(1)/soule.pdf), consulté le 18 août 2017 à 20h 30mn.
35. STRYCKMAN Paul, « Espace et communication réflexion sur le sentiment d'appartenance », Communication et organisation [En ligne], 1 | 1992, mis en ligne le 26 mars 2012, consulté le 07 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/communicationorganisation/1546> ; DOI : 10.4000/communicationorganisation.1546.
36. TERRIN, François, « La pragmatique de la communication », article en ligne sur <http://www.cvconseils.com/communication.html>, consulté le 09 octobre 2017.
37. TREZENEM, Édouard. Notes ethnographiques sur les tribus Fan du Moyen Ogooué (Gabon). In: Journal de la Société des Africanistes, 1936, tome 6, fascicule 1.
38. VALERIE Saint-Dizier de Almeida, « La dimension relationnelle des communications », Activités [Online], 6-2 | octobre 2009, Online since 15 October 2009, connection on 01 October 2020. URL : <http://journals.openedition.org/activites/2234> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/activites.2234>.
39. VION, Robert, « L'analyse des interactions verbales », Les Carnets du Cediscor [En ligne], 4 | 1996, mis en ligne le 22 juillet 2009.

IV. COMMUNICATIONS

1. FOUDA ONGODO, Université de Yaoundé II, Chercheur au GEREALAF-202, Yaoundé – Cameroun, « *Valeurs culturelles des Pahouins d'Afrique Centrale et management des organisations* », communication donnée au colloque des 28 et 29 octobre 2004 à Beyrouth au Liban sur le thème : « le management face à l'environnement socioculturel ».

2. HOCHEDÉZ, OLIVIER, « Théâtralisation de l'espace urbain », 29-30 novembre et 1er décembre 2012, Colloque, Strasbourg, en ligne, <https://sophiapol.hypotheses.org/10228>, consulté le 24 octobre 2017 à 08h35 mn.
3. SALL, Mbathio, « *L'importance de la tradition orale pour les enfants : cas des pays du Sahel* », 65th IFLA Council and General Conference Bangkok, Thailand, August 20 - August 28, 1999, Bibliothèque lecture Développement ; Dakar, Sénégal, <http://origin-archive.ifla.org/IV/ifla65/65mb-f.htm>.
4. Séminaire Formes Symboliques' ; 4 mars 2003. Disponible sur <http://www.formes-symboliques.org/test/wp-content/uploads/2017/04/Jean-Lassègue-Ritualisation-et-Culture-Séminaire-Formes-symboliques.pdf>, consulté le 28 février 2020.

V. LISTE DES INFORMATEURS

NOMS ET PRENOMS	ÂGES	QUALITES	DATE ET LIEU DE L'ENTREVUE
1. ASSAKO ABUI Jean Lebon	56 ans	Personne-ressource, originaire du village Evés, arrondissement de Ma'an dans la vallée du Ntem	14 mai 2017 à Elig Effa à Yaoundé à son domicile.
2. ASSOUMOU ENGO Calvin	70 ans	Patriarche, Chef traditionnel du village Meko'osi, arrondissement d'Olamze dans la Vallée du Ntem, Cameroun	10 juillet 2017 à Meko'osi.
3. EDO NDONG Emmanuel	73 ans	Notable à la Chefferie de Ndjazeng	23 août 2017 et 12 septembre 2020 à Mebem.
4. EYE'E ESSONO Samson	77 ans	Pasteur Retraité, patriarche du village Okông, arrondissement de Ma'an dans la Vallée du Ntem, Cameroun	26 mars 2016 à Ôkông
5. MVE NKO'O Paulin	56 ans	Personne-ressource, originaire du village Meyo-Centre, arrondissement d'Ambam dans la Vallée du Ntem, Cameroun.	15 août 2020 à Meyo Centre.
6. NDONG ONDJI'I Jean Marc	84 ans	Patriarche du village Mebem, arrondissement de Ma'an dans la Vallée du Ntem, Cameroun	28 avril 2018 à Mebem

7. NGOA NDI, Adalbert,	73 ans	Patriarche Yenoa de Mbalmayo,	le 5 août 2020 à son domicile à Efoulan-pont, Yaoundé.
8. NGUEMA ESSONO Patrice	63 ans	Personne-Ressource, originaire du village Endendem, arrondissement de Ma'an dans la Vallée du Ntem, Cameroun.	le 26 mars 2016 à Ôkông.
9. OVONO NDONG	78 ans	Patriarche originaire de Melep à Bitam au nord du Gabon,	22 août 2016 à Melep
10. OVONO Gontrand	68 ans	Notable à la chefferie traditionnelle de Minyin, arrondissement d'Ambam dans la Vallée du Ntem, Cameroun.	15 août 2020 à Minyin
11. SANAMA NGUILLE	49 ans	Chercheur en anthropologie et enseignant à l'université de Yaoundé I, il a réalisé un documentaire audiovisuel intitulé « les fiançailles chez les Beti - Bulu-Fang» en 2018.	25 septembre 2020 à Essos, Yaoundé.

VI. WEBOGRAPHIE

1. <http://www.ayaas.net/carnet/vietmort/mariage.php>, consulté le 11 septembre 2019
2. <https://www.camerounweb.com/CameroonHomePage/features/Groupe-Beti-Bulu-Fang-voici-la-signification-de-Ekang>, consulté le 11 août 2020.
3. <http://www.leconflit.com/article-approches-anthropologiques-de-la-communication-120794363.html>, consulté le 18 août 2020 00h32 mn.
4. sur <https://www.cairn.info/vocabulaire-de-psychosociologie--9782749229829-page-260.htm?contenu=article>, consulté le 27 février 2020.
5. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/rite/69575> , consulté le 27 février 2020.
6. <https://www.cnrtl.fr/definition/ritualisation>, consulté le 27 février 2020.
7. <http://www.cosmovisions.com/monuTheatre.htm>, consulté le 23 octobre 2017 à 17h03 mn.
8. <https://sophiapol.hypotheses.org/10228>, consulté le 24 octobre 2017 à 08h35 mn
9. <http://www.toupie.org/Dictionnaire/Communication.htm>, consulté le 08 octobre 2017.
10. <http://www.web-libre.org/dossiers/communication-orale-definition-et-caracteristiques,13063.html>, consulté le 08 octobre 2017.
11. <http://www.toupie.org/Dictionnaire/Communication.htm>, consulté le 08 octobre 2017.
12. <http://www.cnrtl.fr/definition/communication>; consulté le 08 novembre 2017.
13. <http://www.universalis.fr/encyclopedie/afrique-noire-culture-et-societe-langues/>.
14. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/interaction/43595>, consulté le 19 août 2020.
15. [www.cairn.info › revue-hypotheses-2014-1-page-281](http://www.cairn.info/revue-hypotheses-2014-1-page-281), consulté le 15 janvier 2018.
16. <https://www.cornelsen.de/erw/1.c.2316853.de>, consulté le 15 janvier 2018.
17. <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/rôle/69736>, consulté le 16 janvier 2018.
18. https://www.academia.edu/4934116/La_notion_de_rôle_chez_Erving_Goffman_et_Jean-Paul_Sartre, consulté le 16 janvier 2018.
19. https://www.persee.fr/doc/jafr_0399-0346_1987_num_57_1_2160, consulté le 22 mai 2018.
20. www.larousse.fr/dictionnaires/francais/dot/26535, consulté le 13 novembre 2017.
21. <http://www.cnrtl.fr/definition/dot>, consulté le 13 novembre 2017.
22. <http://claudeanon.skyrock.com/3001673617-PAROLE-ET-DICOURS-CHEZ-LES-BETI-DU-CAMEROUN.html>, consulté le 15 juin 2017.

23. <http://www.ecoledelartoratoire.com/demosthene-lenjeu-de-la-parole/> consulté le 30 janvier 2017.
24. https://www.universalis.fr/encyclopedie/rites/#i_0, consulté le 26 février 2020.
25. <http://www.leconflit.com/article-approches-anthropologiques-de-la-communication-120794363.html>, consulté le 18 août 2020.
26. <http://www.leconflit.com/article-approches-anthropologiques-de-la-communication-120794363.html>, consulté le 18 août 2020.
27. : <http://cediscor.revues.org/349>.
28. : <http://www.cnrtl.fr/definition/phénomène>, consulté le 29 septembre 2017.
29. www.uclouvain.be/rec/index.php/rec/article/viewFile/5311/5031 p. 22, consulté le 29 août 2017.
30. <http://www.ayaas.net/carnet/vietmort/mariage.php>, consulté le 18 juillet 2017 à 21h45 mn
31. <https://zeboute-infocom.com/2013/08/15/communication-theatre-goffman-sociologie/> consulté le 03 mai 2018.
32. <http://www.rezoivoire.net/cotedivoire/patrimoine/296/rituel-du-mariage-coutumier-en-pays-abbey>, consulté le 05 septembre 2017.
33. <http://www.soninkara.org/actualite-soninke/us-et-coutumes-soninkele-rituel-de-mariage-soninke-la-ceremonie-2eme-partie-4331.html>, consulté le 06 septembre 2017.
34. : <http://www.mariagemixte.com/about17.html>, consulté le 06 septembre 2017.
35. <http://www.developpement-durable-lavenir.com/2006/02/28/erving-goffman-metaphore-theatrale-et-metaphore-du-rituel>, consulté le 03 mai 2018.
36. <http://www.toupie.org/Dictionnaire/Interactionnisme.htm>, consulté le 30 septembre 2020 à 14h29 mn.
37. http://theses.univlyon2.fr/documents/getpart.php?id=lyon2.2004.palisse_s&part=193200.
38. http://dun.unistra.fr/ipm/uoh/anthropologie/fichiers/doc_geertz_int_01_01_fr.pdf, consulté le 07 juillet 2020.
39. http://dun.unistra.fr/ipm/uoh/anthropologie/fichiers/doc_geertz_int_01_01_fr.pdf, consulté le 24 octobre 2017.
40. [http://www.recherche-qualitative.qc.ca/documents/files/revue/edition_reguliere/numero27\(1\)/soule.pdf](http://www.recherche-qualitative.qc.ca/documents/files/revue/edition_reguliere/numero27(1)/soule.pdf), consulté le 18 août 2017 à 20h 30mn.

41. <http://id.erudit.org/iderudit/1002253ar>, consulté le 31 août 2017.
42. <http://www.cnrtl.fr/definition/heuristique>, visité le 22 septembre 2020 à 01h48 mn.
43. <http://www.universalis.fr/encyclopedie/fang/>, consulté le 11 septembre 2018.
44. http://www.gabonlibre.com/Histoire-Gabon-Origines-des-fangs_a5447.html, consulté le 15 octobre 2012.
45. <http://fr.wikipedia.org/wiki/Fangs>, consulté le 15 octobre 2012 à 18h23.
46. <http://www.jeuneafrique.com/Article/JA2680p026-033.xml1>, consulté le 30 juillet 2012.
47. <http://www.jeuneafrique.com/Article/JA2680p026-033.xml1/>, consulté le 10 octobre 2012 à 15h24 mn.
48. <https://www.dictionnaire-juridique.com/definition/filiation.php>, consulté le 13 septembre 2018.
49. https://www.indexmundi.com/fr/cameroun/esperance_de_vie_a_la_naissance.html, consulté le 22 novembre 2018.
50. https://www.academia.edu/33677370/Le_Mvet_et_le_peuple_Fang_du_Congo, consulté le 24 avril 2020 à 00h32 mn.
51. <https://www.grioo.com/forum/viewtopic.php?t=6601&view=next&sid=d358edd5fae704f9dc4107c252a48cbb>, consulté le 04 septembre 2020 à 13h00
52. <https://www.grioo.com/forum/viewtopic.php?p=87147&sid=50359c9380d46daf9e74b08501729883>, consulté le 07 septembre 2020 à 15h15 mn.
53. <http://www.cnrtl.fr/definition/rapt>, consulté le 20 août 2018.
54. https://www.gl9news.com/Mythe-de-la-dot-chez-les-fang_a31619.html, consulté le 08 mai 2018.
55. http://classiques.uqac.ca/contemporains/balandier_georges/aspects_evolution_fang/aspects_evolution_fang.pdf, consulté le 3 mai 2018.
56. <http://www.afriquefemme.com/fr/mariage/tout-savoir/98-mariage/tout-savoir/1282-la-dot-un-element-determinant-dans-le-mariage-traditionnel-en-afrique>, consulté le 07 août 2019.
57. <http://www.afriquefemme.com/fr/mariage/tout-savoir/98-mariage/tout-savoir/1282-la-dot-un-element-determinant-dans-le-mariage-traditionnel-en-afrique>, consulté le 07 août 2019.
58. <http://www.ayaas.net/carnet/vietmort/mariage.php>, consulté le 11 septembre 2019.
59. <http://journals.openedition.org/communicationorganisation/1546>.

60. <https://suniraugabon.com/formalites/mariage-coutumier/>, consulté le 23 aout 2019.
61. <https://www.cairn.info/la-communication--9782361063627-page-87.htm>, consulté le 09 septembre 2020 à 15h 45 mn.
62. <http://journals.openedition.org/africanistes/4530>.
63. www.culturevive.com/betifang/presentation, consulté le 09 septembre 2011.
64. https://theses.univlyon2.fr/documents/getpart.php?id=lyon2.2004.palisse_s&part=193254, consulté le 07 mai 2020.
65. <http://journals.openedition.org/aaa/1373> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/aaa.1373>
66. <http://journals.openedition.org/ethnoecologie/1275> ;
67. <https://doi.org/10.4000/ethnoecologie.1275>.
68. http://www.ritimo.fr/opac_css/index.php?lvl=author_see&id=6038, consulté le 09 septembre 2020 à 16h10 mn.
69. http://www.ritimo.fr/opac_css/index.php?lvl=author_see&id=6038, consulté le 09 septembre 2020 à 16h12 mn.
70. <http://journals.openedition.org/methodos/3013>.
71. <https://doi.org/10.4000/methodos.3013>.
72. <http://praxematique.revues.org/1508>.
73. <http://journals.openedition.org/communicationorganisation/1546>; DOI : <https://doi.org/10.4000/communicationorganisation.1546>.
74. https://www.persee.fr/doc/psy_0003-5033_1976_num_76_2_28162, consulté le 26 aout 2020 à 12h57 mn.
75. <http://journals.openedition.org/ht/966> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ht.966>.
76. , <https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-anthropologie-sociale-2009-1-page-11.htm>.
77. , <https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-anthropologie-sociale-2009-1-page-11.htm>.
78. : <http://journals.openedition.org/activites/2234> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/activites.2234>.
79. <http://journals.openedition.org/activites/2234>.
80. <https://doi.org/10.4000/activites.2234>.
81. https://www.memoireonline.com/12/08/1651/m_Les-aspects-communicationnels-de-la-symbolique-du-veuvage-chez-les-Baluba-du-KATANGA6.html, consulté le 30 septembre 2020 à 16h25 mn.
82. <https://www.cnrtl.fr/definition/parole>, consulté le 12 octobre 2020.

83. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/parole/58286>, consulté le 12 octobre 2020.
84. <https://www.linternaute.fr/dictionnaire/fr/definition/parole/> consulté le 12 octobre 2020.
85. <http://dictionnaire.sensagent.leparisien.fr/parole/fr-fr/>, consulté le 12 octobre 2020.
86. https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1955_num_35_3_3426, consulté le 12 octobre 2020.
87. https://www.memoireonline.com/12/13/8177/m_Approche-ethnolinguistique-des-formules-de-salutation-chez-les-Dioula-de-Darsalamy-au-Burkina-Faso11.html, consulté le 28 septembre 2020.
88. <http://www.toupie.org/Dictionnaire/>, consulté le 12 octobre 2020.
89. <http://libeafrica4.blogs.liberation.fr/2015/10/18/lorigine-africaine-du-coca-cola/>, consulté le 21 novembre 2020.
90. <http://journals.openedition.org/africanistes/4530>, consulté le 12 octobre 2020.
91. <http://journals.openedition.org/semen/1226>, consulté le 12 octobre 2020.
92. <https://gerflint.fr/Base/Afriqueouest1/Paroleafricaine.pdf>, consulté le 21 octobre 2020 à 15h 19 mn.
93. <https://citations.ouest-france.fr/citation-lao-tseu/maitre-paroles-as-prononcees-esclave-100777.html>, consulté le 21 octobre 2020 à 16h 17 mn.
94. <https://www.simardcommunication.com/blogue/2016/06/communiquer-avec-le-silence/>, consulté le 21 octobre 2020.

ANNEXES

ANNEXE 1 : Dot en Afrique : mariés à tout prix !

| 25 août 2015 à 14h13 | Par *Clarisse Juompan-Yakam* et *Haby Niakate*

Mis à jour le 04 septembre 2015 à 15h51

LA LONGÉVITÉ DE LA DOT TIENT À SA TRIPLE LÉGITIMITÉ : COUTUMIÈRE, LÉGALE ET RELIGIEUSE

Source:<https://www.jeuneafrique.com/mag/258739/societe/dot-en-afrique-maries-a-tout-prix/>
consulté le 24 septembre 2020.

Persistance de la dot

La cérémonie traditionnelle terminée, la danse peut commencer. Le couple se dit désormais « marié ». Pour les Kunis comme pour de nombreuses autres ethnies en Afrique subsaharienne, le versement de la dot suffit amplement à sceller une union.

« Verser ou accepter une dot, c’est comme dire “oui” devant le maire, confirme la sociologue et féministe Fatou Sow. C’est un rite qui a survécu à la période coloniale, alors même que des colons, notamment français, s’en offusquaient. Une longévité qui tient à sa double – et parfois triple – légitimité : coutumière, légale et religieuse (la dot est mentionnée à plusieurs reprises dans la Bible et le Coran). »

Jeunes, moins jeunes, surdiplômées ou illettrées, féministes ou traditionalistes, rares sont les femmes africaines mariées à ne pas être passées par la case dot. Même chose au sein des diasporas et dans les couples mixtes. En 1990, la chercheuse Jacqueline Moutome-Ekambi s’est attachée à sa dimension symbolique pour en expliquer la persistance.

Le « prix de la mariée »

Chez les Doualas du Cameroun par exemple, elle compte différentes étapes, chacune dotée d’un sens. Les fiançailles officielles commencent dès que le prétendant a « frappé à la porte » : il s’est présenté au domicile des parents avec force boissons pour effectuer sa demande. Une bouteille est remise au futur beau-père. Si la jeune fille refuse qu’il l’ouvre, tout s’arrête là. Sa réponse est négative. Si elle donne son accord, la bouteille est ouverte. Elle en partage les premières gorgées avec son fiancé, en présence de représentants des deux familles.

Suivent des pourparlers pour fixer les montants de la dot et des prestations à fournir, dont la dernière, « le sel des femmes ». « Une femme ne se sent réellement mariée qu'à partir du moment où son mari a remis le sel, dont on connaît la valeur à la fois économique et symbolique, précise Jacqueline Moutome-Ekambi. Les enfants sont légitimés par le sel car il clôture les dons du mari et signifie que ce dernier est libre de dettes à l'égard de sa belle-famille. »

Pour Thérèse Locoh, démographe et spécialiste de l'étude des populations africaines, « il s'agit en fait du fait du "prix de la mariée" : l'homme donne des présents à la famille de la femme en compensation de la perte de celle-ci ». Rien à voir donc avec la dot au sens occidental ou indien du terme, qui désigne l'argent ou les cadeaux offerts par la famille de la femme au mari.

Un système encadré

« Au Sénégal, le montant dépend de la famille, déclare Mariame, une Wolof de 34 ans vivant à Paris. Chez nous, depuis mon arrière-grand-père, la somme demandée est de 100 000 F CFA minimum [150 euros]. La mienne a été d'environ 1,5 million de F CFA. » Un montant qu'expliquent la nationalité française de Mariame et son poste de cadre dans une PME parisienne. En retour, la jeune mariée a dû acheter des cadeaux pour sa belle-famille... « Le système est bien équilibré », assure-t-elle.

Il est aussi bien encadré – en théorie du moins. La dot est mentionnée dans nombre de codes de la famille ou codes civils africains. « [Elle] à caractère de symbole. Elle peut être payée en nature, en espèces ou sous les deux formes. Son montant ne peut excéder 10 000 F CFA », dispose le code togolais des personnes et de la famille (art. 56).

Alors qu'elle est tout simplement interdite au Burkina Faso (art. 244 du code des personnes et de la famille) et en Côte d'Ivoire (art. 20 de la loi d'octobre 1964), elle est, en RD Congo, en Guinée ou à Djibouti, une obligation qui valide le mariage.



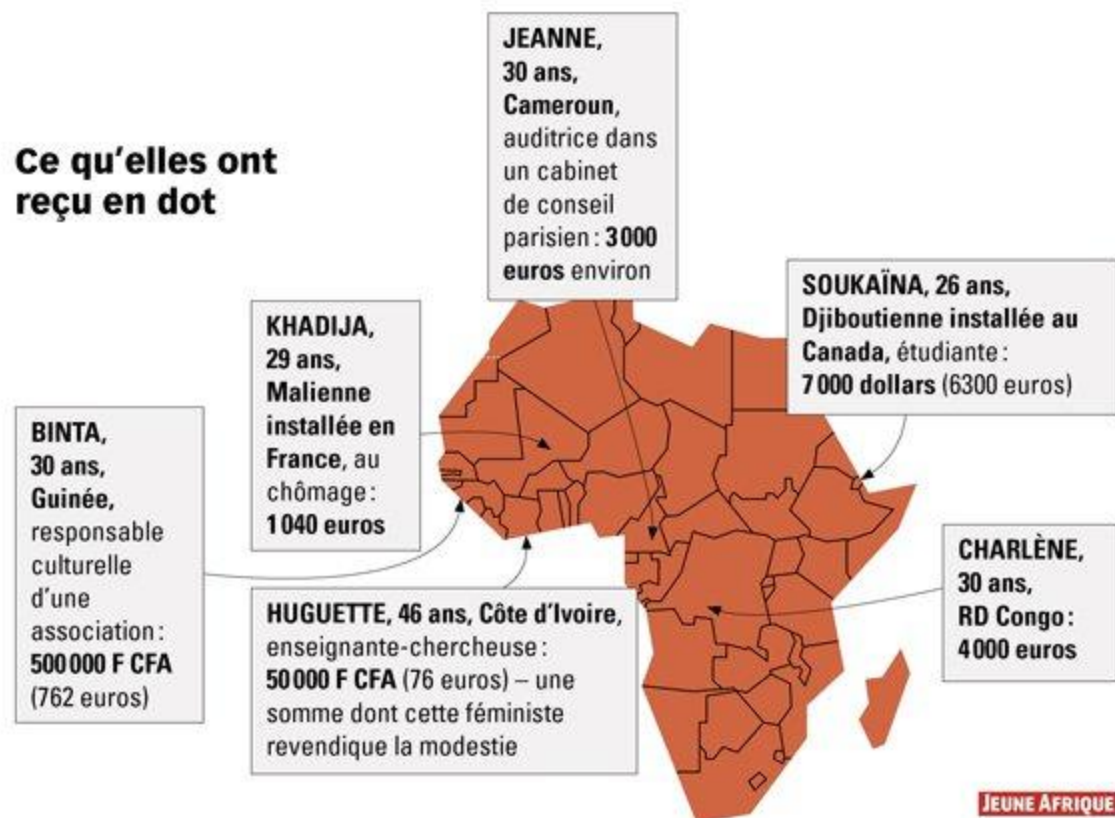
Mauvaise presse ?

Pourtant, la dot n'a pas toujours bonne presse. D'abord à cause de son coût : il est parfois si élevé que ses détracteurs l'assimilent à une forme de marchandisation de la femme. Dans certaines tribus du Soudan du Sud, son montant atteint parfois 20 000 euros (en augmentation de 40 % depuis 2005, selon l'Institut des États-Unis pour la paix), auxquels on peut ajouter jusqu'à vingt vaches.

Dans ce pays où le chômage, l'inflation et la guerre constituent des freins au mariage, on a vu des hommes voler du bétail pour avoir la chance de convoler en justes noces – avec ce que cela suppose de représailles et contre-représailles.

Pour Okot, 27 ans, qui a eu le malheur de tomber amoureux d'une fille de bonne famille instruite, le coup a été rude : la note a dépassé ses pronostics les plus pessimistes. « C'est comme si le fiancé devait rembourser les frais d'éducation de sa promise », sourit-il. Pis, la mariée se voit parfois demander le remboursement de la dot lors d'un divorce.

Début août, la Cour suprême ougandaise a décidé de rendre ce procédé illégal, à la satisfaction des mouvements féministes. Jusqu'alors, il était impossible pour une femme de ce pays de divorcer si sa famille ne pouvait pas rendre l'argent perçu lors du mariage. Certaines épouses étaient ainsi maintenues sous l'emprise de leur mari, ce qui favorisait les violences conjugales, selon l'ONG ougandaise Mifumi.



Dénaturation de la dot ?

Architecte d'intérieur, Élise s'est mariée au début des années 1990 à Yaoundé. Elle se souvient qu'une trentaine de personnes à peine avaient assisté à la cérémonie de la dot. Aujourd'hui, explique-t-elle, tout ce que les mariés comptent de relations assiste à cette cérémonie, qui, selon le statut social des familles, peut rassembler plus de 1 000 convives. En 2005, à Douala, pour le mariage traditionnel de Germaine, l'une de ses nombreuses filles, le milliardaire camerounais André Sohaing, récemment décédé, avait invité 1 200 personnes.

Parfois, le statut de principal « négociateur » ou de porte-parole est accordé à l'un des convives non pas en vertu de son lien de parenté avec l'un des futurs mariés, mais en fonction de son rang social. Ce qui se déroulait jadis dans l'intimité des familles se retrouve à présent étalé sur la place publique, dans une débauche de richesse.

Pour observer cette dénaturation, Fred Eboko, politiste et sociologue à l'Institut de recherche pour le développement, à Paris, conseille de suivre des couples dont l'union est déjà effective, mais qui doivent encore se soumettre à ce rituel. Mariés depuis dix ans dans les

registres d'état civil, Flore et Louis, installés en banlieue parisienne, ont dû faire face aux attentes ponctuelles mais dispendieuses de leur famille élargie.

Ils se sont donc concertés pour donner à la famille de Flore des biens et surtout de l'argent pour que la famille de Louis ne soit pas seule mise à contribution. « Quand la femme résiste au racket imposé à son mari, c'est que la pratique s'est éloignée de son sens initial pour devenir un moyen comme un autre de satisfaire à la « paix sociale » et à la redistribution dans la parentèle », ajoute Fred Eboko.

La dot à l'heure d'internet

À sa manière, internet contribue à tourner en ridicule une pratique déjà mise à mal par les agissements des membres de Boko Haram, qui se vantent de pouvoir, grâce aux enlèvements, épouser gratis – la dot étant une tradition préislamique à bannir -, ou par les fanfaronnades de personnages tels que l'avocat kényan Felix Kiprono, qui avait dit vouloir offrir à Barack Obama 50 vaches, 70 moutons et 30 chèvres en échange de la main de sa fille aînée, Malia...

Il y a quelques mois, au Nigeria, l'agence digitale Anakle a lancé l'application Bride Price (« le prix de la mariée »), qui permet aux hommes de calculer en quelques clics la valeur de la dot de leur promise en se fondant sur des critères allant de la taille au poids, en passant par les compétences culinaires. Une femme métisse ayant « les jambes de Beyoncé » ou les dents du bonheur verra la somme augmenter considérablement. À l'inverse, surpoids et tatouages la font baisser. En trois mois, l'application a enregistré 4 millions de visiteurs environ, originaires de plus de 180 pays. Une plaisanterie qui n'a pas fait rire les féministes, leurs voix s'élevant pour demander la mise au rebut d'une tradition qui, à leurs yeux, avilit la femme.

À en croire Fred Eboko, « la dot parle autant de richesse que de pauvreté et de paupérisation aujourd'hui. Et comme toutes les cérémonies, y compris les baptêmes et les obsèques, le mariage est devenu l'occasion d'exhiber ce qui manque le plus au commun des Africains : l'argent. L'épouse, pour laquelle tout ce théâtre est conçu, n'est qu'un prétexte. »

ÉCHANGE DE BONS PROCÉDÉS

C'est peu connu, mais dans nombre d'ethnies africaines, une « contre-dot » correspond à la dot, selon la formule de la sociologue Jacqueline Moutome-Ekambi. D'une valeur souvent supérieure, elle est offerte au couple par la famille élargie de la mariée pour faciliter l'intégration de celle-ci dans son nouveau foyer. Elle comporte meubles, rideaux, appareils ménagers, batterie de cuisine, literie...

Pas question d'exposer la jeune mariée aux quolibets de sa belle-famille en la laissant « arriver en mariage » les mains vides. Tout est bruyamment livré, au terme d'une longue procession dans le quartier, comme pour prendre les voisins à témoin. Pour l'occasion, les femmes refont entièrement la décoration du séjour et de la chambre à coucher du jeune marié, histoire d'effacer toute trace de son ancienne vie de célibataire.

En cas de divorce, la femme ne peut emporter ces biens. Mais celle qui décide de quitter son mari les fait souvent disparaître un à un...

ANNEXE 2 :

« La place de la parole dans la société africaine est incontournable car, c'est elle qui réunit l'Afrique ».

africultures.com/la-place-de-la-parole-dans-la-societe-africaine-est-incontournable-car-cest-elle-qui-reunit-lafrique-4692/

January 17, 2007

COMME TOUT TITRE NUMÉRIQUE, AFRICULTURES NE POURRAIT PERDURER SANS LE SOUTIEN DE SES INTERNAUTES

...
ALORS CLIQUEZ ICI DÈS MAINTENANT POUR COMMANDER, ADHÉRER, DONNER ET ASSURER L'AVENIR DU SITE !

Convié à la 7e édition du Festival » Les moments conte « , le conteur Burkinabè Toumani Kouyaté a été désigné porte-parole par ses collègues artistes. Réfutant tout terme péjoratif habituellement collé au conte, ses fonctions au sein de diverses structures lui donnent la possibilité de militer en faveur des arts de l'oralité.

Évoquer le nom de la famille Kouyaté dont vous faites partie en Afrique de l'Ouest ramène à l'oralité, pouvez-vous nous parler de vous en tant que conteur ?

Dans ma famille, on est conteur depuis la naissance parce que je suis descendant d'une famille de griots qui enseigne les contes et les transcrit. Dans les sociétés traditionnelles malinké la fonction ou la vocation de notre famille porteuse de coutumes, de mémoires et de traditions -, c'est l'enseignement. Mais tous les descendants ne sont pas forcément conteurs car chacun choisi sa voie en fonction de ses dons. En ce qui me concerne, mon don est peut-être devenu celui de l'art de la parole mais avant c'était l'écoute. Je savais écouter plusieurs personnes à la fois et avais la capacité d'analyser les paroles de chacun. J'ai joué pour la première fois en 1972 dans la troupe familiale avant de rejoindre le théâtre en 1977. Le déclic s'est produit 20 ans après ; j'avais besoin de liberté. J'ai alors tout arrêté pour me consacrer au conte.

Vous avez été convié pour la première fois au Festmoc. Que représente pour vous cette vitrine promotrice des arts de la parole au Cameroun ?

Sincèrement c'est une bonne initiative sur les plans artistique et culturel. D'ailleurs, il n'y a jamais eu de mauvaise initiative sur ce plan. Comme la canne guide l'aveugle, c'est de la même manière que la culture définit l'homme.

En revanche, je rejette l'étiquette de *contemporain* qu'on a tendance à coller à toutes les expressions artistiques. Le monde a toujours été contemporain et il n'y a pas de conteur contemporain. Nous sommes des conteurs à partir des histoires du passé et du présent. Et nos enfants vont se fier à ces étapes et suivre le même processus. Le conte qui se dit au village peut être raconté en ville ; seuls les éléments géographiques et le matériau vont changer, c'est normal. En Afrique, on a les légendes, les épopées, les mythes, les histoires, les louanges, les devinettes, les proverbes et les fables. Comment expliquer que toutes ces activités soient résumées au conte en Occident ?

Quelle place donnez-vous au conte ?

Je considère le conte comme un moyen d'expression vitale qui véhicule l'éducation et le savoir-vivre. Dans le conte, l'importance réside dans la réflexion qu'on en tire et chacun peut l'interpréter à sa manière. Je dirais sans ambages que c'est un support pédagogique pour les analphabètes.

Les arts de la parole ont-ils encore pignon sur rue à cette ère de l'universalité où les conteurs ont du mal à s'imposer aussi bien en Afrique qu'ailleurs ?

En matière d'art de l'oralité, je trouve que toutes les organisations mises sur pied en Afrique sont insuffisantes. La manière dont je vois les porteurs de projets, surtout les directeurs de festivals, se regarder en chien de faïence, m'attriste. Il y a de la place pour tout le monde. Nous ne réinventons pas la boussole. Nous ne savons pas instaurer de confiance en nous. Au lieu de cela, nous excellons dans la politique du ventre face à l'Occident.

La place de la parole dans la société africaine est incontournable car c'est la seule chose qui réunit l'Afrique. On reproche à cette aire géographique de ne pas se relier à l'écriture, c'est faux. Le problème réside dans la transformation que l'écriture impose à ce continent. Or, l'Afrique a sa place, mais dans une forme d'écriture qui lui est spécifique : la parole. Notre complexe d'infériorité nous fait croire que le meilleur vient de l'Occident au détriment de nos réalités. Nous devons juger par nous-mêmes de nos propres compétences et donner de la place à notre parole.

La seule chose qui puisse sortir l'Afrique de la boue, c'est la parole, l'oralité. Quand on parle de mondialisation culturelle, on se tourne vers notre continent, parce que la puissance de son oralité est unique au monde, tout comme on regarde l'Europe sur le plan économique. En fait l'écriture a sa place dans ce concert des nations ; mais, c'est n'est pas elle qui donnera de la valeur à l'oralité africaine. Néanmoins, le respect de l'oralité demeure dans l'écriture.

///Article N° : 4692

ANNEXE 3 :

Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie Le maître de la parole. Vie et œuvre d'Amadou Hampâté Bâ Maguèye Kassé Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal 2020

Pour citer cet article

Kassé, Maguèye, 2020. « Le maître de la parole. Vie et œuvre d'Amadou Hampâté Bâ », in Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, Paris.

URL stable - Handle: 10670/1.370179 | URL Bérose : article1808.html

Consulté le 21 octobre 2020 à 16h42min

Publication Bérose : ISSN 2648-2770

© IIAC-LAHIC, CNRS / Ministère de la Culture. Direction des Patrimoines. (Tous droits réservés)

Votre utilisation de cet article présuppose votre acceptation des conditions d'utilisation des contenus du site de Bérose

(www.berose.fr), accessibles ici.

Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie

Amadou Hampâté Bâ est reconnu comme un « maître de la parole » avec la signification que, selon un certain nombre de chercheurs africains, l'on attribuait à cette expression à l'époque précoloniale – et parfois aujourd'hui encore à « l'art de la narration » qui l'a remplacée [1]. Eu égard aux exigences de son époque, il s'assignait pour tâche la collecte des histoires, légendes et récits oraux, surtout d'Afrique de l'Ouest, et de les présenter sous forme de livres. Comme maître de la parole, il réinvente l'histoire de l'Afrique. Il est pionnier en ce qu'il s'approprie l'histoire au moyen de la littérature orale. Il met la collecte des contes et des mythes au service de sa recherche historique afin d'examiner les changements socio-politiques à l'œuvre dans l'Afrique coloniale et postcoloniale. Hampâté Bâ demeure une référence intellectuelle capitale pour tous ceux qui, en Afrique notamment, revendiquent les legs de l'orature traditionnelle. On ne compte plus les monographies, thèses, mémoires, publiés à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar dans le département de lettres modernes où des chercheurs se sont formés dans ce domaine. L'activité d'écrivain de Hampâté Bâ le situe parmi ces historiens de l'Afrique qui ont une voix africaine propre et une audience qui va au-delà des frontières du continent dans les discussions culturelles sur la

mémoire collective et les cultures mémorielles depuis les années 1980 [2]. Il s'agit, enfin, d'une figure susceptible d'ébranler les repères de toute historiographie de l'ethnologie aux contours eurocentriques. La sensibilité de Hampâté Bâ et les formes qu'assume son œuvre ne se confondent en aucun cas avec l'ethnographie de sauvetage européenne (ou nord-américaine). Elles s'inscrivent plutôt dans un cadre de pensée distinct, résolument autochtone et anti-hégémonique, marqué notamment par le refus de projeter, voire d'enfermer les traditions africaines dans le passé – un passé souvent jugé primitif ou inférieur par les collecteurs coloniaux. Inutile de dire qu'en regard des histoires de l'anthropologie du Nord, sa condition de sujet colonial imprime à elle seule sa différence sur le plan politique, avec des implications épistémologiques et heuristiques évidentes.

Amadou Hampâté Bâ est né en 1901 au Mali et est décédé le 15 mai 1991 à Abidjan en Côte-d'Ivoire. Il a surtout acquis sa notoriété en collectant et en retravaillant la littérature d'Afrique de l'Ouest qui avait été transmise oralement par les chanteurs et les conteurs à travers les siècles. Il écrivit sur des rites d'initiation, des historiographies, des essais et des autobiographies. Cette activité passionnante et infatigable ainsi que son intérêt continu pour les cultures des peuples et ethnies de l'Afrique de l'Ouest, il les devait à son éducation de base traditionnelle dans une famille de l'ethnie peul ainsi qu'à son maître Tierno Bokar Salif Tall, le « sage de Bandiagara », auquel il dédia un monument littéraire et se référer constamment dans nombre de ses œuvres, conférences et interviews. Son ascendance noble était caractérisée par une opposition féconde entre un père peul de Macina et une mère qui avait ses racines chez les Silatiguis, ces guerriers qui avaient combattu aux côtés d'Elhadji Omar Foutiyou Tall pendant les guerres d'islamisation et pendant sa résistance contre les Français.

Hampâté Bâ reçut sa première initiation à l'ésotérisme des Peuls par son grand-père maternel et sa mère qui avait acquis dans l'initiation féminine des Peuls le rang d'une « reine du lait » [3]. Cet entourage et les premiers apprentissages vécus dans la maison parentale ainsi que le destin de sa famille eurent ultérieurement un effet très stimulant sur la production littéraire de Hampâté Bâ. Les expériences essentielles pour lui furent la mort précoce de son père, le bannissement de son beau-père ainsi que la rencontre avec Koulel, le conteur renommé, qui lui transmet la tradition et l'art de la narration des Peuls. De ces expériences, furent tirés successivement *Koumen* (1961), *Kaïdara* (1969), *L'Éclat de la grande étoile* (1974), *Petit Bodié* (1977) et *Njeddo Dewal. Mère de la Calamité* (1985). Hampâté Bâ

était si enthousiasmé par l'art de Koulel qu'il reçut de ses condisciples le sobriquet de Amkoulel [4].

En 1912 Hampâté Bâ fréquenta l'école française. Il y fit la connaissance de Wangrin, qui était le traducteur du commandant de circonscription. Plus tard, en 1915 à Ouagadougou, Wangrin lui racontera l'histoire de sa vie mouvementée. Tout en passant avec succès son certificat d'études à l'école primaire de Djenné, à 150 km de Bandiagara, il collecte des histoires et des contes sur les Bozo, Songhai, Bambara et Peul, qu'il apprend par cœur selon ses propres dires (Dieng 2005 : 165). Hampâté Bâ va utiliser ce procédé pédagogique auquel sont soumis également tous les élèves des écoles coraniques et qu'il entretiendra plus tard pour préserver et mettre en forme la littérature orale. Après avoir réussi un autre examen de fin d'année à l'école primaire qui était obligatoire pour pouvoir accéder à la célèbre École normale William-Ponty de Gorée, il dut suivre la volonté de sa mère désireuse de le soustraire à la fréquentation du système éducatif français qu'elle jugeait aliénant, redoutant que l'on fasse des petits Africains des païens, c'est-à-dire des chrétiens. Cette obéissance à l'interdiction stricte de sa mère, Hampâté Bâ l'expliqua un jour de la façon suivante : « En Afrique traditionnelle, on ne désobéit jamais à un ordre de sa mère. Tout ce qui vient de la mère est sacré » (*ibid.*). Le système scolaire colonial lui fit comprendre ce rejet quand il le contraignit à se rendre à l'école française de Bamako, à 90 km de sa famille, distance que l'on ne pouvait parcourir qu'à pied à l'époque. Mais Hampâté Bâ saura tirer parti de cet épisode qui lui fut imposé.

Après sa scolarité, Hampâté Bâ travaille comme employé dans l'administration coloniale ; il habite chez Bâbali Bâ, un oncle peul, célèbre traditionaliste, conteur et aussi marabout réputé, conseiller d'État de Moro-Naba, l'empereur des Mossi. La musique traditionnelle qui accompagne la narration des histoires de Wangrin remplit son temps libre. Hampâté Bâ passe régulièrement ses vacances à Bandiagara chez son maître Tierno Bokar dans le but de compléter ses connaissances religieuses sur les différentes formes et organisations de la confrérie des Tidianes. Du fait de son appartenance à cette confrérie, il est soumis régulièrement aux chicanes de l'administration coloniale. Un ouvrage en deux tomes est issu de cette initiation : *Tierno Bokar, le sage de Bandiagara* et *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara* (Bâ & Cardaire 1957). Hampâté écrit ainsi à propos de Tierno Bokar :

Cet homme était en avance sur son temps dans de nombreux domaines. Il faut se rappeler que son appel à exercer la tolérance, à aimer tous les êtres, à être prêt au dialogue religieux et à respecter l'altérité puisque « l'arc-en-ciel doit sa beauté à la variété de ses couleurs » avait été formulé dans la première moitié du XX^e siècle, au milieu du Mali, depuis une propriété africaine, à une époque où de telles pensées, quand elles pouvaient exister, n'étaient exprimées que rarement et encore de façon hésitante [5].

Hampâté est initié par son maître à la signification du mot et à sa portée : « Le mot est un fruit, dont la coque est bavardage, dont la chair est rhétorique et dont le noyau est le sain entendement humain [6]. »

Entré à vingt ans au service de l'administration coloniale, Hampâté est bientôt promu secrétaire du gouverneur et – en son absence – seul Africain à être chef de toute une administration. Ces activités professionnelles très diversifiées le conduisent à rencontrer les êtres humains les plus divers et lui font éprouver les conflits entre l'Afrique coloniale et l'Afrique traditionnelle ; il intervient régulièrement pour les résoudre avec un grand sens de la décision, en prônant la tolérance et le respect mutuel. La société africaine traditionnelle est selon Hampâté Bâ orientée par un rapport particulier au passé, selon « une mémoire culturelle » qui s'appuie, au XX^e siècle comme avant, sur des médias. Comme ce n'est pas l'individu isolé qui détermine le passé dans l'Afrique traditionnelle, mais la collectivité, c'est-à-dire la communauté, la mémoire est donc collective. Le médium de cette mémoire collective est d'abord l'oralité et la représentation imagée que procure l'art de la narration. Dans cette tradition, Hampâté est un conteur exceptionnel, mais plus encore un médiateur brillant entre la culture orale et une culture écrite moderne ; il met son savoir sur les héritages oraux de l'Afrique de l'Ouest à disposition d'un lectorat émerveillé. Il associe en cela le plaisir de la lecture au savoir sur l'essence et la fonctionnalité de la culture orale, un processus qui lui permet de construire une continuité dans le domaine de la culture. C'est ainsi que son historiographie représente une forme de souvenirs collectifs. Au nom de la « mémoire collective des cultures mémorielles », Hampâté prend en même temps position dans les controverses sur la gestion du passé colonial et les conséquences de l'hégémonie culturelle des anciens colons.

Son historiographie s'appuie sur la reconstruction de l'histoire et les débats qu'elle suscite depuis la perspective d'un Africain. Hampâté se sert de l'auto-ironie et de l'humour pour tracer un bilan critique des expériences coloniales en Afrique de l'Ouest. Il raconte des

histoires fascinantes de princes dont on avait confisqué le pouvoir mais pas la dignité et qui savaient se défendre de l'humiliation imposée par des blancs arrogants. Tout aussi intéressant et amusant est de l'entendre parler des pièges que les femmes tendent à l'auteur ou de les lire. La manière dont il enseigne avec humour se voit aussi lorsqu'il raconte dans ses souvenirs, recueillis lors de conférences, qu'il examinait en compagnie de jeunes de sa classe d'âge les excréments des blancs pour voir s'ils étaient vraiment noirs. Sa description des conséquences destructrices de la Première Guerre mondiale pour les participants africains de ce conflit est particulièrement passionnante, comme le sont les classifications que le narrateur et l'observateur subtil qu'est Hampâté Bâ introduit entre les maîtres et les sujets du colonialisme. Le colonialisme et son administration, les intrigues et les hiérarchies avec leurs aspects comiques, les conséquences de cette situation pour la société et les cultures des Africains, sont décrits avec une profusion de nuances sans taire le fait fondamental que l'impôt par tête et le travail forcé constituent les facteurs centraux d'un système inhumain. Il est caractéristique de Hampâté Bâ de n'apparaître jamais amer et de vouloir représenter de manière récurrente les traits positifs et même les personnalités exceptionnelles.

Dans son œuvre autobiographique *Oui, mon commandant* (1994), Hampâté Bâ raconte la façon dont il relie son activité largement loyale à la France en tant que haut fonctionnaire colonial avec la collecte des héritages oraux. En cela il pousse la thèse coloniale d'une infériorité des cultures africaines jusqu'à l'absurde. Il n'ignore pas le fait que les groupes dominants traditionnels ont coopéré avec les colons, allant jusqu'à montrer sous quelle forme la domination coloniale a été intégrée au quotidien africain. De la même manière, dans son historiographie, l'attitude des Africains n'est pas omise – une attitude qui oscille entre soumission, résistance passive et rébellions sporadiques.

L'initiative de Hampâté Bâ conduit d'abord à une réévaluation de la fonction traditionnelle de la littérature orale qui consiste à raconter objectivement, à distraire et à instruire (Bâ 1991). Ce positionnement est enraciné dans la perception profonde qu'a Hampâté de lui-même comme musulman. Il justifie sa langue dénuée d'agressivité par son souhait de faire preuve de tolérance envers les autres et de la transmettre. Dans *Tierno Bokar* (1957), il trouve une très jolie métaphore pour illustrer son attitude : « Lorsque deux personnes parlent ensemble, elles se regardent comme des demi-lunes, pour peut-être se rapprocher et former le grand cercle [7]. » Dans le même temps il considère comme

indéniable le fait que la perte de la culture africaine, l'éloignement des Africains de leur identité, sont une conséquence de la colonisation européenne.

Hampâté Bâ conféra une réelle pertinence à l'autobiographie comme genre littéraire. Son talent de conteur associe différents registres concomitamment : l'autobiographie, l'épopée guerrière, la chronique familiale, les indices ethnographiques, présentés sous la forme d'histoires, d'anecdotes et de proverbes. Ses travaux autobiographiques comportent des aspects interdisciplinaires qui donnent des explications sur la variété, voire les distinctions, des cultures de l'Afrique. Hampâté Bâ se meut en cela sur les terrains d'action à la fois d'un ethnologue, d'un anthropologue et d'un psychologue. À côté de la représentation de l'enfance et de la jeunesse, nous trouvons décrite la richesse matérielle, sociale et spirituelle d'une région du monde. Parmi les motifs qui le conduisent à témoigner de cette façon du point de vue d'un Africain, Bâ avance celui-ci dans une discussion : « Une histoire de l'Afrique est écrite selon le point de vue de l'Europe. Il y aura une histoire de l'Afrique. Mais ce ne sera pas une véritable histoire de l'Afrique car d'autres parlent à notre place [8]. »

Dans le *Chasseur de mots*, Hampâté Bâ décrit une époque qui est soumise à des changements exceptionnels du fait de la colonisation européenne. L'un d'entre eux consiste dans le passage d'une culture orale à une culture écrite. Celle-ci implique bien plus qu'un simple changement dans les techniques culturelles. Avec le passage à une culture écrite sont transmises des relations sociales et des échelles de valeur pour éduquer les êtres humains et s'adapter à un monde changeant. Peter Brook et son Centre international de recherche théâtrale ont proposé une réception actuelle de l'œuvre de Hampâté Bâ face au processus contemporain de mondialisation. Brook, alors âgé de 80 ans, met en scène en 2004 *La vie et l'enseignement de Tierno Bokar* lors de la Triennale de la Ruhr. Le critique de la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* écrit à ce propos : « Une parabole inclusive d'immédiateté émouvante. Dans les disputes lointaines se reflète l'actuel 'choc des civilisations' comme seul le peut un théâtre de la réduction extrême dans sa clarté scénique et sa proximité [9]. » Cette réception est riche d'enseignement. Et l'on peut lire dans la version en ligne de la *Neue Zürcher Zeitung* :

La structure est complètement narrative et le narrateur est dans sa gaieté stoïque la figure la plus importante. Il noue le contact avec le public auquel il s'adresse directement. Ainsi peut-on penser que l'histoire pourrait être réellement racontée quelque part dans un village d'Afrique à la seule différence que les spectateurs assis formeraient un cercle autour

de la scène. Mais nous sommes installés dans la salle des soufflantes de Duisburg, au milieu d'un paysage industriel gigantesque, dans lequel était autrefois extrait le charbon [...]. Brook dirige le regard vers des choses apparemment ou réellement incompatibles [...]. Lors de la mise en scène, dit-il, il a souvent pensé à Bagdad. En l'occurrence à l'incapacité des occupants de s'adapter aux mentalités qu'ils ne comprennent pas [10].

Tierno Bokar, un alter ego africain de Nathan le Sage ? Au processus de la distanciation qui s'inscrit dans ce que l'on appelle « les époques de transition », Hampâté Bâ oppose une activité d'écrivain qui s'avère être une pédagogie valide pour toutes les époques et tous les mondes vivants, comme les drames de Lessing au XVIII^e siècle, mais dont le fondement est l'initiation africaine qu'il a traversée. L'auteur lui-même, qui inlassablement prend la parole pour expliquer son intention, nous en fournit beaucoup d'indices. L'écriture est pour lui une langue inscrite sur le papier et cette langue repose sur la tradition orale.

Selon Hampâté Bâ, la tradition orale est enseignement et ceci à tous les degrés que connaît le système scolaire moderne : le primaire, le secondaire et le lycée. Cet enseignement englobe aussi bien la morale que la philosophie, les mathématiques que la géométrie. L'objectif de Bâ est d'explorer l'ensemble du savoir transmis dans une perspective culturelle et cultuelle. La tradition orale est le médium du savoir. Ce savoir, qu'on nomme initiation, est transmis par les anciens. Et initiation signifie que l'on prend des cours auprès d'un maître. Cet enseignement circonscrit toute la vie, toute la nature. En règle générale, le maître est vieux, quand il est très vieux, c'est un vieillard. Mais il y a, selon Hampâté, simplement des vieillards qui n'ont que 20 ans et à l'inverse des enfants qui en ont 72. C'est une question de savoir. Mais comme les êtres humains d'un âge avancé ont normalement vécu et vu la plupart des choses, ils ont la réputation d'être de grands initiateurs. Lorsqu'ils enseignent, ils se servent de tout le trésor de la culture orale, qui repose entre autres sur des proverbes. Et si le vieillard veut apprendre quelque chose aux jeunes, il pose des questions. L'une des questions les plus importantes est : qu'est-ce qu'un être humain ? Un être qui est tout et rien à la fois. Tout parce qu'il possède des forces créatrices et rien parce qu'une fièvre peut parfois l'empêcher de se lever. De ce fait il est tout et rien.

Dans une longue interview révélatrice, Hampâté s'exprime en détail et de façon exemplaire sur la signification de l'initiation en rapport avec son utilité et son exploitabilité. Dans la tradition des initiateurs de la culture orale qui est la sienne, Hampâté Bâ pose par exemple la question du cours de la vie humaine. Celle-ci se décompose en neuf étapes.

Chacune de ces étapes est elle-même lisible en trois sous-étapes et chaque étape correspond à une durée de sept ans [11]. De la naissance jusqu'à la septième année de l'existence, on se trouve dans la première des sous-étapes. L'enfant va à l'école en restant auprès de sa mère. Il n'obéit qu'à sa mère et ne croit que sa mère. Pour tout ce qu'on lui dit, il demande à sa mère si c'est la vérité. Pendant sept ans, l'enfant ne vit qu'à travers sa mère. À l'étape suivante, l'enfant change pour fréquenter une école à l'extérieur de la maison maternelle. Ce peut être une initiation ou encore l'enseignement auprès d'un maître ou de ses camarades. C'est en tout cas une école. Pour l'enfant, tout est école. Le fait de jouer ou d'aller chercher de l'eau relève aussi des apprentissages scolaires. Tout est enseignement, rien n'est perte de temps. L'enfant apprend dehors. Pourtant il revient régulièrement chez sa mère et demande si ce qu'il a vu et entendu est la vérité. Il agit ainsi jusqu'à sa quatorzième année. Lorsque l'enfant atteint ses quatorze ans, il devient progressivement une personne autonome. Il se sépare de sa mère car il va sur ses vingt-et-un ans. Il commence à contredire sa mère. Il commence à penser de façon autonome. À vingt-et-un ans, il a achevé son premier cycle. Arrivé à ce moment de sa vie, il a obtenu un aperçu de toute chose. On lui a parlé des êtres vivants et de ceux qui sont immobiles. On lui a parlé du royaume des animaux, du royaume des plantes et de celui des minéraux. Ces connaissances, il va les approfondir dans les vingt-et-une années suivantes, un laps de temps qui se découpe lui-même en trois étapes de la vie.

Le second cycle de vingt-et-une années renforce les expériences des premières vingt-et-une années. Ce n'est qu'à 42 ans que l'être humain a le droit de parler. C'est à ce moment que l'on voit en lui un être humain accompli ; lorsqu'il commence à parler, dit-on, il rentre dans la catégorie des anciens. On lui demande quel âge as-tu ? Lorsqu'il répond : « J'ai 35 ans », on dit : « Attends d'en avoir 42. » À 42 ans il peut prendre la parole.

Dans les vingt-et-une années suivantes, le troisième cycle, il doit enseigner aux jeunes. À partir de là, on exige de lui qu'il transmette ce qu'il a appris dans les vingt-et-une années de sa jeunesse. Il est devenu un homme adulte, et cette maturité il doit la transmettre jusqu'à l'âge de 63 ans. À partir de 63 ans, on dit chez les Peuls « qu'on est hors du parc ». C'est une sorte de retraite, on ne peut plus rien exiger de lui, mais il peut continuer à donner et à profiter de la vie. Lorsqu'on entre dans l'âge, on fait sa mue comme un serpent. On change trois fois de peau au cours de son existence : lors du passage de l'enfance à la jeunesse ; lors du passage de la jeunesse dans l'âge mûr ; et enfin à l'entrée dans la vieillesse. La vieillesse vaut à la fois comme gain et comme perte. Ce qu'on gagne comme expérience, on le perd au plan physique.

C'est un seuil, une période charnière. À partir de là, le vieillard s'avance vers la mort. C'est une déchéance. C'est pourquoi on dit que les pensées dans la tête d'un vieillard sont des pensées mortes. On doit les semer dans la tête des jeunes.

L'historien, narrateur, chroniqueur et ethnologue Hampâté Bâ tente à travers toute son œuvre de replacer les sociétés d'Afrique de l'Ouest dans une perspective actuelle et contemporaine. Il adopte un point de vue historique. Il montre que l'héritage culturel dans sa dynamique et dans son authenticité peut être un paradigme utile pour des réflexions sur les processus d'évolution présents et futurs, dépassant l'imitation superficielle et folklorique d'un passé perdu. Pour ce qui concerne l'étymologie du concept de « transformation », il trouve sa source dans différents modèles d'appréhension des réalités africaines ; par exemple le modèle de la progression dans l'évolution historique des sociétés africaines avant l'époque coloniale et le modèle de la rupture avec le colonialisme. C'est un modèle révolutionnaire qui vise à un maniement conscient de l'histoire et produit une conscience historique. En ce sens, Hampâté Bâ n'est pas seulement, par le fait qu'il archive et transmet l'héritage culturel de l'Afrique de l'Ouest, un médiateur, il est également un initiateur des processus de transformation à venir. La parole recouvre avec l'art de la narration la fonction d'une instance de transformation. Hampâté Bâ écrit à ce propos : « Le forgeron forge le mot, le tisserand le tisse, le cordonnier le lisse [12]. »

Les transmissions orales constituent le patrimoine des archives historiques et scientifiques de l'Afrique. C'est à partir de ces archives que les Africains trouvent les moyens de leur libération spirituelle. Hampâté Bâ l'exprime ainsi : « On ne coiffe personne en son absence, dit le proverbe. » Cela signifie que les Africains doivent se servir des aspects utiles de la tradition, c'est-à-dire de la culture orale, se les approprier s'ils sont encore pertinents et actuels, et ce précisément dans leur disposition diachronique et synchronique, leur caractère intempestif. Ce qui est transmis oralement gagne par là une fonction constructive, productrice d'identité et communicative dans le contexte des processus de transformation sociétale. Cela concerne les questionnements sur l'état des rapports de production, sur les relations entre les êtres humains, la solidarité, la morale, les configurations familiales et sociétales. Et cela concerne aussi les représentations religieuses et idéologiques, qui peuvent faciliter ou freiner les évolutions sociétales.

L'œuvre de Hampâté Bâ peut être comprise et appréciée comme une philosophie de la vie. Au sens socratique, il comprend la sagesse comme une connaissance de la vie, un

nouveau paradigme pour les spécialistes de la culture dans le domaine du savoir interculturel. Le plus grand bonheur pour lui est l'oubli et le sommeil. La plus grande force qui existe est la patience et la modestie. Si les êtres humains n'oubliaient pas, ils courraient chaque jour le danger de commettre un meurtre. Et si les êtres humains ne dormaient pas, ils ne pourraient pas renouveler leurs propres ressources. L'oubli et le sommeil sont la voie la plus sûre pour la réconciliation des opposés et utiles pour la résolution de conflits de toutes sortes, en particulier lorsque ces derniers sont de nature culturelle. La sagesse de Bâ repose sur une pédagogie qui est immanente à la transmission orale. Dans l'art du maniement de la parole, le fait de parler n'est pas seulement à comprendre comme une instance de transmission mais, considéré dans un contexte social, comme une possibilité de retour à des valeurs oubliées des sociétés africaines. C'est ainsi que l'on peut interpréter *Kaïdira* (1969) comme une histoire d'initiation qui intègre également des éléments utilisables issus de l'éducation traditionnelle. Il utilise les symboles de l'obéissance, de la migration et des épreuves auxquelles on doit se soumettre pour parvenir à la vérité. *Kaïdira* est un document important de la transmission orale, l'introduction dans la religion, l'histoire, les formules du droit coutumier et des règles de l'enseignement de la morale qui est à la fois éducation et distraction.

Le roman *L'étrange destin de Wangrin*, datant de 1973, propose de nouveaux motifs en lien avec l'actualité. Avec le personnage de Wangrin, on ne recourt pas seulement à l'ancien thème hégélien de la dialectique entre le maître et l'esclave qui serait réinterprétée à la lumière des relations entre les Africains et les Européens, mais on transmet aussi une leçon dont on peut encore se servir aujourd'hui en Afrique et sur laquelle on peut également continuer de méditer. C'est la leçon qui consiste à apprendre à rire de la vie, sur soi-même et sur l'histoire, aussi tragique, complexe et sans perspective puisse-t-elle apparaître.

Inspirée par la culture orale, la contribution de Hampâté Bâ, à propos de l'actuelle discussion sur la question des genres comme question idéologique, politique et sociale reste par contre totalement fidèle à la tradition et présente de ce fait une coloration conservatrice. Certes, il plaide pour le respect des femmes et pour le fait de leur donner une place digne dans la société. Mais pour lui, cette place revient à la femme *en tant que mère*. Il s'est exprimé sur la question :

Les femmes sont des figures publiques. Ce sont des êtres secrets. Chez nous cela signifie : les femmes possèdent onze forces. L'homme en revanche neuf. On dit que ces forces ont des portes, les portes d'entrée. La tête en a sept : la bouche, le nez, les yeux et les oreilles.

C'est pour cela que nous accordons tant d'importance à la tête. La tête est la partie la plus importante. Si l'on coupe la tête, les êtres humains meurent. On peut couper le bras, ouvrir le ventre, mais sans tête, tout est fini. Dans la tête se situent les sens les plus importants. L'ensemble des capacités de perception et les possibilités d'expression se trouvent dans la tête. Au-delà il y a deux soupapes naturelles, cela fait en comptant les sept autres neuf. Ce sont les limites de l'homme. Lorsque que la femme au contraire met au monde un enfant, elle cesse d'être une femme et devient une mère. La femme a le privilège d'être à la fois femme et mère. De ce fait la force de la femme est à chercher dans la maternité, et lorsqu'elle met au monde un enfant, s'ouvrent deux autres portes : celles de la poitrine. Ces deux portes qui s'ajoutent aux neuf que possède l'homme en font onze [13].

Les éléments de la sagesse traditionnelle sont enfin des proverbes transmis par la culture orale, comme Hampâté Bâ les a recueillis et fait connaître en grand nombre. Ils jouent un rôle majeur lors de l'initiation. Ils jouent notamment un rôle lorsque, par exemple, un homme d'un certain âge cherche un maître, dans le cas où il vient d'un autre peuple, d'une autre tribu et a besoin d'être introduit dans un environnement nouveau. Ou lorsqu'un berger qui veut être initié à la chasse se rend chez un chasseur et lui demande d'affûter son regard pour la chasse. C'est à ce moment que le maître dit au disciple : « Si tu veux apprendre quelque chose de moi tu dois cesser d'être toi-même. Oublie-toi pour être moi. Si tu restes toi-même, nous resterons malgré notre proximité éloignés l'un de l'autre, comme le ciel et la terre. » L'élève n'a pas la permission, c'est le sens des paroles du maître, de comparer ce qu'il lui enseigne avec ce qu'il sait déjà. Il doit oublier tout ce qu'il sait pour apprendre. On doit apprendre que l'on ne sait rien : *anndu a anndaa*. Les Peuls connaissent pour cela un sage dicton : « Si tu sais que tu ne sais rien, tu sauras (*saa anndi a anndaa a anndu*) ; si tu ne sais pas cela, tu ne sauras pas (*saa anndaa a anndaa a anndata*). » Dans un dialogue interculturel, un tel savoir, une telle position, peuvent contribuer à atténuer tout sentiment d'infériorité ou de supériorité.

L'importance des travaux de Hampâté Bâ a été soulignée lors du colloque de Dakar de la fin mars 2017, sur les Médiations africaines dans la construction et la réappropriation d'un savoir ethnologique, organisé par l'université Cheikh Anta Diop de Dakar, l'Institut Frobenius de Francfort, la Deutsche Forschungsgemeinschaft, l'Agence nationale de la recherche (ANR), le Centre Georg Simmel, les Recherches franco-allemandes en sciences sociales et l'Institut Goethe de Dakar. Ce colloque empruntant d'une certaine manière à Hampâté Bâ a

fait le pont avec les histoires de l'ethnologie et l'importance que cette discipline connaît à nouveau en Afrique. Hampâté Bâ y apparaît en tant qu'une figure singulière dont le statut dépasse largement celui d'un ethnologue pour se confondre avec celui d'un créateur et médiateur culturel d'envergure, à l'épicentre de l'histoire tumultueuse de l'Afrique.

ANNEXE 4 :

De l'oralité à la littérature : métamorphoses de la parole chez les Yorubas

Affin O. Laditan

Mots-clés :

Yoruba, Parole, Ethnotexte, Textes oraux, Littératures africaines

Plan

1. Introduction

2. La parole et ses fonctions dans la société yoruba

- 2.1. La parole dans la société yoruba
- 2.2. La parole : ses règles et interdits
- 2.3. Lorsque la parole devient action
- 2.4. La parole comme facteur de solidarité et d'unité culturelles
- 2.5. La parole comme voie d'accès à la connaissance

3. La parole comme ethnotexte

- 3.1. Tentative de définition
- 3.1. Quand les textes oraux deviennent littérature
- 3.2. Le conte oral, élément le plus représentatif de cette littérature

4. Conclusion

Texte intégral

1. Introduction

1- Selon Peytard (1970) l'oralité est le caractère des énoncés réalisés par articulation vocale et susceptibles d'être entendus. Cette conception de l'oralité prend donc en compte la parole comme un langage articulé, inséparable des caractéristiques qui l'entourent telles que la diction, la prosodie, l'intonation, le débit, les accents, les pauses etc. Elle prend aussi en compte une situation d'échange où émetteur et récepteur sont en situation de face à face (le maître devant ses élèves) ou isolés l'un de l'autre (cas du téléphone).

2- La situation d'échange en duplex combine les deux précédentes. En effet, dans le cas de cette dernière, les interlocuteurs sont en réalité éloignés l'un de l'autre mais se voient à travers leurs images qui sont retransmises. Nous ajouterons que l'oralité ne peut être totalement séparée du non-dit, car les gestes et les autres comportements non verbaux sont dans la plupart des cas complémentaires des messages oraux.

3- Les échanges oraux constituent l'essentiel de la communication dans certaines communautés humaines. Ils dominent dans les besoins de communication quotidienne, le divertissement et la transmission des savoirs. Ces communautés humaines sont dites sociétés orales. Cauvin (1980) qualifie la société orale de groupe humain qui fonde la plus grande partie de ses échanges sur la parole. Pour lui, une société orale lie son être profond, sa mémoire, son savoir, son passé, ses conduites valorisées et leur transmission aux générations suivantes, à la forme orale de communication. En d'autres termes, ce n'est pas seulement un échange de messages dans l'instant présent, mais bien au-delà il y a un échange entre le passé et le présent, avec ce qui fait que telle société dure à travers le temps parmi d'autres sociétés. La conception de Cauvin nous semble acceptable car elle met l'accent sur le lien présent/passé qui est un des principaux rôles de la parole dans les sociétés orales.

4- Et lorsqu'on se réfère à une société orale, on pense que c'est une société où « on parle beaucoup » et où la pratique écrite est ignorée. Chevrier (1986) rejette cette position et refuse de qualifier les sociétés orales de sociétés « sans écritures ». Pour lui, l'oralité et l'écriture n'entretiennent pas un rapport de succession, d'évolution, ou d'exclusion, mais correspondent, chacune à leur place, à des modèles d'expression obéissant à des conditions de production, de transmission, de conservation étroitement dépendantes d'un certain type de société.

5- Dans une société orale, l'oralité est soumise à un grand nombre de règles et remplit des fonctions sociales très importantes. Dans le cadre de cette oralité, nous portons un regard sur la parole et sur les différentes formes qu'elle prend en tant que véhicule dans une communauté donnée, comme celle des Yorubas.

2. La parole et ses fonctions dans la société yoruba

6- Le groupe ethnique yoruba vit dans la partie Sud-Ouest du Nigeria. Il occupe une zone géographique frontalière avec les populations Borgu, le fleuve Niger et les territoires Nupe. A l'Est, le territoire yoruba s'étend jusqu'au fleuve Niger, il englobe les groupes ethniques Binin et Itsekiri. Au Sud, les Yorubas ont pour voisins les Eguns. A l'Ouest, les Yorubas sont

limitrophes de la République du Bénin. Notons qu'une grande partie du peuple yoruba se retrouve rattachée au Bénin à cause des frontières héritées de la colonisation. On retrouve les Yorubas dans toute la partie Sud-est du Bénin, notamment à Porto-Novo, à Sakété, à Pobé, à Kétou, à Dassa-Zoumé et à Savè. Les Yorubas sont constitués de sous-groupes ethniques qui comprennent les Oyos, (originaires de la cité d'Oyo), et les habitants des villes d'Ibadan et d'Ilorin, de même que les habitants de l'actuel état d'Osun. Il y a aussi les Egbas, les Egbados, les Aworis, les Ijebus, les Ijesas, les Igbominas, les populations de Kétu, de Ondo, d'Owo, Ekiti, Akoko, Ikale, Igba et Ife. Tous ces sous-groupes parlent différents dialectes mais se comprennent tous entre eux. Le nom commun qu'ils partagent et par lequel on les différencie des autres groupes linguistiques est «yoruba».

2.1. La parole dans la société yoruba

7- Chez les Yorubas, la parole est d'une importance capitale. Cela nous fait penser à la notion de « Verbe », fondement de toutes les civilisations dans « la Sainte Ecriture », « Au commencement était le Verbe » dit-on. L'échange de la parole est un mode de communication très sérieux et important dans la vie tribale quotidienne. On note essentiellement deux types de parole : la première est la parole ordinaire et la deuxième est la parole sacrée.

8- Par parole ordinaire, il ne faut pas entendre parole « simple ». Au contraire, elle est très élaborée puisqu'on y retrouve les images verbales, les métaphores, les citations de proverbes, les aphorismes, etc. Dans la vie quotidienne, l'art de la conversation existe et les « bons parleurs » sont reconnus et leur réputation franchit les frontières de leur village. De nos jours, les « bons parleurs » sont très sollicités au cours des cérémonies où ils jouent le rôle de maître de cérémonie et d'animateur.

9- Quant à la parole sacrée, elle est rituelle ; elle représente un mode formalisé de la parole ordinaire. Sa prosodie est particulière, elle peut être «archaïque» et devenir une langue secrète si elle est proférée au cours des initiations dans les sociétés secrètes et elle n'est alors comprise que par ses membres. C'est la parole de prédilection dans la sphère politique, religieuse et mystique. La parole est la «trame du monde» et son usage inconsidéré peut entraîner des troubles graves. On retrouve le caractère sacré de cette parole dans des pratiques qui paraissent insignifiantes, mais qui sont chez les peuples qui s'y adonnent, remplies de sens : jeter des noix de cola et verser des libations par terre avant d'invoquer les esprits etc. sont supposés avoir des effets positifs rétroactifs sur la parole.

10- Chez les Yorubas, on peut dire qu'une valeur intrinsèque est accordée à la parole. Rappelons que le même terme « oro » désigne à la fois mot et parole. Les Yorubas apprécient la parole et l'art oratoire (tout autant que le silence) et plusieurs expressions y sont associées :

ó n jè òrò lènu «il mâche la parole», Oro ko jádè l'énu rè «la parole ne sort pas de sa bouche», ó n da òrò silè bi omi, «il verse la parole comme de l'eau», òrò rè kò lo sódò kò lo sòkó, «sa parole ne va ni au marigot, ni au champ», òrò rè kò lóri kò nidi, «sa parole n'a ni tête ni queue», Oju l' òrò wa «la parole est dans les yeux», òrò rè ta kókó «il y a un nœud dans sa parole», òrò rè n run «sa parole est répugnante», òrò rè dárà «sa parole est bonne», òrò rè ko dara «sa parole est mauvaise», o yè kì à bo òrò yì molè «il faut couvrir cette parole», O léti kó fi gb' òrò «il a des oreilles, mais il ne s'en sert pas pour écouter la parole». La parole peut être cachée, ouverte, obscure, claire, silencieuse, sonore, sincère, fausse, sottise, intelligente, oblique, droite, venant du ventre, du cœur.

11- Toutes ces expressions relatives à la parole montrent son importance dans la pratique communicationnelle chez les Yorubas.

2.2. La parole : ses règles et interdits

12- La manipulation de la parole est très délicate. Dans le cadre du sacré, pour qu'elle conserve son « pouvoir magique », il faut respecter certaines règles et interdits. Les interdits sont nombreux et peuvent concerner le lieu et le moment de la parole. Ils peuvent également être relatifs au lexique, au sexe de la personne qui parle, à son âge. Ainsi, il est interdit (comme dans beaucoup d'autres sociétés) de désigner directement la fonction excrémentielle, les organes sexuels, d'évoquer certains événements pénibles comme la mort du roi ou d'une femme enceinte. Il est aussi interdit à un adolescent d'appeler l'adulte par son nom.

13- On apprend à bien parler, mais avant tout on apprend aussi à se taire. C'est dans ce contexte qu'un proverbe yoruba dit : « La bouche ne dit pas tout ce que les yeux voient ». Au moment de la puberté des jeunes enfants, certaines initiations ont lieu. Au cours de ces initiations, on leur apprend ce qu'ils peuvent dire ou ne pas dire et comment le dire. C'est l'occasion pour les jeunes d'acquérir les principes de la discrétion. Kerbrat-Orecchioni (1994) réserve un chapitre à la place de la parole dans le fonctionnement d'une société. Elle distingue les peuples volubiles dont les Européens font partie où le silence est perçu comme menaçant et où l'ensemble de la vie sociale est médiatisé par le langage, le pouvoir reposant en grande partie sur la maîtrise de la parole. A l'opposé, il y a les peuples faiblement communicatifs où

le silence est valorisé car possédant des « vertus interlocutives supérieures ». A l'intérieur de ce groupe, elle distingue les Lapons et les Finlandais. Quant aux sociétés orales africaines, elles se situeraient au carrefour de ces deux peuples puisque le crédit qu'elles concèdent au silence et au secret résulte en partie de la nécessité de se prémunir contre l'aspect négatif du verbe. Dans les familles où perdurent les habitudes anciennes, comme c'est encore le cas chez certains Yorubas des villages reculés, l'échange est rare entre parents et enfants de sexe opposé à partir du moment où ceux-ci deviennent grands. Il en est de même pour les frères et sœurs et aussi pour le gendre et les beaux-parents. Ces interdits et ces règles soulignent bien l'importance et le poids de la parole qui est à manier avec beaucoup de précautions, car elle peut être incestueuse.

2. 3. Lorsque la parole devient action

14- Pour Austin (1970) la parole n'est pas seulement mot, elle est aussi et avant tout, action. Dans *Quand dire c'est faire (1970)*, l'auteur expose sa théorie sur les énoncés performatifs. Il souligne que certaines expressions, à elles seules, font office d'actes. Une expression comme « je te baptise » ou « je vous marie » prononcées par le prêtre sont des actes performatifs. Le seul fait de les prononcer réalise l'action. Dire « je vous marie » rend deux fiancés mari et femme devant Dieu. Les énoncés performatifs sont assez rares. Mais Austin insiste sur la force illocutoire de la parole. D'après lui, en prononçant un énoncé, on lui attribue une force ou une valeur. Nous pensons que la parole dans les sociétés orales, si elle n'agit pas tout à fait comme des énoncés performatifs, a tout de même une très grande valeur illocutoire. La morale d'un conte invite implicitement ou explicitement les locuteurs à adopter telle ou telle attitude devant des situations données. On peut dire que, chez les Yorubas, la parole n'est pas seulement un mode passif de communication, mais un mode d'action par excellence. Parler, c'est d'abord agir. La parole est comme une arme redoutable et on l'utilise pour attaquer et pour se défendre. Plusieurs images sont associées à la capacité d'user de la parole. Ainsi, il est courant d'entendre « sa bouche est aussi douce que le miel » qui se dit de quelqu'un qui sait flatter ; ou « sa bouche est tranchante » à propos d'une personne agressive qui parle vite et qui ne ménage pas ses interlocuteurs.

15- Chez les Yorubas, les « alo » sont des joutes verbales, des sortes de devinettes par lesquelles deux groupes rivaux ou deux individus se livrent une guerre verbale. Le but de ces « combats » n'est autre que de ridiculiser l'adversaire par le biais de la parole. Il s'agit aussi de réduire les tensions afin d'éviter le recours aux armes réelles. Tuer par les mots n'est pas

vraiment tuer, ce n'est qu'accomplir un acte symbolique. Par ailleurs, tout en réduisant les tensions, la parole soude le peuple.

2.4. La parole comme facteur de solidarité et d'unité culturelles

16- La parole, sœur jumelle de la langue, retrace le passé et l'histoire d'une communauté. Les emprunts permettent par exemple de déterminer les populations qui sont entrées en contact avec un groupe linguistique donné. La solidarité et l'unité culturelles naissent de la conscience d'avoir un passé commun et d'appartenir à un même groupe social usant des mêmes types de parole pour communiquer.

17- La langue est très importante dans les paramètres d'appartenance à un groupe. L'étranger au groupe ne parle pas la langue ou la parle mal. Chez les Yorubas, la langue, voire la parole est l'élément fondamental d'unité. Tous les différents sous-groupes ethniques du Sud-Ouest du Nigeria s'expriment en yoruba, même si on observe ici et là quelques variantes dialectales. On peut donc dire que la parole a valeur d'intégration sociale. De plus elle est publique, ce qui exclut toute notion d'anonymat. Celui qui profère la parole s'implique dans ce qu'il dit et implique aussi le groupe auquel il appartient. La parole est collective, elle est l'expression de la réalité sociale.

2.5. La parole comme voie d'accès à la connaissance

18- Dans les sociétés orales où nous situons les Yorubas, la parole, outre les rôles que nous venons de mentionner, a une valeur éducative. L'éducation des enfants passe en partie par les textes oraux qui représentent des leçons de choses à des fins moralisatrices. L'initiation qui fait de l'enfant un homme ne peut avoir lieu en l'absence de la parole. La parole est le véhicule des rites et coutumes, des interdits et règles, des valeurs traditionnelles de la société. Mais c'est aussi par elle que sont communiquées les connaissances techniques, ethniques et religieuses. Elle permet l'acceptation des nouveaux initiés dans une société religieuse et leur permet d'acquérir la culture de cette religion. Elle assure leur intégration dans le groupe. Elle n'est pas seulement pédagogique, elle est aussi une marque de connaissance et de sagesse. Les chefs et les notables sont considérés comme des anciens. Dès lors, ils doivent exceller dans l'art de parler et leur élocution doit se distinguer par son originalité de la norme de la société. Chez les Yorubas, comme dans de nombreuses sociétés, bien parler, c'est faire preuve de culture, c'est pouvoir dire de « belles paroles ». Les « belles paroles » sortent du cadre des actes de langage et énoncés échangés pour les besoins usuels de communication dans la vie

quotidienne. Ce sont ces belles paroles qui, pour les besoins de l'étude, nous intéressent; elles sont sollicitées à défaut de recueils spontanés.

3. La parole comme ethnotexte

3.1. Tentative de définition

19- Dans le domaine des recherches, la parole, synonyme de texte oral peut aussi être recueillie pour approfondir la connaissance dans le domaine d'étude choisi. Les textes oraux peuvent porter sur l'histoire, les traditions, la culture. Des disciplines telles que la sociologie, l'histoire, la linguistique s'intéressent aux textes oraux. Des sociologues aux historiens en passant par les linguistes, les méthodes de recueil et de transmission de ces textes varient aussi en fonction du but poursuivi. A la suite de Bouvier (1992), nous retiendrons que la parole, en tant qu'ethnotexte, est un ensemble cohérent et continu de signes linguistiques qui se distinguent des réponses ponctuelles à des questions (même s'il ne les exclut pas) et portent sur l'expérience d'une société. Le texte oral relève de la même situation d'enquête. C'est un texte « sollicité » qui n'est pas de même nature que le texte de la communication orale. C'est un texte construit, cohérent, continu et développé par l'informateur. Toujours selon Bouvier (1992 : 9).

L'ethnotexte est donc ce texte oral. Mais il est aussi un discours oral ; il faut bien faire la distinction entre ce qui est texte et discours. Etant donné qu'il a sa cohérence, sa signification propre, le discours oral, recueilli sur tel ou tel aspect de la culture dans ces données contemporaines ou historiques, est celui que la communauté tient sur elle-même. [] L'ethnotexte est le discours que le groupe tient sur sa propre réalité, son histoire, son présent, les permanences de sa culture et les mutations qu'elle connaît. En un mot, c'est toujours un discours d'identité qui permet à un groupe de se définir, de s'affirmer, de se reconnaître.

20- Bouvier insiste par ailleurs sur le fait que la connaissance d'une culture passe par la prise en compte d'un discours qui ait la forme d'un témoignage ou celle d'œuvre élaborée.

21- Parmi les textes oraux, on retrouve les contes, les épopées, les mythes. Ils sont tous émaillés de proverbes. Le proverbe est une catégorie de texte oral servant à souligner la finalité morale du conte dans lequel il se retrouve. Il y a aussi les devinettes qui ressemblent aux proverbes par leur caractère lapidaire. Elles interviennent au cours des joutes verbales. Quant aux énigmes, elles sont généralement utilisées pendant les soirées de contes pour

provoquer ou relancer la discussion entre les participants. Les chants pour leur part, sont associés à de nombreuses cérémonies : naissances, mariages, funérailles, etc. Les poèmes recourent à l'image-symbole, à la métaphore et ont pour fonction de briser les contours du réel et de permettre l'accès au surréel.

22- Selon Hampaté Ba (1980), « en Afrique, un vieillard qui meurt est une bibliothèque qui brûle ». Pendant toute sa vie, ce porte-parole de la tradition africaine a incité les intellectuels africains au recueil systématique des textes oraux. Le mouvement visant à sauver le patrimoine culturel de l'Afrique trouve son fondement dans le fait que nous nous trouvons actuellement pour tout ce qui touche à la tradition orale, devant la dernière génération des grands dépositaires. C'est pourquoi l'effort de récolte doit s'intensifier dans les dix ou quinze années à venir, après quoi les grands mouvements vivants de la culture africaine auront disparu et, avec eux, les trésors irremplaçables d'un enseignement particulier, à la fois matériel, psychologique et spirituel, fondé sur le sentiment de l'unité de la vie et dont la source se perd dans la nuit des temps. » (Hampaté Ba 1980 : 229).

23- Écrire des contes oraux, que ce soit dans le cadre de leur recueil systématique ou dans celui d'un apprentissage de l'écrit, reste une réponse à l'appel de cet auteur. Par ailleurs, écrire des contes oraux dans le cadre de l'enseignement, c'est introduire en classe la tradition orale et l'expérience collective, abandonnées depuis les années soixante aux médias. Rappelons qu'au Nigeria, la télévision et la radio diffusent actuellement, de façon régulière, des séances d'oralisation de contes qui ont beaucoup de succès.

24- On peut aussi dire, cela va de soi, que la parole est fille de l'expérience sociale telle qu'elle est illustrée par les proverbes, chants, rituels, contes, devinettes, prières, incantations selon Calame-Griaule & Gorog-Karady (1984). Toute la vie de la société fait corps avec les textes oraux. Cette idée est d'ailleurs partagée par Bakhtine qui croit que le mot est, dans la bouche de l'individu, le produit de l'interaction vivante des forces sociales. Or le conte est la forme achevée de cette parole. Mettre le novice en face du conte, c'est lui faire découvrir cette expérience collective, en d'autres termes, l'importance de la parole.

3.1. Quand les textes oraux deviennent littérature

25- Le terme « littérature orale » désigne un genre très vaste et diversifié de textes standardisés par l'usage dans le temps. Ces textes ne sont pas proférés dans le langage de tous les jours et sont à placer dans la catégorie des paroles que nous avons appelées

précédemment « les belles paroles ». Pouvoir dire de « belles paroles », c'est pouvoir tenir un discours bien articulé, cohérent et illustré au besoin de métaphores et de proverbes, dans lequel le choix des mots fera de la parole un langage soutenu. Un tel discours est sollicité de vive voix ou de façon implicite. Nous posons que ces « belles paroles » appartiennent à la catégorie de la littérature orale.

26- Sous la rubrique de littérature orale, on inclut à la fois les devinettes ou énigmes, les maximes et dictons, les formules divinatoires, les louanges, et aussi les proverbes, les fables et les contes. Leur importance sur le plan social n'est plus à prouver. Ces genres universellement connus s'interpénètrent si bien que leur caractérisation dans une perspective typologique peut parfois poser des problèmes au chercheur. Chez les Yorubas, les proverbes accompagnent souvent les contes et les contes sont souvent l'illustration d'un proverbe. Les soirées d'oralisation commencent par des échanges de devinettes pour enfin aboutir à l'écoute du conte. Ceci montre qu'il n'existe pas de frontière nette entre les différentes composantes de cette littérature dont l'énonciation se déroule dans des circonstances particulières.

27- Nous parlerons à propos de cette littérature de « littérature traditionnelle et d'orientation ». Elle est un enseignement qui engage la société, tout comme la parole qui est l'essence même de son existence. Elle n'est pas construite sur l'expression des sentiments et talents individuels, même si elle les sollicite. Elle joue le rôle de porte-parole de la pensée et des valeurs collectives. Elle assure des rôles religieux, politiques, idéologiques, initiatiques et ludiques. En parlant des problèmes quotidiens, elle permet la cohésion et la survie du groupe. Elle incite à la prise de conscience. De ce fait, elle représente ainsi une thérapeutique préventive qui pallie les excès dans la société.

28- La littérature orale aborde tous les thèmes : les problèmes de hiérarchie, les conflits de succession, les problèmes liés à la polygamie et à l'infertilité, la délinquance juvénile, le vol, etc. Dans l'ensemble, il s'agit de mettre en scène la vie quotidienne et ses drames afin de réduire les tensions sociales. Les caractéristiques de la littérature orale sont intimement liées à celles de la parole.

3.2. Le conte oral, élément le plus représentatif de cette littérature

29- Le genre de littérature orale le plus connu est le conte. Le conte est en effet le genre le plus représentatif de la littérature orale : en effet, dans le conte, on peut rencontrer des

proverbes, des devinettes, des chansons, des poèmes, etc. Nous verrons dans ce qui suit ce qui singularise le conte à l'intérieur du genre « littérature orale ». Calame-Griaule(1991) définit le conte comme un « genre narratif en prose ». D'après elle, le conte est une fiction qui relate des événements imaginaires qui sont hors du temps ou dans des temps lointains. De manière générale, les contes sont inventés, mais leur invention remonte à une origine indéterminée. Seuls les mythes racontent « l'histoire vraie » ; on les appelle « itan » ou « parole vraie » par opposition au conte appelée « alo » ou « histoire imaginaire ».

30- Chez les Yorubas, les contes obéissent à des lois précises et leur oralisation est toujours encadrée par une formule d'entrée et une formule de sortie. Il est probable que, vu la nature de ses personnages et vu son schéma ritualisé, le conte a une origine religieuse.

31- L'amorce annonce le commencement du conte, la sortie sa fin. La formule d'entrée sert souvent à mettre en avant le caractère fictif du conte. Ce préambule manifeste la volonté du conteur d'introduire son auditoire dans un monde imaginaire en rupture avec le quotidien. C'est aussi une invitation « au voyage dans un monde surnaturel ». C'est donc le moment où l'auditoire est uni et cette intégration à l'espace psychique du récit favorise une prise de conscience d'un destin commun. La formule d'entrée met aussi en place une relation active entre le conteur et l'assemblée. Elle est suivie par la présentation des personnages. Le conteur cite les personnages de son conte. Après cette présentation, vient le conte lui-même. Les formules finales servent, elles, à assurer l'enchaînement entre les contes ou à inciter d'autres personnes à prendre la parole. Avec les formules de sortie, on revient au monde du réel. Les formules d'entrée et de sortie tout en assurant le changement de monde permettent aussi le changement de registre de langue.

32- Dans la plupart des contes yoruba, chansons et discours alternent. Les chansons égaiant, animent et font danser l'auditoire. La conclusion est généralement subdivisée en deux parties : il y a toujours une conclusion logique qui résulte de l'enchaînement des événements : « le vieux ne retourna plus dans la forêt. » « Depuis ce jour, la terre et le ciel ne s'adressent plus la parole. » Il y a également une conclusion morale qui ne se présente plus sous la forme d'un constat, mais qui est une invitation à se conformer à une certaine ligne de conduite. Elle se présente comme une parole d'autorité : « Il ne faut jamais suivre un inconnu, il faut toujours faire du bien à son prochain. » etc.

33- Bien que le schéma général d'oralisation du conte yoruba soit stabilisé, il peut changer en fonction de la longueur du conte et aussi du conteur.

4. Conclusion

34- Un constat s'impose : les temps changent et ce serait pure naïveté que de croire que ce qui est oralement exprimé dans toute sa beauté (cette littérature orale) peut avoir encore les mêmes effets qu'à l'époque où il n'y avait aucun autre moyen de communication. En fait, l'oralité cède de plus en plus place à l'écriture, aux médias et à l'utilisation des nouvelles technologies de la communication. Ce qui est plus grave encore, c'est que les programmes politiques des gouvernements africains ne font rien pour sauvegarder les acquis de l'oralité. Mais nous ne devons pas oublier la campagne individuelle de certains intellectuels qui loin d'être des prêcheurs dans le désert, font tous les efforts possibles afin de sauver les vertus essentielles de la littérature orale pour préserver une certaine continuité culturelle.

35- Cette volonté se manifeste surtout dans la création littéraire. Okpewho encourage les auteurs à enregistrer les textes oraux en vue de leur donner une forme écrite, en anglais et en français pour une plus large audience en direction d'un public international. Beaucoup d'écrivains et d'intellectuels ont donc longtemps pensé qu'ils avaient l'obligation de traduire les textes traditionnels dans des langues étrangères. Mais il est certain que replacer la littérature orale dans le mouvement littéraire international reviendrait à parler d'adaptation, ce qui est déjà perceptible dans beaucoup d'œuvres telles que celles de Fagunwa ou celles de Tutuola. Les romans de ces deux auteurs sont conçus dans la tradition narrative yoruba avec des histoires de personnages entraînés dans des aventures fantastiques. Ces aventures s'inspirent des récits, contes de clair de lune, où l'on donne libre cours à l'imagination et à la multiplication des épisodes. Par ailleurs, il faut souligner que ces deux écrivains mettent en avant l'objectif didactique, si cher au conteur africain. Ce souci est bien explicité par Olajibu (1978).

36- Si la capacité didactique du conte est inégalée, et si le souci des traditionalistes est de développer l'oralisation des contes à cause de l'enseignement qu'ils dispensent aux enfants, il n'en est pas de même pour la disponibilité des conteurs. Ces derniers commencent à faire défaut. Leur nombre est limité et ils ne peuvent plus répondre aux besoins de la population.

37- Du point de vue de l'acquisition du langage (que ce soit dans les langues nationales, en anglais ou en français), se pose le problème du passage de pratiques langagières encore

fortement ancrées dans l'oralité à des usages dans lesquels l'écrit apparaît comme la référence.

38- En didactique des langues étrangères, le conte constitue un instrument particulièrement intéressant. Nous partageons pleinement le point de vue des pédagogues (cf. Migeot, 1997) qui préconisent son utilisation.

39- Etant donné le rapport qu'entretient l'apprenant avec l'oralité à travers le conte en classe de langue, une représentation de sa propre société lui est présentée. Même si elle se produit dans le cadre de l'éducation formelle, l'apprenant se sent le dépositaire des normes et coutumes de sa société. Il est directement concerné dans son vécu culturel par les activités d'apprentissage effectuées en classe autour du conte.

40- Cette forme de littérature orale et plus particulièrement le conte, nous apparaît comme un genre à la fois flexible et ritualisé fortement enraciné dans les habitudes et les traditions culturelles développées en dehors de l'écrit. Cela pousse à s'interroger sur les difficultés que peuvent rencontrer les scripteurs qui essayent de mettre ces contes sous forme écrite.

TABLE DES MATIERES

EPIGRAPHE.....	i
DEDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS	iii
RESUME.....	iv
ABSTRACT	v
AVERTISSEMENT	vi
ABREVIATIONS, ACRONYMES ET SIGLES	vii
ILLUSTRATIONS	viii
SOMMAIRE	ix
INTRODUCTION GENERALE.....	1
I- PRESENTATION DU SUJET.....	2
II. DEFINITIONS OPERATOIRES DES CONCEPTS.....	4
2.1 Rite et rituel.....	4
2.1.1 Rite.....	4
2.1.2. Rituel.....	5
2.2. Théâtralisation.....	6
2.2 Communication orale.....	8
2.3 Interaction	13
2.4 Rôle.....	13
2.5 <i>Mbi Ntum</i> :	16
2.6 <i>Nyambôrô</i> :.....	20
2.7 <i>Nkukuma</i> :	20
2.8 Dot :	21
III. CONTEXTE DE L'ETUDE	24
IV. RAISONS DU CHOIX DU SUJET	29
V- OBJET DE LA RECHERCHE.....	30
VI. PROBLEME ET PROBLEMATIQUE	35
VII. HYPOTHESE	37
VIII. CADRE THEORIQUE.....	37
IX. REVUE DE LITTERATURE	41
X. CADRE METHODOLOGIQUE	48

XI. DELIMITATION DU SUJET	52
XII. PLAN DE LA THESE	53
XIII. DIFFICULTES RENCONTREES	54
CHAPITRE PREMIER : ELEMENTS DE SOCIO-ANTHROPOLOGIE DES FANG	56
INTRODUCTION	57
I. LES FANG DEPUIS LEURS ORIGINES A NOS JOURS	57
1.1. <i>Origines historiques controversées des Fang</i>	57
1.2. <i>Répartition géographique et démographie</i>	62
II. ORGANISATION SOCIALE	64
III. ORGANISATION POLITIQUE	65
IV. PRINCIPALES CARACTERISTIQUES CULTURELLES	65
V. LES VALEURS SOCIALES DES FANG	70
CONCLUSION	73
CHAPITRE DEUXIEME : LE MARIAGE DANS LA COUTUME DES EKANG	74
INTRODUCTION	75
I. PROCESSUS DU MARIAGE COUTUMIER CHEZ LES BETI	75
1.1. Le « Toquer à la porte » ou la première rencontre officielle	75
1.2. La demande de la main	76
1.3. « L’avion » ou l’épreuve de la reconnaissance de la fiancée	76
1.4. Le mets de pistache	79
II. ETAPES DU MARIAGE COUTUMIER CHEZ LES BULU	79
2.1. Le <i>Mvosane Abââ</i> / <i>Eja’a aluk</i> ou la demande de main	80
2.2. <i>Nsuba</i> ou la dot	82
2.3. <i>Eli’iti</i> ou l’accompagnement de la femme chez son époux	83
III. DEROULEMENT DU MARIAGE COUTUMIER CHEZ LES FANG	84
3.1. <i>Dzañan</i> ou visites amicales préliminaires	85
3.2. <i>L’abom</i> (rapt ou enlèvement)	86
3.3. <i>Mveña mbom</i> ou la riposte des frères	87
3.4. <i>Edzè’è</i> ou <i>Nsili aluk</i> (la demande de main)	88
3.5. <i>Mevék</i> ou <i>Nsua</i> (la dot)	89
3.5.1. <i>Origines mythiques de la dot chez les Fang</i>	91
3.5.2. <i>Aspects symboliques de la dot</i>	95
3.6. <i>Yala</i> ou l’accompagnement de la femme au village de son époux	97

IV. ASPECTS DE LA CEREMONIE DE LA DOT	98
CONCLUSION	100
CHAPITRE TROISIEME : SYMBOLIQUE COMMUNICATIONNELLE DE L'ESPACE DE LA DOT	101
INTRODUCTION	102
I. LE CADRE MATERIEL ET PHYSIQUE DE LA DOT	102
1.1. Cadre matériel	102
1.2. Espace physique de déroulement de la dot	105
1.3. Le prix ou la valeur symbolique de la dot.....	111
1.4. Les effets produits par la dot dans le code social fang.....	112
II. SYMBOLIQUE DE L'ABAA COMME ESPACE DE COMMUNICATION.....	114
2.1. Identification et ralliement	115
2.2. Siège des pouvoirs Exécutif-Législatif-Judiciaire	116
2.3. Centre communautaire d'initiation et de socialisation.....	119
2.4. Lieu d'accueil et d'expression de l'hospitalité	121
2.5. Centre culturel et musée.....	122
2.6. Lieu de culte et de requiem	124
2.7. Salle des manifestations	125
2.8. Lieu communautaire d'exposition aux médias de masse.....	126
CONCLUSION	128
CHAPITRE QUATRIEME : DIMENSION ORCHESTRALE DE LA COMMUNICATION CEREMONIELLE	129
INTRODUCTION	129
I. LE MODELE S.P.E.A.K.I.N.G.....	130
II. LE CADRE RITUALISE DE LA DOT.....	133
III. MATRICE DE LA COMMUNICATION CEREMONIELLE	138
3.1. L'accueil	138
3.2. L'épreuve de la parole.....	145
3.2.1. <i>La concertation préliminaire</i>	145
3.2.2. <i>Le Bidzà ou face-à-face des Mbi Ntum</i>	146
3.2.3. <i>Mà'àn</i> ou l'après scène publique	156
CONCLUSION	160

CHAPITRE CINQUIEME : FONDEMENTS ET ETHNOGRAPHIE DES PRATIQUES DE LA COMMUNICATION DANS L'ESPACE DE LA DOT	161
INTRODUCTION	162
I. FONDEMENTS COMMUNICATIONNELS DU RITUEL	162
1.1. Fondement sur une pratique ancestrale et coutumière	163
1.2. Prise solennelle d'engagement et publicité du mariage	165
1.3. Transmission de la culture	167
II. PRATIQUE DE LA COMMUNICATION ORALE	168
2.1. La dot : cadre de production de la communication	170
2.1.1. <i>La séquence de l'accueil</i>	173
2.1.2. <i>La séquence de Bidza ou l'épreuve de la parole face-à-face</i>	175
2.1.3. <i>La séquence de la séparation et de clôture</i>	180
III. LES PAROLES DE LA DOT	185
3.1. La communication verbale	186
3.2. Les actes de parole de la dot	191
IV. PRATIQUE DE LA COMMUNICATION NON VERBALE	194
4.1. La parole sentie	194
4.2. La parole vue	196
4.3. La parole donnée	200
4.4. La parole reçue	200
4.5. La parole rendue	201
4.6. La parole actante	203
4.7. La parole « avalée » ou gardée	204
CONCLUSION	206
CONCLUSION GENERALE	207
1. Synthèse du travail mené	208
2. Résultats obtenus	210
3. Limites de notre travail	211
4. Perspectives	213
BIBLIOGRAPHIE	214
ANNEXES	233
TABLE DES MATIERES	268